

ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА
СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

DEPARTMENT OF LANGUAGE AND LITERATURE
THE SERBIAN LANGUAGE IN THE LIGHT OF CURRENT LINGUISTIC THEORY
Book 5

**THEOLINGUISTIC STUDIES
OF SLAVIC LANGUAGES**

Accepted at the V meeting of the Department of Language
and Literature of 28th May, 2013, on the basis of reviews
presented by Milorad Radovanović, full member of the Academy,
and Jasmina Grković-Major, corresponding member of the Academy

Editors

JASMINA GRKOVIĆ-MAJOR
corresponding member of the Academy

Prof. KSENIJA KONČAREVIĆ, PhD

BELGRADE 2013

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ОДЕЉЕЊЕ ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ
СРПСКИ ЈЕЗИК У СВЕТЛУ САВРЕМЕНИХ ЛИНГВИСТИЧКИХ ТЕОРИЈА
Књига 5

ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Примљено на V скупу Одељења језика и књижевности
од 28. маја 2013. године на основу реферата
академика Милорада Радовановића
и дописног члана Јасмине Грковић-Мејџор

Уредници

ЈАСМИНА ГРКОВИЋ-МЕЈЏОР
дописни члан САНУ

проф. др КСЕНИЈА КОНЧАРЕВИЋ

БЕОГРАД 2013

Издаје
Српска академија наука и уметности
Одбор за српски језик
у светлу савремених лингвистичких теорија

Припрема за штампу
Давор Палчић
palcic@Eunet.rs

Тираж

Штампа

© Српска академија наука и уметности, 2013

САДРЖАЈ

Предговор	9
-----------------	---

I. ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА САВРЕМЕНИХ СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Ирина Владимировна Бугаева Особенности номинации адресата в религиозной сфере	15
Mařia Wojtak O funkcjach modlitwy wotywnej	27
Александр Казимирович Гадо́мский, Галина Петровна Гадо́мская Изучение религиозной лексики в украинской теолингвистике XX–XXI ст.	45
Рајна Драгићевић Концепт Бога у српским народним пословицама	71
Јелена Јовановић Симић Паралелизам и сличне фигуре у језику празничних порука патријарха Павла	87
Драгана Керкез Језички концепт <i>чудо</i> у руском језику (у поређењу са српским).	95
Ивана Кнежевић Ускостручни термини у теолошким академским радовима .	113
Ксенија Кончаревић Конфронтациона теолингвистика словенских језика: правци истраживања.	129
Роман Левицкий Русская религиозная лексика в переводческой конфронтации: избранные приемы перевода.	153
Ружица Левушкина Теоними у савременом српском језику	167

Билјана Марић О једном културолошки маркираном концепту из сакралне сфере у руском језику у поређењу са српским	179
Валентина Аврамовна Маслова Стиховорна молитва с позиције синтеза религије – науке – културе	195
Предраг Пипер О говорном догађају у светлу теолингвистике	211
Ољга Александровна Прохватилова Принцип симетрије у речевом организационом систему православне проповеди	227
Митра Релић Асоцијативни искази у контексту „сапребивања у телу или у истом духу” и њихов комуникацијски потенцијал	235
Стана Ристић Концепт дома у религијском дискурсу	255
Радоје Симић О пастирској речи патријарха Павла	277
Марија Стефановић <i>Црква</i> у асоцијативном систему српског језика	285
Гордана Штасни Номинације Бога у <i>Мољитвама на језеру</i> Светог Николаја Велимировића	295
Наталја Всеволодовна Яблоновская Роль библеизмов в поздней публицистике И. А. Бунина	321

II. ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА ИСТОРИЈЕ СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Станоје Бојанин Језик претње у средњовековним покајничким књигама	333
Драгиша Бојовић Мисао старих српских писаца о свештеном језику и божанској речи	357

Јасмина Грковић-Мејџор	
Прилог историји лексичко-семантичке групе -гѣх-	369
Гордана Јовановић	
Библијске парафразе у „Горичком зборнику”	389
Марина Курешевић	
Прилог познавању сакралног стила српскословенског језика: апсолутни датив	401
Зорица Никитовић	
Теолошке и поетолошке основе семантичког поља <i>радовања у духу свейом</i>	419
Наталија Геннадьевна Николаева	
Предисловие переводчика: жанр в жанре (на примере славянской традиции «богословия» прп. Иоанна Дамаскина)	439
Мария Олеговна Новак	
Цитирование церковнославянского апостола в службах русским святым XII–XX вв.	453
Зоран Ранковић	
Графијска и ортографско-фонетска обележја уредаба и прописа Митрополије београдске	465
Виктор Савић	
Литургијски елементи у повељи деспотице Јелене манастиру Хиландару из 1504. године	473
Вања Станишић	
Комуникативна улога писма	491
Јелица Стојановић	
Правописне одлике <i>Горичког зборника</i>	503
Ольга Всеволодовна Чевела	
Проблема нарочитого именованія в контексте теолингвистики	523

ПРЕДГОВОР

Теолингвистичка проучавања словенских језика пета је књига у едицији *Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија*, започетој 2006. године у окриљу Одбора за проучавање српског језика у светлу савремених лингвистичких теорија у Одељењу језика и књижевности САНУ. Претходе јој зборници *Когнитивнолингвистичка проучавања српског језика* (2006), *Семантичка проучавања српског језика* (2008), *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика* (2008) и *Теорија дијахронијске лингвистике и проучавање словенских језика* (2010). Објављивањем овога зборника желимо да српској и славистичкој научној јавности представимо једно сразмерно ново подручје истраживања, које последњих деценија доживљава процват у словенским земљама.

У савременој лингвистици утемељило се неколико приступа теоријском сагледавању и опису комуникације у сакралној сфери. У научну употребу увелико су ушли термини *религијски језик*, *култни језик*, *језик сакрума*, *молитвени језик*, *језик Цркве*, *религијски дискурс*, *религијски стил*, *религијско-проповеднички стил*, *религијска употреба језика*, *религијска комуникација* и др., а засновано је и више методолошких приступа истраживању интеракције језика са духовношћу и религијом уопште (функционалистичка, комуниколошка, дискурсна, социolingвистичка). Ипак, најцеловитије се феномен ове интеракције сагледава у дисциплини која се налази у фази конституисања и разраде – у теоллингвистици (у досадашњем развоју научне мисли у овој области коришћени су, премда ређе, и називи: теолошка лингвистика, сакралингвистика, религиолингвистика, теологија језика).

Термин *теолингвистика* и његово појмовно одређење први је понудио белгијски лингвиста Жан-Пјер ван Нопен (1976, са ревизијом

1981). За међународну промоцију термина *ѿеолингвистѿика* несумњиво највеће заслуге припадају Дејвиду Кристалу, који га је 1987. унео у Кембричку енциклопедију језика (*The Cambridge Encyclopedia of Language*). Средином 90-их година до снажног занимања за ову проблематику долази у Немачкој. У словенском свету, најживље интересовање за питања теолингвистике испољило се у Пољској, где је систематско, организовано и усмерено бављење језиком сакрума од 70-их година наовамо изнедрило мноштво монографских дела, тематских зборника, зборника са научних скупова и студија у којима се однос језика и духовности разматра из интердисциплинарне – превасходно аксиолошке, социолошко-културолошке и комуниколошке перспективе. Дефинисање ове научне области те увођење термина *ѿеолошка лингвистѿика* и, касније прихваћенијег, термина *ѿеолингвистѿика* у пољској средини везује се за имена Ј. Данецког и Е. Кухарске-Драјс. Теолингвистичка истраживања добила су и институционално окриље у Комисији за језик вере, формираној 1999. при Президијуму Пољске академије наука, као органу Савета за пољски језик, под чијим покровитељством је одржан низ научних скупова и објављен већи број књига и зборника из различитих области теолингвистичких испитивања, превасходно на грађи савременог пољског језика. У Руској Федерацији већ читаву деценију научни рад у домену теолингвистике интензивно се развија на катедрама опште лингвистике, русистике и страних филологија у Москви, Петрограду, Волгограду, Вороњежу, Иркутску, Јекатеринбургу, Владикавказу, Краснодару, Рјазанју, Јарослављу, Чељабинску, Тамбову, Тверу. Од прве дисертације из овог домена, одбрањене 1999. године (О. А. Прохватилова) закључно са 2010. годином (период за који располажемо потпуним библиографским подацима) у Руској Федерацији и у значајним универзитетским средиштима бивших совјетских република у којима се филологија традиционално развијала у складу с главним токовима у руској науци о језику – Кијеву, Тартуу, Махачкали – одбрањене су четири докторске и 54 кандидатске дисертације посвећене разним видовима ове научне дисциплине, на грађи различитих језика (руски и други словенски језици, енглески, немачки, туркијски језици). У Украјини, свакако под утицајем кретања у пољском и руском језикословљу, постоји живо занимање за проблеме теолингвистике, које има и институционалне оквири развоја, пре свега заслугом А. Гадомског, инаугуратора термина *ѿеолингвистѿика* у источнословенској средини и аутора већег броја публикација из ове области, који је у студијске програме Филолошког факултета Тавричког националног универзитета (Симферопол) 2004. године увео предмет

„Основи теолингвистике”, а у оквиру исте институције одржано је и више научних скупова на ову тему.

У српској лингвистици проблеми теолингвистике изучавани су фрагментарно и без шире институционалне подршке. Године 2012. Институт за теолошка истраживања при Православном богословском факултету Универзитета у Београду објавио је међународни тематски зборник радова *Теолингвистика*, са 45 радова истраживача из осам земаља (овом зборнику претходила је пионирска антологија *Хрестоматия теолингвистики*, објављена 2008. године као плод сарадње украјинских и пољских теолингвиста, уз учешће истраживача из Русије и Србије). За ширење хоризоната научних спознаја теолингвистике и особито за њену примену на грађи српског и других словенских језика веома је значајно то што је ова дисциплина добила и подршку Одељења језика и књижевности САНУ, а резултат тога јесте приређивање тематског зборника који сада предочавамо пажњи академске јавности.

Зборник обухвата тридесет три рада стручњака из седам земаља (Белорусија, Пољска, Босна и Херцеговина (Република Српска), Русија, Србија, Украјина, Црна Гора), из дванаест центара (Бањалука, Београд, Витебск, Волгоград, Казањ, Косовска Митровица, Лублин, Москва, Никшић, Ниш, Нови Сад, Симферопол). Мада је граница између синхронизских истраживања савремених језичких система и историјски усмерених проучавања градуелна, те се два приступа неретко и преплићу и допуњују, радове смо поделили у две веће тематске целине: теолингвистичка истраживања савремених словенских језика и теолингвистичка истраживања историје словенских језика. У оквиру њих радови се, због разноврсности тематике, дају азбучним редом презимена аутора.

Уверени да је сваки од прилога и у теоријском и у методолошком погледу драгоцен допринос увидима у проблематику теолингвистике, надамо се да ће овај зборник на ваљан начин представити јавности ову младу лингвистичку дисциплину и подстаћи њен даљи развој.

Уредници

I

ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА
САВРЕМЕНИХ СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Ирина Владимировна Бугаева

ОСОБЕННОСТИ НОМИНАЦИИ АДРЕСАТА В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ

Статья посвящена описанию коммуникативных и прагматических функций обращения и анализу лексико-грамматических особенностей номинации адресата в религиозной сфере.

Ключевые слова: религиозная коммуникация, церковнославянский язык, звательный падеж, вокатив.

Целью данного исследования является описание коммуникативных и прагматических функций обращения и анализ лексико-грамматических особенностей номинации адресата в среде православных верующих.

Материалом исследования послужили тексты молитв, акафистов на русском языке, художественные произведения, прозаические и поэтические, примеры живой разговорной речи, записанные в различных официальных и бытовых ситуациях общения. Также привлекались данные богослужебных текстов на церковнославянском языке, так как именно они, на наш взгляд, являются источником и образцом многих форм, отмечаемых в современной русской религиозной речи.

При изучении способов номинации адресата в религиозном дискурсе учитывались три пересекающихся и сочетающихся между собой аспекта: коммуникативный, лексический и функционально-грамматический.

Как указывает В. И. Супрун, в российском языкознании принято называть «функцию обращения апеллятивной, что не вполне удобно, так как происходит омонимизация с прилагательным от термина *апеллятив* «имя нарицательное в противоположность имени собственному» (Супрун 2001: 36). Для обычного светского общения – это справедливое утверждение, но в религиозном дискурсе контактоустанавливающую функцию помимо онимов часто выполняют имена нарицательные в вокативном употреблении. С точки зрения прагматики, обращение выполняет помимо фатической еще регулятивную и эмотивную функции.

В религиозном дискурсе к этому перечню добавляется еще функция молитвенного обращения к Господу Богу, Божией Матери и святым. Обращение помимо указания на адресата и выполнения фатической функции одновременно несет дополнительную информацию о социальном положении, степени знакомства коммуникантов, их ролях в конкретной ситуации общения.

Отношения адресанта и адресата в религиозной среде могут быть описаны с позиции статусного и ситуативного равенства/неравенства (по терминологии Карасика (1992)). При этом следует учитывать особенности церковного этикета, складывавшиеся на протяжении долгого времени на основе норм христианской нравственности и отличающиеся от этикета секулярного общества. Согласно основным понятиям нравственного богословия, жизнь человека проходит одновременно в трех сферах бытия: природной, общественной и религиозной. Обладая даром свободы, человек ориентирован на собственное бытие, на этическое отношение к окружающему миру и на религиозное отношение к Богу (архимандрит Платон 1994). Основной принцип отношения человека к ближнему есть искренность, правдивость и осознание другого как образа и подобия Божия. Именно такое отношение к собеседнику дает право самому человеку обращаться к Богу. Благодетель – это вертикаль, устремленная от земли к Нему (человек – Бог), церковный этикет – это горизонталь (человек – человек). «При этом нельзя подняться к небу, не любя человека, и нельзя любить человека, не любя Бога: *Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает* (1 Ин. 4, 12)» (Лоханов 2005: 7).

Участники коммуникации при обращении в религиозном дискурсе делятся на две основные группы:

1. человек — Бог (Божия Матери, святые);
2. человек — человек.

Рассматривая первую группу коммуникантов **человек – Бог** (Богородица, святые), определяем, что цель коммуникации, а соответственно, и функции обращения: молитвенное прошение, молитвенная благодарность и славословие.

Адресация в молитве – многоступенчатая:

- Суперагенс 1 порядка – Бог (Святая Троица, Сын Божий как одна из Ее ипостасей);
- Суперагенс 2 порядка – Силы Небесные;
- агенс 3 порядка – святые;
- агенс 4 порядка – священники (*отче, помолитесь обо мне*);
- агенс 5 порядка – миряне (молитва друг за друга, просьбы сугубых молитв о болящих, путешествующих и т.д.).

Есть еще один тип молитв – молитва перед иконами. При молитве перед иконами прославленных святых всё понятно: это – обращение к святому. Сложнее обстоит дело, когда молятся перед иконами Божией Матери, например, «Неопалимая Купина», «Всех скорбящих Радосте», «Скоропослушница», «Всецарица», Иверская, Казанская, Владимирская и т.д. Безусловно, все эти молитвы адресованы Божией Матери, но во многих есть упоминание о том, что молятся и почитают Ее конкретный иконографический образ: *Приими молебное пение сие от нас... на всяк день многажды пред честною иконою Твоею молившагося...* (молитва перед иконой «Нечаянная Радость»); *Со страхом, верою и любовию припадающе пред иконою Твоею Державною...; Пред чудотворною иконою Твоею предстояще...* (иконе «Слово плоть бысть»); *Воззри милостивно на предстоящая пред святою иконою Твоею люди сия...* (Виленская «Одигитрия») и т.д. Следовательно, необходимо определить функцию и статус иконы (как единицы коммуникации) в ситуации молитвенного обращения к Богородице.

Структурно-семантические формулы вокатива при молитвенном обращении представлены определенными формулами наименований, состоящих из перифрастических определений и символических метафор по отношению к Господу и Богородице, разряда святости и имени собственного по отношению к святым: *Спасителю душ наших, Дево Богоотроковице, старче Божий, Сергие всехвальне; преподобне отче Серафиме*. При обращении к Господу и Богородице апеллятивы подвергаются онимизации, что орфографически передается с помощью прописной буквы: *Царь, Искупитель, Спаситель, Невеста, Владычица, Царица, Заступница* и т.д.

Во второй паре **человек – человек** может быть разное соотношение статусного положения адресанта и адресата. В Церкви соблюдается строгая иерархия взаимоотношений. Формально ситуации статусного равенства возможны в следующих случаях: священнослужитель – священнослужитель, мирянин – мирянин. Ситуаций полного равенства между коммуникантами сравнительно мало, но даже в таких случаях традиционно действуют законы церковного этикета, регламентирующие уважительное отношение друг к другу и не допускающие фамильярности. Рассмотрим возможные комбинации.

Священнослужитель – священнослужитель. Статусное равенство возможно между лицами одного духовного сана (архиерей – архиерей, иерей – иерей, диакон – диакон и т.д.). В таких ситуациях вокативная формула включает два компонента: *владыка/отец* и имя собственное в каноническом варианте: *владыка Кирилл, отец Александр*. Обращение *отец* без имени собственного в форме множественного числа встречается при общении священнослужителей между собой и бывает

функционално. Например: *Отцы и братья, надо поспешить*. Другой пример иллюстрирует использование обиходной лексемы *батюшка* в аналогичной ситуации и функции. Так, статья, посвященная воссоединению Русской Православной Церкви Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви, напечатанная в русскоязычной газете «Наша страна» (Аргентина), называется «Батюшки, куда мы идем?».

Значительно число случаев внутрицерковной коммуникации характеризуется статусным неравенством: патриарх – паства; архиерей – священник, священник – диакон. Но при этом, согласно церковному этикету, соблюдается почтительное отношение к адресату. Вокатив *отец* без имени собственного в Звательной форме встречается в неофициальной ситуации общения: *Отче, старец уже не может больше так много принимать* (Зап. 1999)¹.

Фактическое статусное неравенство в среде священства не значит, что это может проявляться каким-либо образом на вербальном уровне. Наоборот, вышестоящий по сану или должности, в соответствии с евангельскими заповедями, с глубоким почтением и смирением может относиться к нижестоящим. Примером такого отношения может служить обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в его письме, адресованному протоиерею Николаю Гурьянову: «*Ваше **Высокопреподобие!** Дорогой **батюшка отец Николай!** Пользуясь тем, что матушка игуменья Филарета, настоятельница подворья Пюхтицкого монастыря в Москве, навестит Вас, пишу Вам эти строки*» (Слово истины 2004: 63). В этом примере отмечается двойная номинация и тавтология. В данном случае сознательно нарушается стилистическая норма, но подчеркивается уважительное отношение к почитаемому старцу.

Особого описания требует общение внутри монастыря (подробно см.: Кончаревич 2006). При обращении к монахам учитывается степень иночества, должность, наличие/отсутствие духовного сана. Всё это дает варианты формул обращения: *отец наместник, отец Вениамин, отец эконо́м, отец келарь; мать игуменья, мать Иулиания*. Обращение *батюшка* по отношению к настоятелю монастыря допустимо, но встречается редко. Простое обращение *матушка* без имени в женском монастыре рекомендуется по отношению к игуменье или к послушнице преклонного возраста. К другим монахиням следует обращаться по имени: *мать Елена* (Справочник 2005: 637–638).

Мирянин – мирянин. Поскольку верующие едины во Христе, то церковный этикет предписывает обращаться друг к другу *брат* или *сестра*. В этом случае, как и в предыдущем, ситуаций статусного равенства меньше, чем кажется на первый взгляд. Здесь важными оказываются

¹ Пример, записанный автором статьи в 1999 г.

такие социолингвистические страты как возраст и гендер. В церковной среде даже пожилых людей не принято называть по отчеству, а только по имени. Но в современной России после долгих атеистических десятилетий эта традиция утрачена. В сознании укрепилось представление о почтительном и вежливом отношении к старшим по имени-отчеству, поэтому правило церковного этикета обычно соблюдается в монастырях или в некоторых сельских приходах, а в большинстве городских приходах и братствах чаще встречается светская норма обращения.

Общение между мирянами вне церковной обстановки не так строго регламентировано. Рекомендации касаются употребления собственных имен. Поскольку имя православного христианина имеет мистический смысл и связано с его небесным тезоименитым покровителем, то оно должно употребляться по возможности в полной форме, без лишней фамильярности. Уменьшительные имена как явление гипокористики (в значении ласкательности) встречаются в наименовании святых только в обиходно-просторечных ситуациях общения и в адрес всего нескольких святых. Нами зафиксированы следующие случаи: *Ксенюшка* (блаженная Ксения Петербургская, Христа ради юродивая), *Матронушка* (блаженная Матрона Московская), *Серафимушка* (преподобный Серафим, Саровский чудотворец). Как видим, первые два женских имени в уменьшительной форме относятся к блаженным, одно мужское имя свидетельствует об огромной любви и особом почитании русским народом преподобного Серафима Саровского. Например: *Матушка Ксенюшка, помоги; Матушка Матронушка, не оставь меня грешную своими молитвами* (Зап. 2005 г.)².

Священнослужитель – мирянин, мирянин – священнослужитель. Эти пары коммуникантов характеризуются ситуативным неравенством. Отношение мирянина к священнику должно быть почтительным как к носителю благодати, полученной им в таинстве священства. При обращении к священнослужителям учитывается их духовный сан, кроме этого их должность или звание. К диакону обращаются *отец Андрей, отец диакон* или *диакон Андрей*. К священнику традиционна форма обращения *отец Владимир*, а в разговорной форме *батюшка*. Обращение *отец* без имени недопустимо и является фамильярным. К епископу обращаются в официальной ситуации *Ваше Преосвященство* или *Преосвященнейший Владыко*. Обращаясь к архиепископу или митрополиту, следует говорить *Высокопреосвященство*. К Патриарху допустимо обращаться *Ваше Святейшество* или *Святейший Владыко* (Справочник 2005: 877–878).

² Пример, записанный автором статьи в 2005 г.

Возможна такая форма в ситуации статусного неравенства, когда присутствует несколько священнослужителей, мирянин может обратиться со словами: «*Благословите, честные отцы*». Сочетание *отец* и фамилия священнослужителя (*отец Иванов*) встречается крайне редко и несет оттенок отстраненности или пренебрежения. В Православии не принято обращаться со словами *святой отец*.

В ситуациях статусного неравенства при обращениях к священнослужителям случаи двойной номинации частотны и являются характерной чертой религиозного дискурса. Например: *Ваше Преосвященство! Дорогой Владыко!; Ваше Высокопреподобие! Досточтимый отец Владимир!*

В паре священнослужитель – мирянин соблюдаются основные правила церковного этикета, не допускающие фамильярности и неуважение.

С точки зрения лексики обращение в религиозном дискурсе может быть выражено словами разных лексико-семантических групп:

- именами собственными (Георгий, Алексей³, Мария, Елена);
- терминами родства (отец, матушка, брат, сестра, дети);
- чинами святости (мученик, чудотворец, святитель, страстотерпец);
- титулами (царь, игумен, владыка);
- именами нарицательными в символическом употреблении (стена, крест, крепость, лоза, свет, радость).

Говоря о терминах родства, следует отметить, что в церковной среде слова этой лексико-семантической группы получают дополнительное значение, развивая полисемию: *отец* – 1. *первая ипостась Святой Троицы, Бог-Отец*; 2. *обязательной компонент перед именем при наименовании священнослужителя или монаха*; 3. *духовник*. Лексема *матушка* в деминутивной форме имеет значения: 1. *обращение к монахиням с именем собственным или с титулом* (матушка Мария, матушка игуменья); 2. *жена священника* (Матушка Лидия Каледа позвонила нам); 3. *обращение к незнакомой пожилой женщине в церкви*. Обращения *батюшка* и *матушка* в церковной среде четко регламентировано: так с уважением и почтением обращаются, во-первых, к священнослужителям их духовные чада или прихожане в неформальной обстановке, во-вторых, к послушникам и послушницам преклонного возраста в монастыре, в-третьих, к незнакомым людям пожилого воз-

³ В традиции Русской Православной Церкви использовать церковнославянские формы имен собственных, отличающиеся от современных русских, например: Артемий, Сергий, Алексей, Феодор, Татяна, Дария и т.п.

раста в храме. Традиционно в церковной практике обращение ко всем прихожанам *братья и сестры*.

Другая многочисленная группа нарицательных имен существительных в функции обращения употребляется в символическом значении. Обычно такие случаи частотны в акафистах и молитвах. Встречаются также в разговорной речи. Известно, что преподобный Серафим Саровский всех проходящих к нему встречал словами: *«Радость моя!»* В настоящее время некоторые священнослужители тоже обращаются к своим прихожанам с таким же приветствием.

По структуре обращения в религиозной сфере могут быть:

- однокомпонентные вокативы: *отче, владыко, старче, батюшка, Андрей, Анна*. Обычно такие случаи встречаются в разговорной речи при обращении к священнослужителям или при обращении к мирянам;
- двухкомпонентные вокативы: *Царю Небесный, Пречистая Дево, мать игуменья, отец Олег*. Этот структурный тип свойственен нейтральному стилистическому регистру и обиходной речи;
- многокомпонентные вокативы, которые характерны официальной речи и письменным жанрам, а также богослужебным текстам⁴: *преподобне отче Сергие; Ваше Высокпреподобие отец ректор* и др.

Следующий важный аспект исследования – определение грамматического статуса единицы, выполняющей вокативную функцию.

В. И. Карасик в своих исследованиях пришел к выводу, что вокативы являются языковой универсалией, так как они «специфично отражают национально-культурные особенности языков, неоднородны по своему составу и имеют сложное содержательное строение» (1992: 196). А наличие/отсутствие в языке специальной грамматической формы для передачи обращения относится к внутриязыковым особенностям. Наличие морфологически неоформленного вокатива в современном русском языке приводит к неоднозначному восприятию и оценки его как особой единицы.

Анализируя речь современных православных верующих, отмечаем активизацию архаической звательной формы. Одной из основных причин такого возвращения является, на наш взгляд, регулярное и нормативное употребление этой грамматической формы в церковнославянском языке, являющимся официальным языком богослужения в Русской Православной Церкви. Анализ современных гимнографиче-

⁴ В настоящей статье не рассматривается многочисленная структура хайретизмов в акафистах и многокомпонентная формула официальных наименований святых типа *святитель Николай, архиепископ Мирликийский, чудотворец*.

ских текстов⁵, написанных на русском языке, свидетельствует о том, что звательная форма последовательно употребляется при обращении, нарушая грамматическую норму, но сохраняя традицию. Причем, в звательной форме употребляются не только имена собственные, но и неодушевленные имена нарицательные, такие как *стено, правило, образе, защите, реко, трапезе, похвало, тепло, столпе, лампадо, камене, ниво, мосте* и многие другие.⁶ Эти апеллятивы выполняют оценочно-символическую функцию, входят в состав многокомпонентных хайре-тизмов и требуют самостоятельного исследования.

В настоящее время церковнославянская грамматическая форма обращения отмечается в религиозной среде вне богослужения в разных ситуациях устной и письменной речи: *Отче, благослови; Досточтимый владыко! Обращаюсь к Вам с прошением...; Дорогой, родной мой отче Владимире!* (Частное письмо); *Я ему говорю: «Рабе Божий Симеоне, что вы сотворили?»*. Пример из воспоминаний о паломнической поездке: *Старец улыбался, благословлял и слегка кланялся нам. Я же мысленно обращался к нему: «Вот, отче, я проехал тысячи километров, чтобы перемолвить с тобой. Услыши меня, старче!»*.

При употреблении форм *владыко, отче* часто бывает гиперкоррекция: ошибочное употребление формы Звательного падежа там, где должен быть закономерный Именительный падеж, поскольку нет обращения. Например: *Когда отче придет? Отче уже звонил?* Этот факт свидетельствует о недостаточном знании истории и грамматической функции этих форм и подсознательном желании маркировать свою речь.

В русских текстах, посвященных православной теме, грамматические формы вокатива могут быть заимствованы из церковнославянского языка как устойчивые словосочетания (*Царю Небесный; О, Всепетая Мати; Ангеле-хранителю, преподобне отче Серафиме*), могут возникать по аналогии (*Раю, мой Раю; душе, человеце*), либо соответствовать современной норме. В одном и том же тексте могут встречаться все варианты, что создает своеобразие религиозных текстов и является их отличительной особенностью. Частотны случаи, когда в многокомпонентной формуле вокатива только один элемент употребляется в звательной форме: *«Батюшка Николае, моли Бога о нас»; «Угодниче*

⁵ Нами были проанализированы следующие современные тексты: акафист Пресвятой Богородице в честь иконы Ее «Торжество Пресвятой Богородицы» (Порт-Артурской), написан не ранее 1998 г.; акафист святому Царю-Искупителю Николаю Второму, 1999.

⁶ Анализ символики и образной системы метафор, составляющих перифрастические наименования в гимнографии, в данной статье не приводится.

Божий, старец Николай, моли Бога о нас, грешных»; «Дал бы Бог, я вернусь, отче Сергей».

Формы звательного падежа регулярно встречаются в современной духовной поэзии. Поэтический жанр молитвы всегда был широко распространен в литературе. Свойственен он и современной русской поэзии. Именно в молитвах чаще всего бывают обращения, которые передаются либо по правилам современного русского языка именительным падежом, либо звательной формой. В творчестве современных православных поэтов доля одних и других форм различается. Практически последовательно употребляется Звательная форма в поэзии известного и почитаемого в России иеромонаха Романа (Матюшина):

*О, Цвете несказанной чистоты!
 Душа моя к Тебе взывает стоном:
 Заступнице моя, когда б не Ты,
 К кому б еще прибегнул, недостойный?*

Безусловно, ритм стиха диктует свои правила, которые приводят к грамматическим отклонениям:

*Ангеле, хранитель, не отрини,
 Что склоняешь скорбную главу?
 Иль меня Господь из Книги жизни
 Вычеркнул, как сорную траву?
 – Раю, мой Раю,
 Раю, мой Раю.*

(иеромонах Роман, 1985)

В сфере религиозной коммуникации возможны разные регистры общения, что выражается и в выборе вокативных форм. Традиционно выделяется три регистра: высокий, средний, низкий. В православной среде нами тоже выделяется три регистра, но **возвышенный, высокий** и **нейтральный**. Возвышенный регистр отмечается при молитвенном обращении, поэтому вокатив чаще всего грамматически оформлен звательной формой: *Услышательнице молений наших в скорби и обстояниях; подательнице Божественной благодати, Российския страны покрове*. Высокий регистр свойственен официальным и торжественным коммуникативным ситуациям при иерархически статусном общении, грамматически реализуется как именительным, так и звательным падежами: *Ваше Святейшество, досточтимый владыко, Ваше Высокопреподобие отец Владимир, дорогие братья и сестры*. В текстах высокого регистра регулярны обращения, выраженные субстантивными именами прилагательными в форме множественного числа: *Христолюбивые!; Православные!; Возлюбленные во Христе!* Нейтральный регистр пред-

ставлен в большинстве коммуникативных ситуаций при обращении к священнослужителям и мирянам: *отец Алексий, отец ректор, отец диакон, батюшка*. К мирянам обычно обращаются по каноническим именам. Низкий регистр практически отсутствует в религиозном дискурсе.⁷ Обиходно-сниженное значение имеют редкие формы обращения, свойственные некоторым старцам. Например, архимандрит Иоанн Крестьянкин свои проповеди иногда начинал так: «*Чадоцы Божию!*» или «*Сегодня, други мои, на Руси день Ангела*».

Подчеркнем еще одну особенность функционирования обращений в религиозном дискурсе: наиболее частое употребление не онимов, а имен нарицательных, которые подвергаются онимизации. Например: *Сын, Спаситель, Владычице, Заступнице, Невеста*.

Заметим также, что в религиозном дискурсе сохраняется употребление опосредованных обращений как выражение статусной репрезентации. Такие опосредованные формулы вокатива строго регламентированы. При обращении к Патриарху возможен вокатив *Ваше Святейшество*, к архиепископу – *Ваше Высокопреосвященство*, к епископу – *Ваше Преосвященство*, к протоиерею – *Ваше Высокопреподобие*, к иерею и диакону – *Ваше Преподобие*.

Подводя итог, отметим, что антропонимические и апеллятивные способы номинации, опосредованные формы вокатива, грамматическая форма обращений являются важными социолектными маркерами, характеризующими особенности ситуаций общения, ролей коммуникантов и их отношений в религиозном дискурсе.

Отличительной грамматической чертой является употребление архаичной звательной формы под влиянием церковнославянского языка. Употребление звательной формы при создании новых богослужебных текстов на церковнославянском языке поддерживает и закрепляет в сознании православных верующих существование этого грамматического элемента в формоизменительной парадигме. Церковнославянская звательная форма влияет на современную русскую речь, что проявляется иногда в регулярном и правильном употреблении этой формы в современной поэзии на православную тему, в других жанрах и типах религиозных текстов. Таким образом, грамматические церковнославянизмы становятся важной приметой религиозного социолекта. В этом случае можно говорить если не о возрождении, то о частичном возвращении звательной формы в сфере религиозной коммуникации, что можно расценивать как характерную стилистическую черту, проявляющуюся во влиянии церковнославянской морфологии на современную русскую речь.

⁷ В данной статье не рассматриваются некоторые аспекты речи семинаристов, в которой встречаются элементы низкого регистра.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- ИГУМНОВ, Платон. *Православное нравственное богословие*. Троице-Сергиева Лавра, 1994.
- КАРАСИК, Владимир. *Язык социального статуса*. Москва: Институт языкознания РАН – Волгоградский государственный педагогический институт, 1992.
- КОНЧАРЕВИЧ, Ксения. Коммуникативно понашање монаха у српској говорној средини (ситуативни модел анализе). У: Ксенија Кончаревић. *Језик и православна духовност: студије из лингвистике и теологије језика*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- ЛОХАНОВ, Аристарх. *Что надо знать о православном церковном этикете*. Москва: Даниловский благовестник, 2005.
- МАТЮШИН, Роман. *Внимая Божьему велению*. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2005.
- Слово истины. Светлой памяти праведного старца Николая (Гурьянова)*: Сборник воспоминаний. Сост. схимонахиня Николая. Москва: Русский вестник, 2004.
- СПРАВОЧНИК: *Практический справочник по Православию*. Москва: ОлмаМедиагруппа, 2005.
- СУПРУН, Василий. Антропонимы в вокативном употреблении. *Известия Уральского государственного университета* 20 (2001): 92–96.

Ирина Владимировна Бугајева

ОДЛИКЕ НОМИНОВАЊА АДРЕСАТА У САКРАЛНОЈ СФЕРИ

Резиме

Циљ овог истраживања јесте опис комуникативних и прагматичких функција обраћања и анализа лексичко-граматичких одлика номинације адресата у средини православних верника. Као материјал за истраживање послужили су нам текстови молитава, акатиста на руском језику, уметничка дела – прозна и поетска, примери живог колоквијалног израза, забележени у разним званичним и свакодневним ситуацијама општења. Такође су констатоване појаве и елементи из богослужбених текстова на црквенословенском језику, пошто управо они, како показује аутор, представљају извор и образац многих облика присутних у говору православних клирика и верника у руској говорној и социокултурној средини. При проучавању начина номинавања адресата у религијском дискурсу аутор узима у обзир три контактна и комплементарна аспекта: комуникативни, лексички и функционалнограматички.

Российский государственный аграрный университет – МСХА имени К. А. Тимирязева
Гуманитарно-педагогический факультет
Кафедра связей с общественностью и речевой коммуникации
Москва, Тимирязевская ул., 49, Россия
bugaevaiv@mail.ru

Maria Wojtak

O FUNKCJACH MODLITWY WOTYWNEJ*

Artykuł dotyczy funkcji pełnionych przez teksty modlitewne reprezentujące odmianę indywidualną modlitwy nazywaną modlitwą wotywną. Są to wypowiedzi adresowane do Matki Bożej lub świętych i pozostawiane w miejscach szczególnego kultu ze względu na obecność cudownego wizerunku adresata modlitwy. Wprowadzając perspektywę komunikacyjną i genologiczną, autorka wyodrębnia: 1) funkcje ujawnione w ramach kultu: a) prymarną funkcję nawiązania kontaktu ze sferą sakralną, b) funkcje sekundarne: oddania czci Bogu i Maryi lub określonemu świętemu, podziękowania za otrzymane łaski, zawierzenia i prośby oraz inne funkcje apelatywne; 2) funkcje przygodne (niezamierzone) przez pierwotnych nadawców, czyli funkcja charakteryzowania nadawcy co do płci, wieku, wykształcenia itd.

Słowa kluczowe: język religijny, tekst, gatunek, modlitwa, modlitwa wotywna, funkcje tekstów.

Modlitwa wotywna może być postrzegana jako rodzaj zachowania kultowego, sprowadzanego niegdyś do gestu złożenia wotów w miejscu doznanych (wymodlonych) łask (JACKOWSKI 1998: 6; KOWALSKI 1994; WOJTAK 2000a: 381). Obecnie coraz częściej w ośrodkach kultu, a więc w miejscach, gdzie znajduje się uznawany za cudowny wizerunek Matki Bożej lub jakiegoś świętego, czyli w sanktuariach, w których przejawia się szczególne działanie Boga, wierni zostawiają wpisane do specjalnych zeszytów lub złożone na oddzielnych kartkach wypowiedzi modlitewne (KOWALSKI 1994: 195–233; MAKUCHOWSKA 1998; WOJTAK 1999: 108–111; 2000a: 389–395; 2000b: 135–140).

Modlitwa wotywna funkcjonuje jako jeden z przejawów kultu maryjnego, który może przybierać trzy zasadnicze formy: formę kultu liturgicznego, nabożeństw maryjnych lub spontanicznej pobożności ludowej (KOPEĆ

* Jest to zmieniona i przeredagowana wersja niepublikowanego do roku 2013 referatu wygłoszonego na konferencji: *Funkcje wypowiedzi religijnych* zorganizowanej przez Komisję Języka Religijnego Rady Języka Polskiego w Rychwałdzkie k/Żywca w dniach 24–26 IV 2003 r.

1988: 29–43; POHORECKI 1988: 3–14; NAPIÓRKOWSKI 1998: 124; SROKA 1988: 15; WOJTAK 2000a: 381–383).

Będąc przejawem spontanicznej pobożności modlitwa wotywna staje się składnikiem dwufazowego aktu komunikacji. Scenariusz komunikacyjny, organizujący wotywną praktykę w fazie pierwszej, obejmuje przybycie do określonego sanktuarium (najczęściej w ramach pielgrzymki), co oznacza wykonanie wielu zrytualizowanych gestów i czynności, na przykład picie wody z cudownego źródła czy obchodzenie na kolanach ołtarzy (JACKOWSKI 1998: 127) i zredagowanie tekstu wotywnego. Proces redagowania jest wyosobnionym aktem, przybierającym (zgodnie z ogólnymi przekonaniem i zamiarami nadawcy) formę intymnej rozmowy, w czasie której opowiada się Matce Bożej o troskach i kłopotach (KOWALSKI 1994: 207–216). W obrębie tak zorganizowanej interakcji Maryja funkcjonuje jako matka, opiekunka, orędowniczka. Zgodnie z ugruntowanymi przeświadczeniami wiernych Matka Boża rozumie, czuje i wie wszystko, a „skuteczność jej wstawiennictwa obejmuje wszystkie problemy i potrzeby ludzkie” (KOSIAK 1979: 860). Tekst, przygotowany w tej fazie aktu komunikacji, przybiera kształt modlitwy do Maryi, czczonej w określonym wizerunku. Warto w tym miejscu odwołać się do spostrzeżeń J. Sroki (1988: 24), który zwraca uwagę na konieczność „takiej odnowy kultu maryjnego, by uczył on nie tylko modlić się do Maryi, lecz przede wszystkim modlić się jak Maryja, a w maryjnej postawie dążyć do tego, by być jak Maryja przed Bogiem wzywającym człowieka do Jego uwielbienia przez posłuszeństwo nakazom Ojca”. Jednak w wielu wypowiedziach wotanci wprost dają wyraz temu, że właściwym adresatem modlitewnej petycji jest Bóg. „Prośba do Pana Boga, rozmowa z Matką Boską – stwierdza P. Kowalski (1994: 13) – są w istocie i najczęściej gestami dzielenia się z Bogiem doczesnymi zgrzyzotami. Z Boga czyni się rozmówcę, Innego, wobec którego dokonuje się eksterioryzacji podmiotu mówiącego i próbuje zbudować wspólnotę, która pomoże przetrwać najdotkliwsze zrzędzenia losu”.

Zredagowane przez pielgrzymów modlitwy stają się w kolejnej fazie komunikacji częścią specjalnego nabożeństwa, w trakcie którego nadawca pośredni, czyli kapłan odczytuje owe komunikaty w obecności wiernych, wspierających swoją modlitwą zawarte w nich prośby. W przekonaniu wotantów dopiero ta faza komunikacji decyduje o ostatecznym jej powodzeniu. Świadectwem istnienia wspomnianych przekonań jest następująca wypowiedź złożona w sanktuarium maryjnym w Leżajsku¹:

Ratuj nas o Pani Leżajska Matko Boska Pocieszenia przed krzywdą i zwolnieniami grupowymi z Browaru! W Tobie nasza nadzieja. Daj serce i

¹ W cytatach zachowuję pisownię oryginałów. W cytowanym przykładzie podkreśleniem zaznaczam fragmenty, które ilustrują omawiane zagadnienie.

rozum tym dyrektorom i broń naszych praw do godnego życia. Do kogóż pójdziemy po pomoc i ratunek.

[Nie bójcie się Ojcowie odczytać naszej prośby składanej po raz drugi Kto nas obroni zastraszonych!].

* * *

Pojęcie funkcji wypowiedzi będę w ramach tego opracowania traktować jako wielowarstwowe i trudne do jednoznacznego dookreślenia (GRZEGORCZYKOWA 1991: 11–16; 2012: 251–255). Zakładam wstępnie, że należy je wiązać z sytuacją komunikacyjną i ujmować jako komunikacyjną rolę wypowiedzi, związaną z określonym komunikacyjnym scenariuszem, w obrębie którego pojawia się wypowiedź. Dla modlitwy wotywnej będzie nim przedstawiony wyżej dwufazowy akt komunikacji z wszystkimi uwarunkowaniami szczegółowymi, wynikającymi z kultowego charakteru zachowań wotantów.

Kształt pierwszej fazy komunikacji decyduje o podstawowych funkcjach modlitwy wotywnej. Chcąc je opisać w miarę precyzyjnie, trzeba, jak sądzę, uwzględnić perspektywę genologiczną. Analiza kilku tysięcy przykładów, pochodzących z różnych sanktuariów, pozwala mi wyodrębnić trzy warianty wzorca gatunkowego modlitwy wotywnej². Mają one, co ważne także dla omawianej tu problematyki, status wzorców uzualnych, a więc kształtowanych i utrwalanych w praktyce komunikacyjnej (WOJTAK 1999: 105–117; 2000a: 381–395; 2000b: 135–141). Wyróżniam zatem: wzorzec kanoniczny (klasyczny) najbardziej trwałe i decydujący o tożsamości gatunku; wzorce alternacyjne, które powstają w wyniku zróżnicowanych przekształceń wzorca kanonicznego; wzorce adaptacyjne, a więc mniej lub bardziej wyraziste nawiązania do innych gatunków wypowiedzi.

Wzorzec kanoniczny odznacza się spetryfikowaną strukturą, co sprzyja standaryzacji sposobów wyrażania intencji. Wzorce alternacyjne rozluźniają gorset konwencji, co nie oznacza, że zbiór intencji jest wzbogacony lub urozmaicają się sposoby wyrażania poszczególnych celów komunikacyjnych. We wzorcach adaptacyjnych następuje przejmowanie charakterystycznego dla adaptowanego gatunku sposobu wyrażania intencji, lecz tylko w przypadku reprodukcji jego struktury. Gdy struktura owa jest ledwie ewokowana, cele komunikacyjne są realizowane za pomocą środków typowych dla wzorca kanonicznego.

² Do twej pory charakteryzowałam w kilku artykułach modlitwy pochodzące z sanktuariów w Wąwolnicy, Leżajsku, Uchaniach (modlitwy do świętego Antoniego), a także ok. 1000 tekstów, które były adresowane do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Na potrzeby niniejszego opracowania uwzględniam ponadto ok. 700 tekstów, które pochodzą z sanktuarium maryjnego w Kodniu.

Skupienie uwagi na wzorcach gatunkowych wypowiedzi modlitewnych daje możliwość opisu ich funkcji w kategoriach bliskich genologii lingwistycznej i pragmatyce.

Perspektywa genologiczna pozwala łączyć pojęcie funkcji z intencjonalnością wypowiedzi, odnosić określone funkcje do typu wypowiedzi i wyodrębnić wstępnie za Renatą Grzegorzycową (1991: 21) funkcje zamierzone (i konwencjonalne) oraz funkcje niezamierzone, lecz nierozzerwalnie z wypowiedzią związane. Wspomniana perspektywa daje też możliwość dostrzegania funkcji zakodowanych w normach gatunkowych i funkcji ujawniających się w wypowiedziach, które są realizacjami gatunku. Analogiczną motywację ma rozróżnienie (znane z prac filologicznych i przyjmowane przez przedstawicieli innych dyscyplin) obejmujące grupę funkcji podstawowych (prymarnych czy dominujących) i grupę funkcji sekundarnych. To rozróżnienie jest szczególnie istotne dla charakterystyki funkcji wypowiedzi używanych w komunikacji wotywniej. Funkcje zamierzone są zakodowane w normach gatunkowych i aktywizują się w obu fazach komunikacji. Funkcje niezamierzone, a więc funkcja społecznego charakteryzowania nadawcy oraz funkcja zdradzania typowego dlań poziomu sprawności komunikacyjnej ujawniać się mogą w drugiej fazie komunikacji wotywniej. Ze względu na scenariusz komunikacyjny, typowy dla tej fazy, w modlitwach wotywnych pojawiają się formuły szyfrujące, a wypowiedź pełni funkcję utajniania przed odbiorcami postronnymi treści istotnych z punktu widzenia wotanta.

Przejdźmy zatem do charakterystyki funkcji zamierzonych, prymarnych i sekundarnych, a więc ujawniających się w pierwszej fazie komunikacji wotywniej.

Modlitwa wotywna jest bez wątpienia formą nawiązania kontaktu z Bogiem (GRZEGORZYKOWA 2001: 79–82). Wymienioną funkcję trzeba postrzegać jako intencję zawartą w normach gatunkowych i realizowaną za pomocą wyspecjalizowanych środków językowych lub dzięki wspomaganemu sytuacyjnemu, czyli funkcjonowaniu wypowiedzi w przedstawionym wyżej dwufazowym akcie komunikacji. Warto w tym miejscu zaznaczyć, odwołując się do ustaleń teologów, że mówiąc do Boga i rozmawiając z Bogiem, człowiek wyraża postawę religijnego oczekiwania (nadziei), religijnego rozumienia (wiary) i religijnego oddania (miłości) (WĘCŁAWSKI 1995: 98–107). Postawy te są zakładane (językoznawca powie presuponowane) lub wyrażane wprost. Będąc formą kontaktu z Bogiem, modlitwa jawi się jako sposób uwielbienia Boga, gdyż nawet wyrażane wprost prośby czy podziękowania służą podkreśleniu Bożej mocy, dobroci, miłości.

Model kanoniczny przewiduje i zapewnia wysoki stopień rytualizacji wysłownienia. Normy gatunkowe wyznaczają następujące możliwości wspomnianych redakcji:

Matko Boża (Boska) (Kębelska, Kodeńska, Leżajska, Nieustającej Pomocy...) dziękuję Ci za otrzymane łaski (tu może nastąpić ukonkretniające wyliczenie) i proszę o dalsze błogosławieństwo dla (określenie odnoszące się do benefaktywnego uczestnika aktu komunikacji) (formuła autoadresatywna: Twoja służebnica, czcicielka; Pielgrzym itp.).

Wspomaganie sytuacyjne sprawia, że oprócz przedstawionej wyżej redakcji wzorzec kanoniczny dopuszcza kształt tekstu w niewielkim stopniu odbiegający od zwykłych petycji:

Matko Boża... dziękuję Ci za (wyliczenie określające przedmiot podziękowania), proszę o (przedmiot prośby), (autoadresatyw).

Funkcja podstawowa modlitwy wotywnej nie odbiega zatem od funkcjonalnego obciążenia innych tekstów kultowych. Nadawcą jest osoba, która pragnie nawiązać kontakt z Bogiem. W modlitwie wotywnej ujawniają się jednak przede wszystkim (paradoksalnie) funkcje sekundarne, gdyż tekst przybiera formę modlitwy do Matki Bożej czczonej w konkretnym wizerunku.

Wzorzec gatunkowy zawiera w obrębie swego składnika pragmatycznego zbiór reguł, które służą dookreśleniu modelowej sytuacji komunikacyjnej, w tym przypisanego gatunkowi potencjału illokucyjnego (zbioru intencji) i sposobów jego realizacji w postaci kroków illokucyjnych, które, jak pokazują moje badania licznych tekstów użytkowych, są ściśle związane ze strukturą (WOJTAK 2001: 38–47). We wzorcu kanonicznym intencje zastygają w strukturalnej skorupie, zyskując status obligatoryjnych kroków illokucyjnych i kształt aktów bezpośrednich oraz formuliczną szatę słowną (WOJTAK 2001: 42).

Schemat kroków illokucyjnych w odniesieniu do kanonicznego wzorca modlitwy wotywnej przedstawia się następująco:

- 1) intencje fatyczne – nawiązanie kontaktu z odbiorcą i wstępne dookreślenie podstawy interakcji, w tym zwłaszcza roli illokucyjnej odbiorcy;
- 2) intencje dyrektywne (apelatywne, a więc prośby, błagania),
- 3) intencje fatyczne – rozwiązanie kontaktu, dookreślenie relacji między nadawcą i odbiorcą, określenie roli illokucyjnej nadawcy.

We wzorcu gatunkowym intencje tworzą zbiór zamknięty i pozostają w stosunku do siebie w układzie koniunkcyjnym, co oznacza, że żadna nie dominuje. Możliwa jest jednak także inna interpretacja. Intencje dyrektywne uznać można za dominujące, a blokom intencji fatycznych przypisać rolę grzecznościowej obudowy. O tym, w jakim stopniu wspomniane układy mogą się zmieniać w konkretnych wypowiedziach, a więc jaki może być zbiór funkcji zrealizowanych, będzie mowa w dalszej części artykułu.

Intencje fatyczne ukonkretniają się w formułach adresatywnych i autoadresatywnych. Zbiór adresatywów świadczy o postrzeganiu Maryi jako matki Chrystusa i ludzi. Jest to konceptualizacja dominująca. Znacznie rzadziej pielgrzymi zwracają się do Maryi królowej, władczyni. Twórcy modlitw wotywnych wybierają zatem formy adresatywne z zasobu określeń stosowanych w odniesieniu do Matki Bożej od wieków (KUCAŁA 1988: 133–144).

W formułach adresatywnych funkcjonują więc nie tylko neutralne, lecz ekspresywne, a w szczególności hipokorystyczne określenia: *mateńka*, *mateczka*, *matuchna*, *matusia*, *matunia*, a nawet sporadycznie *matula*.

W wypowiedziach, które realizują wzorzec kanoniczny, przejawia się tendencja do wprowadzania nazwy otoczonego czią wizerunku jako podstawowej formuły adresatywnej. We wszystkich analizowanych zbiorach przeważały określenia typu: *Matko Boża (Boska) Kębelska, Leżajska, Kodeńska; Matko Kębelska, Leżajska, Kodeńska; Mateńko Kębelska, Leżajska, Kodeńska*. Analogiczną tendencję ilustrują ponadto adresatywy: *Matuchno Boska Kodeńska, Matko Najświętsza Kodeńska, Najświętsza Matko Boska Kodeńska, O Najświętsza Maryjo Kodeńska, Maryjo Matko Kodeńska, Święta Mario Kodeńska, Najukochańsza Matko Kębelska, Cudowna Matko Kębelska...*

Trudno tym formułom odmówić funkcji ekspresywnej, a zdarzają się też formy bardzo osobiste, definiujące relacje między Matką Bożą a określonym wotantem: *Matko Moja Najlepsza (K); Maryjo, Matko moja (W); Kochana i Najlepsza z wszystkich Matek (W)*³.

Formuły fatyczne zamykające kontakt pełnią też dodatkowo funkcję informowania o tym, jak nadawca postrzega siebie w relacji wobec odbiorcy ze sfery *sacrum* i jaką rolę illokucyjną sobie przypisuje. Wzorzec gatunkowy przewiduje przede wszystkim użycie formy określającej nadawcę jako uczestnika praktyk kultowych. Relacje między człowiekiem modlącym się i Matką Bożą są konceptualizowane w kategoriach:

1) osoba święta – wyznawca, dlatego największą frekwencję mają określenia: *czciciel, czcicielka (twoja czcicielka, wdzięczna czcicielka, Twoja niegodna czcicielka, czcicielka B. K.)*, a więc według definicji słownikowej ‘ktoś, kto komuś lub czemuś oddaje cześć, wielbiciel, wyznawca’. Nieco rzadziej pojawiają się formy *wielbiciel, wielbicielka, twoja wielbicielka, zrozpaczona Twoja wielbicielka (K); Twoja wielbicielka Wanda z Kielc (W)* bądź *adoratorka*. Warto dodać, że wymienione leksemy są zwykle używane w komunikacji świeckiej na oznaczenie ‘kogoś, kto ubiega się o względy

³ W przypadku konieczności lokalizowania źródeł stosuję następujące skróty: L – materiały z Leżajska, W – teksty z Wąwolnicy, K – wypowiedzi pochodzące z Kodnia.

konkretnej osoby' i w niektórych sytuacjach uzyskują dodatkowe ekspresywne zabarwienie, z reguły żartobliwe.;

2) pani – sługa, dlatego nierzadko jest stosowane określenie *Twoja służebnica, sluga* bądź sporadycznie *poddana*.

Adresat modlitwy wotywniej jest postrzegany jako osoba, która może spełnić prośbę sama lub być pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem. Sobie twórca modlitwy nadaje zaś status osoby proszącej we własnym imieniu lub w imieniu innych (najczęściej członków rodziny). Zbiór autoadresatywów wzbogaca się o formuły zawierające:

1) nazwy stopni pokrewieństwa: *matka (stroskana, zrozpaczona, w rozpaczy...), córka, babcia, dziadkowie, żona, mąż*;

2) określenia innych ról, jakie nadawca tekstu pełni w danym okresie swego życia (zwykle harmonizują one z podstawowym przedmiotem prośby): *uczeń (klasy...), student, parafianka z..., pielgrzym z...*

Teksty zawierające w podpisie nazwę stopnia pokrewieństwa oddają pośrednio stosunek wotanta do benefaktywnego uczestnika aktu komunikacji oraz klimat relacji w rodzinie nadawcy tekstu. Porównajmy następujący przykład:

Matko Boska, dziękuję Ci za Twoją opiekę nad całą naszą rodziną, proszę o zdrowie i opiekę Bożą, proszę o pomoc w nauce dzieci i szczęśliwy powrót do domu. Babcia Lodzia.

Formuły autoadresatywne pełnią kilka funkcji. Mogą więc być jedynie sygnałem zamknięcia kontaktu. Ta funkcja przypada formułom, które jednocześnie identyfikują nadawcę, a więc konstrukcjom typu: imię + nazwa miejscowości, np.: *Edyta z Siemiatycz, Maria z Warszawy*, konstrukcjom zawierającym imię i nazwisko lub tylko imię (często w formie hipokorystycznej). Konceptualizując relacje nadawczo-odbiorcze formuły finalne pełnią też funkcję ekspresywną i perswazyjną. Służą w każdym razie pozyskiwaniu przychylności adresata. Funkcja perswazyjna uwyrażnia się w komunikatach, które kończą się formułą zawierającą performatyw *proszę* oraz formułą adresatywną, która jest pośrednią motywacją aktu komunikacji (jak anamneza w modlitwie ustalonej). Porównajmy następujące przykłady: *Prosi Cię Kochana Matko również mama (K), Prosi matka za swoje dzieci (K), Matko Boska Kodeńska spraw to o co Cię proszę two [sic!] dziecko, Matko Pocieszenia proszę o uzdrowienie duszy mojej córki Moniki, ratuj ją. Biedna matka (L)*.

Analizy pokazują, że intencjom fatycznym towarzyszą intencje uwielbienia, oddania czci adresatowi ze sfery *sacrum*, a więc intencje ekspresywne.

Intencje apelatywne z kolei, wysłowione w segmencie głównym modlitwy, przybierają kształt aktów bezpośrednich z performatywami *proszę, błagam* i ogólnymi bądź (częściej!) konkretnymi przedmiotami prośby lub

błagania. Bardzo często intencjom tym towarzyszy akt podziękowania, który jest pośrednim aktem ekspresywnym i wyraża miłość i uwielbienie dla adresatki wypowiedzi. Wszystkie te intencje i sposoby ich wyrażania mogą się pojawiać w jednej wypowiedzi. Oto stosowne przykłady:

Najdroższa Mateńko, dziękuję za wszystkie łaski wyproszone dla mojej rodziny, za udaną operację syna, proszę gorąco o dalszą opiekę, a szczególnie o zdrowie dla mojej rodziny, czcicielka z Krakowa (W);

Matko Boża, dziękuję za łaski otrzymane i proszę o zgodę w rodzinie Hanna (W).

Rola petenta może być też wysłowiona bezpośrednio, lecz bez użycia performatywów, a więc bardziej konkretnie przy pomocy czasowników w formie trybu rozkazującego. Kategoryczność takich form jest wtedy zwykle osłabiana za pośrednictwem formuł adresatywnych, szczególnie uprzejmych lub nacechowanych serdecznością. Porównajmy dla przykładu następującą wypowiedź:

Matko Boska Kębelska ratuj mnie. Daj mi siłę i cierpliwość abym godnie znosiła wszystkie bóle i niedogodności. Mateńko dopomóż mi, abym nigdy nie zwątpiła i nie poddała się. Mateńko uproś swego Syna o zdrowie dla mnie. Maria (W).

Wielu wotantów stara się wprowadzić do wypowiedzi informację o bezgranicznym zaufaniu do Boga i silnej wierze w cud. Oto przykład takiej postawy:

Matko Boża Kębelska, Matko dobroci i miłosierdzia błagam Cię o zdrowie dla ciężko chorego Wojtka. Zanieś moją prośbę przed Boży Tron, bo Syn Twój Jezus Chrystus jest największym i jedynym lekarzem. Bezgranicznie ufająca ciocia Wojtka (W).

Jednym ze sposobów zjednywania adresata jest użycie konwencjonalnej religijnej formuły, wyrażającej wdzięczność. Oto przykłady wspomnianych praktyk komunikacyjnych:

O Maryjo Najświętsza błagam Cię obdarz mnie łaskami, szczęściem w miłości i życiu. Spraw aby to co kocham moje było Twoja służebnica Bóg zapłać (W);

Matko Boża proszę Cię o zdrowie i błogosławieństwo Boże dla całej rodziny, pomoc w nauce dzieciom Rafałowi, Agnieszce i Pawłowi. Pomóż Matko Boża synowi Pawłowi, aby mogły spełnić się marzenia naukowe. Bóg zapłać (W).

Treść prośby lub podziękowania może eksponować perspektywę świecką z uderzająco konkretnym i szczegółowym wyluszczeniem sprawy, z odwołaniem się do schematu wyliczenia. Jest to pośrednia informacja o tym, jakie sprawy dana osoba uznaje za najbardziej dla siebie kłopotliwe i wymagające nadzwyczajnej interwencji i pomocy lub jakie zjawiska są dla niej istotną wartością. Oto wybrane przykłady:

Mamo Kodeńska proszę Cię o dobrego męża i o zdrowie dla całej rodziny Honorata;

Matko Boska proszę Cię o wyjście moich rodziców z kłopotów finansowych i żeby rzucili papierosy;

Proszę Mateczko żeby syn mógł odzyskać skradzione dokumenty (K);

Matko Kodeńska proszę o szybki powrót do zdrowia i żebyś pomogła mi w nauce a w szczególności w matematyce tagże w innych przedmiotach taki jak J. Polski, Rosyjski, Histori i geografi i w f (Ania M.);

Matko Boża Kodeńska dziękuję Ci:

za zdrowie moje, moich dzieci i męża

za pracę

za to, że nie brak nam pieniędzy

za to, że dzieci dostały się do szkół

za to, że zawsze kiedy Cię o coś poproszę Ty mnie wysłuchujesz.

Mówiąc o świeckiej perspektywie w wyrażaniu prośb, trzeba wspomnieć oddzielnie o dwóch podstawowych kłopotach czy bolączkach: zdrowiu i alkoholizmie. Zdrowie jest traktowane jako dar, a prośby formułowane standardowo: *proszę o zdrowie dla mnie i całej mojej rodziny*. Alkoholizm dotykający z reguły ojca, syna, brata czy też męża przedstawiany jest jako zniewalający nałóg, z którego Matka Boża ma określoną osobę wyrwać czy też ją od nałogu wyzwolić: *blagam Cię o Pani za moim bratem Jackiem wyrwij go z nałogu pijaństwa i złego towarzystwa; i odwróć nałóg pijaństwa; daj natchnienie, aby mój syn nie pił alkoholu; proszę o łaskę dla syna Zenona aby wyzwolił się od alkoholu; proszę o przemianę w mojej rodzinie wyrwij z nałogu pijaństwa męża itd.*

W petycjach realizujących wzorzec kanoniczny (por. schemat przedstawiony na początku) może dominować perspektywa religijna, gdy wotanci proszą o łaskę wiary (umocnienie wiary, powrót wiary), a Maryję traktują jako doskonałą opiekunkę. Oto przykłady:

Najdroższa Matko polecam Tobie moją rodzinę. Jednocz nas wszystkich w Bogu. Strzesz [sic!] od nieszczęść. Uchowaj w zdrowiu. Duchu Święty oświecaj nasze umysły. (K);

Dziękuję Ci Matko Boża Kodeńska za bezmiar Twoich łask. Dziękuję Ci że mogłam być u Twoich stóp. Dziękuję Ci za córkę Annę i opiekę nad nią. Bogu niech będą dzięki. O Pani Kodeńska miej w opiece mojego męża Zbysława chroń go przed złem. (Maria).

W ten sposób wyrażają się funkcje sekundarne modlitw wotywnych realizujących wzorzec kanoniczny, a więc funkcje fatyczne, ekspresywne i apelatywne.

Wzorce alternacyjne nie muszą być dla celów niniejszego opracowania charakteryzowane bardzo szczegółowo, gdyż zawierają zbiór intencji tożsamy ze zbiorem typowym dla wzorca kanonicznego. Jeśli alternacja polega na opuszczeniu składnika (a może nim być w zasadzie jedynie składnik finalny), to zubożeniu ulega nie liczba funkcji, lecz jej wykładników. Zmiana kolejności składników zaś oznacza, że wzorec alternacyjny dopuszcza drobną korektę w hierarchii intencji, wysuwając na czoło petycję. Ponieważ adresatyw nie podlega redukcji, więc funkcje fatyczne są przez wypowiedź spełniane, a wotanci dbają o to, aby okazać adresatce zaufanie, cześć i miłość. Ilustrację przedstawionych spostrzeżeń mogą stanowić następujące przykłady:

Dziękuję Ci Matko Boża Pocieszenia, że czuwasz nade mną i ofiarowując swoje cierpienie zadawane mi przez męża pijaka błagam wstaw się u Boga Ojca za Władysławem aby stał się normalnym człowiekiem, sprawiał w domu spokój. Ufam Tobie – przyjm moją modlitwę. (L);

Dziękujemy Ci Matko za powrót do zdrowia Tatusia i prosimy o zdrowie ciężko chorego z wypadku Adasia (W);

Błagam Cię Matko Najświętsza o wiarę dla moich dzieci. Proszę o zdrowie dla całej rodziny, a szczególnie o zdrowie psychiczne dla Szymona i Izabelki, by Iza zaczęła pracować, by Szymon przestał wachać klej. O zdrowie dla Henia. Bóg zapłać (K).

* * *

Zarówno klimat interakcji, jak intencje podstawowe (intencje prośby lub podziękowania) są wysłowione w konwencjach obcych komunikacji religijnej w tych wypowiedziach wotantów, które realizują reguły wzorców adaptacyjnych. W niektórych typach wypowiedzi mogą się też pojawiać nowe, dodatkowe funkcje i sposoby konceptualizacji roli illokucyjnej adresata. W ramach niniejszego opracowania mogę te problemy jedynie zasygnalizować (zob. ponadto: KOWALSKI 1994: 195–239; WOJTAK 1999: 109–111; 2000a: 391–395; 2000b: 138–140).

Zacznijmy od przykładów, które nawiązują do konwencji urzędowej skargi (WYRWAS 2002). Nadawca przedstawia w takiej wypowiedzi swą szczególnie trudną sytuację, pragnie być wysłuchanym, ma potrzebę wypowiedzenia żalu, ale też wyraźnie żąda sprawiedliwości i domaga się ukarania sprawcy działań, które petentowi sprawiają przykrość i są przyczyną poczucia krzywdy doznawanej nie od losu, lecz od innego człowieka. Tekst wotywny o kształcie skargi zawiera więc (często drobiazgowy) opis wydarzeń oraz wyrażoną wprost (lub tylko sugerowaną) dyrektywę, przedstawiającą konsekwencje, jakie za swoje czyny powinna ponieść osoba, będąca obiektem skargi. W tekstach wotywnych tak ukształtowany segment może być powiązany z członem o funkcji modlitewnej (nawiązanie kontaktu z osobą

ze sfery *sacrum*, okazanie jej uwielbienia i wdzięczności itd.). Odwołajmy się dla ilustracji do następujących przykładów:

Do Najukochańskiej Matuchny Leżajskiej podziękowanie za szczęśliwe zbiory żniwne nie zrosnięte składamy z moim domem najserdeczniejsze podziękowanie i za wszystkie łaski co mamy od Boga a teraz proszę o ukaranie wrogów co nam nazłość robiu lata i nie ma poprawy i coraz jest gorzej teraz tak robiu że zucaju łańcuchy w koniczynę żeby się zepsuła kosiarka i nam się urwał bagnet i nie wykosiliśmy koniczyny a tu trzeba było daleko jechać do domu więc najukochańsza Matuchno proszę Cię ukochanym sercem ukazać wrogów jak chcesz od siebie bo żadna proźba do nich nie dociera albo płacz robiu co chcu bo tu jest teraz sama wola co kto chce to robi Błagam o gorącą proźbę biedna sługa Boża z dziećmi moimi w modlitwach i na rużańcu (L);

Prośba do Matki Bożej Pocieszenia

Proszę o wygranie sprawy. Co przeciwnik nas gryzie oczernia i przekupuje. Niech moc Boża i Twa łaska nas obroni przed przed bandytami co czychają na Syna mego życie. Obroń nas Matko! (L);

Prośba do Matki Bożej Pocieszenia

Proszę o zdrowie i o pomoc Boską i ludzką. Aby Wiącek przestał się mścić ze swym mścicielem. Obroń nas o Matko syna mego i mnie przed oszczercami pełnymi dumy i zdzierstwa i łapownictwa ratuj nas Matko pełna litości i współczucia obroń nas. Twoja czcielka w rozpaczy. (L).

W zbiorze wzorców adaptowanych na potrzeby komunikacji wotywnej znajdują się też listy. Konwencja epistolarna jest, jak wiadomo, bardzo przydatna w nawiązywaniu dialogu z oddalonym interlokutorem, wyrażaniu odczuć, uczuć i aktów woli. Adaptacje formy listu w komunikacji wotywnej są zatem liczne, ale nie zawsze głębokie. Zakres nawiązań jest jednak taki, aby pozwalał na wyrażanie ekspresji, okazanie uczuć, mówienie o Matce Bożej jak o osobie bliskiej, kochanej, której można się zwierzyć z kłopotów i oczekiwać wsparcia:

Kochana Mateczko dziękuję za cud jakiego doświadczyłam. Dziękuję za ocalenie mnie i mojej córeczki z wypadku samochodowego Grażyna (K);

Matko Kodeńska nie wiem jak mam w słowach wyrazić moją wdzięczność za to co dla mnie uczyniłaś. Mimo iż pierwszy raz modłę się do Ciebie jako do Matki Boskiej Kodeńskiej to wiec, że bardzo Cię kocham i jestem wdzięczna za uratowanie życia i że ilekroć byłem w tarapatach Ty i Twój Syn pan Jezus pomagaliście mi. Dziękuję;

Ukochana Matko Kodeńska Spraw proszę aby matka moich synków Michałka i Huberta – Małgosia – wybaczyła mi moje winy jej uczynione i abym mógł widywać moje dzieci – Pątnik Wojciech.

W grupie wypowiedzi realizujących wzorce adaptacyjne znajdują się (redagowane sporadycznie) teksty o kształcie donosu. Mają one poinformować o czymś niewłaściwym postępowaniu (łamaniu zasad religijnych). W komunikacji wotywniej nie są jednak wyłącznie oskarżeniem. Osoba zwracająca się do Matki Bożej z określoną informacją wyraża raczej troskę o dobro bliźnich, którzy zblądzili i, nie zawsze bezpośrednio wysłowny, apel o ratunek dla nich. Ilustrację tych spostrzeżeń mogą stanowić następujące wypowiedzi:

Pewien karmelita nosi się z zamiarem wystąpienia z Zakonu. Proszono nas o modlitwę. (W);

Gorąco proszono nas o modlitwę w intencji młodego małżeństwa z pięciorgiem dzieci z Łęcznej, gdzie zaangażowali się we wspólnotę Zielonoświątkowców. W konsekwencji chcą wypisać syna z Biskupiaka, nie posyłać dzieci na katechizację, mimo że jedno z nich powinno przygotować się do I Komunii św. Bóg zapłać! (W);

Moja 92-letnia teściowa od wielu lat nie przystępuje do Spowiedzi i Komunii Św. Uzdrów Jej duszę. Synowa (K).

Posłużenie się wypowiedziami nawiązującymi do obcych modlitwie konwencji gatunkowych sprawia, że uwyrażnia się funkcja perswazyjna, a rola petenta wobec *sacrum* zyskuje wykładniki typowe dla prywatnej lub oficjalnej (urzędowej) komunikacji świeckiej. W przypadkach skrajnych kontekst, na który składa się konglomerat praktyk wotywnych, nadaje sakralny wymiar tekstom, które swym kształtem językowym mocno tkwią w sferze profanum. W tym kontekście warto wymienić wypowiedzi, które są jedynie śladem obecności, a więc realizują konwencję wpisu do księgi pamiątkowej lub niektóre teksty o kształcie podania (KOWALSKI 1994: 219–220; 227–228; WOJTAK 2000a: 392; 2000b: 138–139).

Sposób traktowania numinotycznych odbiorców modlitwy oraz wzgląd na drugą fazę komunikacji wotywniej, a więc tę, w trakcie której zapoznać się mogą z tekstem postronne osoby, sprawiają, że niektóre treści są szyfrowane. Wspomniany zabieg ujawnia kolejne wymiary paradoksów gatunku, w obrębie którego perspektywa religijna przenika się z perspektywą świecką. Utajniając niektóre treści, wotanci dają wyraz wiary w moc adresatów ze sfery *sacrum*. Wspomniana strategia komunikacyjna przypomina jednocześnie praktyki stylizacyjne znane z komunikacji potocznej, w której przemilcza się wspólną wiedzę interlokutorów lub czyni jedynie stosowne aluzje do spraw i faktów im znanych. W modlitwie wotywniej owo szyfrowanie jest tematyzowane i sygnalizowane za pomocą specjalnych formuł: *Ty wiesz; Ty rozumiesz; pewna sprawa; wiadoma Ci sprawa; prośby Tobie wiadome* itp. Oto wybrane przykłady:

Matko Boża proszę Cię o pomoc w pewnej sprawie, weź to wszystko w swoje ręce oraz dziękuję Ci za otrzymane łaski (L);

Mateńko Najdroższa i Najcudowniejsza! Dziękuję Ci z całego serca za wszystko co mi dajesz nieustannie. I nadal Cię proszę bardzo daj mi zdrowie i pomoc w pracy oraz dopomóż mi w pewnej bardzo ważnej sprawie. (L);

Matko Najświętsza Proszę Cię o uproszenie aby pewna sprawa została potraktowana łagodnie i dziękuję Ci za otrzymane łaski i proszę o dalsze błogosławieństwo. (L);

O pomyślne załatwienie pewnej sprawy (L);

Proszę o pomoc w wytrwaniu w przyrzeczeniu, które jest Tobie znane. (K);

Matko proszę Cię o zdrowie, żebym była dobra w szkole i mój brat, żeby rodzice się nie kłócili i oto co prosiłam Cię w zeszłym roku (K).

W trakcie przygotowań do drugiej fazy komunikacji wypowiedzi modlitewne mogą być korygowane przez osoby duchowne. W odniesieniu do wspomnianych odbiorców pełnią one bowiem funkcję charakteryzowania nadawcy. Korekta dotyczy zbyt szczegółowego i potocznego przedstawiania petycji lub sposobu wysłowienia, który jest uznany za przesadnie prywatny, by nie rzecz intymny. Jako przykład niech posłużą następujące wypowiedzi (fragmenty skreślane podaję w nawiasach, a dopisane wyróżniam kursywą):

Matko Boska dziękuję Ci za siły które mi dałaś abym tu przyszła z pielgrzymką. [Prosbą moją jest to] *Proszę* żeby mój dziadzio i babcia byli zdrowi i [żeby kolega który mi się podoba porozmawiał ze mną] *żebym miała dobre koleżeństwo*. (K);

Przyjmij moje podziękowanie za dar życia [w Twoje święto wniebowstąpienia] składam Ci owoce mojego macierzyństwa Olę i Paulę i Maciusia Uczyń z nich narzędzia w służbie Bogu. A mnie i mężowi daj mądrość serca i zdrowie [pokój] *Spokój* w rodzinie i [pokój duszy Kazimierza] *i szczęście wieczne dla Kazimierza* Maria [nazwisko skreślane] (K);

Prozba do Matki najświętszej o uzdrowienie moich nóg dziękczynno błagalna [na których słabo się chodzi] żeby Matka Najświętsza mnie błogosławiła i przywróciła mi normalne nogi oto prosi (imię i nazwisko nadawcy) (K);

Matko Boża Kodeńska córka moja miała bardzo [poważną] operację [stawu biodrowego], proszę Cię o opiekę nad nią [w tej chwili jest na rehabilitacji]. Proszę Cię o zdrowie i szczęśliwy los dla niej o zdrowie dla całej rodziny. Prosi matka i o pomoc w wychowaniu dorastających synów.

Wśród funkcji niezamierzonych przez nadawcę pierwotnego trzeba więc umieścić funkcje, które mogą pełnić wszelkie wypowiedzi, a więc funkcje prezentatywne, ponieważ wypowiedź może informować o wieku, płci, stopniu wykształcenia czy terytorialnym pochodzeniu swego twórcy,

może go, jak mówią językoznawcy, zdradzać (GRZEGORCZYKOWA 1991: 15). W cytowanych już wypowiedziach dostrzec można było liczne usterki, które pokazywały niski poziom sprawności komunikacyjnej niektórych nadawców. Odwołajmy się jeszcze do kilku przykładów, pokazujących nieporadność w sposobie formułowania wypowiedzi (błędy gramatyczne) oraz usterki w formie zapisu (błędy ortograficzne, a także przykład hiperpoprawności w zapisie *trzcicielka*):

Matko opiekuj się moimi wnukami Moniko Damianem Karolino i Klaudio babcia (K);

O Maryjo da zdzowie mojm dzieciom i wnukom (K);

Maryjo ze synem swoim mie wopiece wszystkie moje wnuczki zeby nie ześli na zło droge prosi dziedek miej wopiece Maryjo (K);

Maryjo Kodeńska proszę wysłóchaji moje próby żeby mi więcej noga nie rosła, żebym jeszcze schudła, miała duże powodzenie u chłopców i cały czas bardzo dobrze się uczyła. Proszę, żebym nigdy nie kłóciła się z moją Mamą i żebym miała pogodę ducha. Błaga, proszę WYSLUCHAJ MNIE jedna z twoich chrześcijanek (K);

Matuchno Kodeńska Z okazji 25-lecia pożycia małżeńskiego dziękuję Ci za opiekę powierzam Ci moje małżeństwo pod Twoją opiekę prowadź nas do swojego Syna Jezusa Chrystusa Twoja trzcicielka.

Modlitwa wotywna jest, jak widać, tekstem, za pośrednictwem którego do Boga, czy wprost do Matki Bożej, zwraca się konkretny człowiek, może więc być wypowiedzią niezborną, ale nawet w tej niezborności – wyjątkowo i prawdziwie po ludzku – ekspresywną. Oto stosowne przykłady:

MATKO BOŻA KODEŃSKA! Polecam Ci całe moje życie, wszystkie troski, kłopoty, smutki, ale także radości. Proszę Cię, spraw, żeby przeważyły jednak te ostatnie... (Maria ze Świdnika);

Matko Boża Kodeńska Wysłuchaj mej próby aby zięć przestał pić, Syn żeby dostał pracę a ja żebym miała przyjaciela na dalszą drogę życia;

Matko Kodeńska opiekuj się nami Tereso i sześciorga dziećmi bo zostaliśmy sierotami zmarł ojciec oraz mąż który miał 50 lat;

Proszę Cię Matko Kodeńska – miej w opiece moje wnuczki bo żyją 16 lat bez matki która zmarła.

Kolejną niezamierzoną funkcją modlitw wotywnych jest ujawnianie postaw w ramach kultu, związane z wyborem wzorca wysłowienia i sposobu jego realizacji oraz treścią petycji. Niektóre przejawy postaw, uznanych za niepożądane, podlegają, jak pokazywałam, swego rodzaju cenzurze.

Modlitwa wotywna jawi się językoznawcy jako wypowiedź osadzona na pograniczu *sacrum* i profanum. Część wypowiedzi prezentuje perspektywę religijną, część eksponuje świecki punkt widzenia. Przeważają jednak wpisy wotywnie, w których wymienione perspektywy są zderzane, a wtedy kontekst, a raczej scenariusz komunikacyjny, pomaga nadać im sakralny wymiar i charakter. Funkcji tego typu tekstu nie da się więc utożsamiać z intencjami wypowiedzi. Mają one charakter złożony i niejednorodny status. Można je traktować jako role wpisane w komunikacyjny scenariusz, a także konfiguracje intencji określone przez reguły wzorców gatunkowych.

Funkcja prymarna i niektóre funkcje sekundarne przewidziane są przez reguły wzorca gatunkowego i jego poszczególnych wariantów. Scenariusz komunikacyjny pełni rolę zbioru czynników wspomagających procesy ujawniania owych funkcji lub ich modyfikowania. To między innymi w ramach kultu kształtuje się osobliwy charakter modlitewnej prośby i niektóre funkcje niezamierzone przez pierwotnego nadawcę (wotanta).

Oto jak w ogólnym zarysie przedstawia się zbiór funkcji pełnionych przez teksty wotywnie:

1) Funkcje ujawnione w ramach kultu i przewidziane przez reguły określonych wariantów wzorca gatunkowego, a więc przez nadawcę zamierzone. Jest wśród nich funkcja prymarna, którą pełnią wszystkie wypowiedzi kultowe, czyli funkcja nawiązania kontaktu z Bogiem. Towarzyszą jej funkcje sekundarne (wpisane w normy wzorca kanonicznego i wzorców alternacyjnych): oddanie czci Bogu i Maryi lub określonemu świętemu, podziękowanie za otrzymane łaski, a także akty zawierzenia, a więc funkcje sprawcze, oraz prośby o dalsze błogosławieństwo, czyli funkcje apelatywne.

Konwencje, jakie się ukształtowały w ramach kultu wotywnego, dopuszczają jednak użycie wzorców adaptacyjnych, co poszerza zbiór funkcji sekundarnych i zmienia rodzaj ich wykładników. Pojawiają się zatem funkcje ekspresywne – wyrażenie miłości do Boga bądź Matki Bożej, funkcja przedstawienia kłopotów i wyrażenia żalu oraz funkcja perswazyjna realizowana w konwencji skargi lub donosu, który jest pośrednią prośbą o ratunek dla błądzących grzeszników.

2) Funkcje przygodne (niezamierzone) przez pierwotnych nadawców. Wśród nich funkcja charakteryzowania nadawcy co do płci, wieku, pochodzenia, stopnia wykształcenia. Modlitwy pełnią też funkcję tekstów, które zdradzają nadawcę w tym sensie, że ujawniają jego postawę w ramach kultu, sposób postrzegania Matki Bożej, system wartości, stosunek do bliźnich itd.

W tej grupie trzeba też sytuować funkcje związane z dwufazowością aktów kultowych oraz zmianami w obrębie kategorii nadawcy i kategorii odbiorców (adresat pozostaje ten sam). Dla wtórnego nadawcy wypowiedź jest pośrednią informacją o nadawcy pierwotnym i może podlegać procesom

ponownej redakcji, dostosowującej jej kształt do norm kultu wotywnego. W odniesieniu do odbiorców wtórnych, uczestników nabożeństwa, wypowiedź tego rodzaju pełni funkcję dydaktyczną, utrwalając zarówno reguły kultu, jak i normy gatunkowe modlitwy wotywniej.

Podstawowa różnica w stosunku do modlitwy ustalonej polega, jak się wydaje, na tym, że w modlitwie ustalonej dominuje biegun teologiczny – modlitwa mówi do Boga, w indywidualnej zaś biegun antropologiczny – do Boga mówi określony człowiek, dominuje w niej zatem perspektywa ludzkiej biedy.

CYTOWANA LITERATURA

- GRZEGORCZYKOWA, Renata. Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzycykowa (red.). *Język a kultura*. T. 4. *Funkcje języka i wypowiedzi*. Wrocław: Wydawnictwo „Wiedza o Kulturze” Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, 1991, 11–28.
- GRZEGORCZYKOWA, Renata. O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych. *Etnolingwistyka* 13 (2001): 77–84.
- GRZEGORCZYKOWA, Renata. Wypowiedzi religijne jako forma uczestnictwa w *sacrum*. Renata Grzegorzycykowa. *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012, 251–255.
- JACKOWSKI, Antoni. *Pielgrzymowanie*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1998.
- KOPEĆ, Jerzy Józef. Elementy maryjne w polskiej pobożności ludowej. *Ateneum Kapłańskie* 1 (1988): 29–43.
- KOSIAK, Paweł. Częstochowska Matka Boża. II. Rozwój kultu. B. Duchowość. Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk (red.). *Encyklopedia katolicka*. T. III. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1979, 860–861.
- KOWALSKI, Piotr. *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1994.
- KUCAŁA, Marian. Od *Bogurodzicy* do *Madonny*. Nazywanie Matki Boskiej w historii polszczyzny. Maria Karpluk, Jadwiga Sambor (red.). *O języku religijnym*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1988, 133–144.
- MAKUCHOWSKA, Marzena. *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*. Opole: Wydawnictwo TiT, 1998.
- NAPIÓRKOWSKI, Stanisław Celestyn. *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1998.
- POHORECKI, Edward. Tradycyjne i współczesne formy kultu maryjnego. *Ateneum Kapłańskie* 1 (1988): 3–14.
- SROKA, Józef. Liturgiczna odnowa kultu maryjnego. *Ateneum Kapłańskie* 1 (1988): 15–28.
- WĘCLAWSKI, Tomasz. *Wspólny świat religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- WOJTAK, Maria. Wyznaczniki gatunku wypowiedzi na przykładzie tekstów modlitewnych. *Stylistyka* VIII (1999): 105–117.
- WOJTAK, Maria. Modlitwa wotywna jako forma pielgrzymiej rozmowy z Maryją. Ewa Woźniak (red.). *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 2000a, 381–395.

- WOJTAK, Maria. Modlitwa jako gatunek wypowiedzi. Władysława Książek-Bryłowa, Henryk Duda (red.). *Język polski. Współczesność. Historia*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2000b, 133–141.
- WOJTAK, Maria. Pragmatyczne aspekty analiz stylistycznych tekstów użytkowych. Bożena Witosz (red.). *Stylistyka i pragmatyka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, 38–47.
- WYRWAS, Katarzyna. *Skarga jako gatunek mowy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002.

Марија Војтак

О ФУНКЦИЈАМА ВОТИВНЕ МОЛИТВЕ

Резиме

Овај рад се бави функцијама молитвених текстова који представљају индивидуални варијетет молитве назван вотивна молитва. Реч је о молитвама Мајци Божијој или Светитељима, остављеним на местима одређеног култа, због присуства лика онога коме се молител обраћа. Ови текстови су из сфере сакралног и профаног и стога их не можемо поистоветити с интенцијама молитве. Могу се разматрати као улоге у комуникативном сценарију а такође и као склоп намера везаних за дати жанр.

Из комуникативне и жанровске перспективе аутор раздваја: 1) функције које се откривају унутар култа: а) примарна функција успостављања контакта са сакралном сфером, б) секундарне функције: молитве упућене Богу, Богородици или одређеном светитељу, из захвалности због примљеног благослова, прихваћене молбе и др.; 2) пригодне функције (ненамерне), проистекле из примарног обраћања, односно функције карактеризације молителја у смислу пола, узраста, образовања итд.

Вршење вотивног култа састоји се из два ступња: 1) ступањ на којем примарни молител (аутор текста) уређује молитву, 2) ступањ читања текста, дозвољен током посебне службе. Што се тиче секундарних прималаца (учесника у служби), вотивна молитва има дидактичку функцију, јер чува правила вотивног култа, као и жанровске норме анализираног типа молитве.

Instytut Filologii Polskiej Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Polska
maria.wojtak@neostrada.pl

Александр Казимирович Гадамский
Галина Петровна Гадамская

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ В УКРАИНСКОЙ ТЕОЛИНГВИСТИКЕ XX–XXI СТ.

Настоящая статья представляет собой обзор исследований украинской религиозной лексики. В работе предпринимается попытка описания и анализа терминологии, используемой для обозначения данной части словарного состава языка; описаны этапы ее становления и основные направления исследований, а также представлены классификации и анализ отдельных лексических (тематических) групп (полей). Несмотря на то, что *украинская теолингвистика* до сих пор не выделена в отдельный раздел украинского языкознания, но исследования в этой области ведутся, как минимум, начиная с 30-х годов XX столетия. Поэтому, употребляя этот термин, мы имеем в виду теолингвистические исследования, которые проводились и проводятся на материале украинского языка как в Украине, так и за рубежом.

Ключевые слова: украинская теолингвистика, диссертации, украинская религиозная лексика, этапы становления, направления исследований, классификации религиозной лексики, группы, поля.

1. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ УКРАИНСКОЙ ТЕОЛИНГВИСТИКИ. С целью «оформления» теолингвистики в раздел языкознания нами были опубликованы работы, в которых представлены теоретические проблемы общей теолингвистики (Гадамский 2004а; 2004б; 2005; GADOMSKI 2005). Позднее исследования в этой области проводились нами в основном на материале русского и польского языков (Гадамский 2006а; 2006б; 2006д; 2006с). Сегодня можно с полным правом говорить о таком разделе теолингвистики, как «славянская теолингвистика» и таких ее подразделах, как польская, русская, сербская (Кончаревич 2012: 482–495), украинская теолингвистика (Гадамский 2012; Гадамский – Гадамская 2013) и др. В числе основных направлений украинской теолингвистики можно назвать: переводы и анализ переводов религиозных текстов на украинский язык; изучение особенностей украинского религиозного стиля; анализ, систематизация и описание религиозной лексики (терминологии) в различных аспектах: попытки классификации

религиозной лексики, описание отдельных групп, полей религиозной лексики и т.п. (Библа 1997; Бочарова 1999; Браїлко 2005; Горбач 1991; 2004; Грималовский 2006; Ковтун 2006; Пурысва 2001а; Піддубна 2000; Осинчук 2008 и др.).

Работа в этой области ведется, как минимум, начиная с 30-х годов XX столетия в Украине и за рубежом. Все это дает нам право говорить об *украинской теолингвистике*. Поэтому, употребляя этот термин, мы имеем в виду теолингвистические исследования на материале украинского языка, которые проводились и проводятся не только в Украине, но и за рубежом.

Целью работы является изучение одного из направлений украинской теолингвистики – исследований религиозной лексики, а также обзор достижений украинистов в этой области: анализ терминологии, используемой для ее обозначения; описание этапов становления; характеристика основных направлений исследований; обзор классификаций и отдельных лексических (тематических) групп (полей).

2. Термины, используемые для обозначения религиозной лексики. Для обозначения религиозной лексики в украинской теолингвистике используются многочисленные термины: богословська термінологія (укр.) – богословская терминология (русс.), біблійна лексика (укр.) – библейская лексика (русс.), сакралізма (укр.) – сакрализмы (русс.), сакральна термінологія (укр.) – сакральная терминология (русс.), українська релігійна термінологія – украинская религиозная терминология (русс.), українська релігійна лексика (укр.) – украинская религиозная лексика (русс.), українська обрядова термінологія (укр.) – украинская обрядовая терминология (русс.), українська церковно-обрядова термінологія/лексика (укр.) – украинская церковно-обрядовая терминология/лексика (русс.), релігійні найменування (укр.) – религиозные наименования (русс.), церковно-термінологічна лексика (укр.) – церковно-терминологическая лексика (русс.), богослужбна термінологічна лексика (укр.) – богослужбная терминологическая лексика (русс.), церковно-релігійна лексика – церковно-религиозная лексика (русс.), християнська лексика (укр.) – христианская лексика (русс.) и др.

Более подробные рассуждения по поводу терминологии, используемой для обозначения религиозной лексики, представлены в диссертации Ю. Браїлко (Браїлко 2005: 21–28). Исследовательница использует в качестве основного термин *конфессиональная лексика* и предлагает систему *конфессиональной лексики/терминологии* во взаимодействии со смежными группами:

1) конфесійна лексика (укр.) – конфессиональная лексика (русс.);

- 2) релігійна/сакральна лексика (укр.) – религиозная/сакральная лексика (русс.);
- 3) церковна/релігійно-церковна лексика (укр.) – церковная/религиозно-церковная лексика (русс.);
- 4) християнська лексика (укр.) – христианская лексика (русс.);
- 5) богословська термінологія (укр.) – богословская терминология (русс.);
- 6) християнська богословська термінологія (укр.) – христианская богословская терминология (русс.);
- 7) церковно-обрядова термінологія (укр.) – церковно-обрядовая терминология (русс.);
- 8) літургійна термінологія (укр.) – литургическая терминология (русс.);
- 9) біблійна лексика (укр.) – библейская терминология (русс.) (Браїлко 2005: 27–28).

При составлении данной системы автор опирается на украинскую христианскую терминологию. Считаем, что система терминов, предложенная Ю. Браилко требует корректировки и может быть дополнена с учетом различных христианских конфессий: православия, католицизма, протестантизма, а также терминологии других религий и их конфессий, направлений течений.

Поэтому мы предлагаем несколько иной, более расширенный, вариант данной системы (классификации) и предлагаем заменить термин *терминологія* на термин *лексика*.

- 1) релігійна/сакральна лексика (укр.) – религиозная/сакральная лексика (русс.);
- 2) церковна/релігійно-церковна лексика (укр.) – церковная/религиозно-церковная лексика (русс.);
 - а. біблійна лексика (укр.) – библейская лексика (русс.);
 - б. коранічна лексика (укр.) – кораническая лексика (русс.) и т.п.;
- 3) конфесійна лексика (укр.) – конфессиональная лексика (русс.);
 - а. християнська лексика (укр.) – христианская лексика (русс.):
 - і. православна лексика (укр.) – православная лексика (русс.);
 - іі. католицька лексика (укр.) – католическая лексика (русс.);
 - ііі. протестантська лексика (укр.) и т.п. – протестантская лексика и т.п. (русс.);
 - б. ісламська лексика (укр.) – исламская лексика (русс.):

- i. сунітська лексика (укр.) – суннитская лексика (русс.);
 - ii. шийтська лексика (укр.) и т.п. – шиитская лексика (русс.);
 - в. лексика інших релігій та їх конфесій (укр.) – лексика других религий и их конфессий (русс.);
- 4) богословська лексика (укр.) – богословская лексика (русс.);
- а. християнська богословська лексика (укр.) – христианская богословская лексика (русс.):
 - i. православна богословська лексика (укр.) – православная богословская лексика (русс.);
 - ii. католицька богословська лексика (укр.) – католическая богословская лексика (русс.);
 - iii. протестантська богословська лексика (укр.) – протестантская богословская лексика (русс.) и т.п.;
 - б. ісламська богословська лексика (укр.) – богословская лексика (русс.):
 - i. сунітська богословська лексика (укр.) – суннитская богословская лексика (русс.);
 - ii. шийтська богословська лексика (укр.) – шиитская богословская лексика (русс.);
 - в. богословська лексика інших конфесій (укр.) – богословская лексика других религий и их конфессий (русс.);
- 5) церковно-обрядова лексика (укр.) – церковно-обрядовая лексика (русс.);
- а. християнська церковно-обрядова лексика (укр.) – христианская богословская лексика (русс.):
 - i. православна церковно-обрядова лексика (укр.) – православная церковно-обрядовая лексика (русс.);
 - ii. католицька церковно-обрядова лексика (укр.) – католическая церковно-обрядовая лексика (русс.);
 - iii. протестантська церковно-обрядова лексика (укр.) – протестантская церковно-обрядовая лексика (русс.) и т.п.;
 - б. ісламська обрядова лексика (укр.) – исламская обрядовая лексика (русс.):
 - i. сунітська обрядова лексика (укр.) – суннитская обрядовая лексика (русс.);
 - ii. шийтська обрядова лексика (укр.) – шиитская обрядовая лексика (русс.);

- в. церковно-обрядова лексика інших релігій та конфесій (укр.) – церковно-обрядовая лексика других религий и конфессий (русс.);
- б. літургійна лексика (укр.) – литургическая лексика (русс.):
 - а. християнська літургійна лексика (укр.) – христианская литургическая лексика (русс.):
 - і. православна літургійна лексика (укр.) – православная литургическая лексика (русс.);
 - іі. католицька літургійна лексика (укр.) – католическая литургическая лексика (русс.);
 - ііі. протестантська літургійна лексика (укр.) – протестантская литургическая лексика (русс.) и т.п.;
 - б. літургійна лексика інших релігій та конфесій (укр.) – литургическая лексика других религий и конфессий (русс.).

Кроме того правильнее было бы к каждому термину во всех пунктах классификации дописать слово *украинский*, поскольку речь идет об украинской терминологии.

Поскольку Ю. Браилко занимается исследованием *украинского конфессионального стиля*, а если быть более точным *христианского украинского конфессионального стиля*, то и, соответственно, его составным элементом, по ее мнению, является *конфессиональная лексика/терминология* (= *украинская христианская конфессиональная лексика/терминология*). Однако, в современной теолингвистике наиболее распространенным является термин *религиозный язык* и поэтому, по нашему мнению, наиболее логичным было бы заменить термин *конфессиональная лексика/терминология* на термин *религиозная лексика*. Вторая проблема при выборе термина: вопрос употребления терминов *лексика* или *терминология*. Считаем, что лучше все-таки, в данной ситуации, употреблять термин *лексика*, поскольку терминология – это составная часть лексической системы языка, и границы между лексикой и терминологией очень часто размыты. Если же рассматривать всю эту лексику как поле, группу, то термин *религиозная лексика* может быть использован как *имя поля*. По нашему мнению, универсальным, нейтральным, емким и общим является термин *религиозная лексика*. Решая таким образом поставленную проблему, мы отдаем себе отчет в том, что в некоторых случаях, при более подробной классификации религиозной лексики/терминологии более уместно будет употребление терминов *конфессиональная лексика/терминология*. Однако на данном этапе исследований термин *религиозная лексика* является более подходящим. Поэтому в настоящей работе нами используется термин не *конфессиональная лексика*, а *религиозная лексика*.

3. Этапы становления украинской религиозной лексики. В украинском языкознании описаны основные этапы эволюции украинской религиозной лексики. Одной из первых эту работу выполнила С. В. Библа, которая выделила шесть основных этапов (1997:11–25).

Позднее эти исследования были дополнены Н. В. Поддубной (2000: 18–24).

А. А. Ковтун, опираясь на наработки С. В. Библы и Н. В. Поддубной, описывает семь основных этапов эволюции украинской церковно-религиозной лексики, обращая при этом внимание не только на лингвистические, но и на экстралингвистические факторы, повлиявшие на этот процесс (2006: 20–28).

Первый этап (дохристианский). И. Огиенко (митрополит Илларион) считал, что «... главные религиозные термины у нас были задолго до Христианства и Новая Греческая Вера не смогла вытеснить их из всенародного употребления и заменить новыми греческими». Исследуя общий пласт христианской и дохристианской лексики, ученый приводит ряд религиозных названий, существовавших еще до X в.: *говіння, говіти, молитва, гріх, грішити, грішник, жертва, жертвувати, жертвеник, сповідь, причастя, причащатися, храм, вечірня, утренняя, рай, пекло* (1884: 85).

Второй этап (конец X–XIII вв.), по мнению Поддубной Н. В., ознаменовался принятием христианства в Киевской Руси и появлением переводов древнегреческой религиозной литературы на древнерусский язык. С ними пришло значительное количество заимствований греческого (византийского периода) происхождения, часто через старославянско-болгарское посредничество, которые хорошо прижились на новой почве (*архієпископ, архієрарх, єпископ, ігумен, дяк, митрополит, пін, владика, лавра, клирос, монастир, амвон, потир* та багато ін.) (2000: 62).

Третий этап (XIV–XVII вв.), как отмечает А. А. Ковтун, связан с пробуждением культурной жизни Украины после долгого упадка, вызванного монголо-татарским нашествием. Для этого этапа характерны такие важные тенденции, как украинизация церкви, церковной терминологии и увеличение числа источников для формирования этой терминологии.

Староукраинский язык была введен в конфессиональную практику, в результате чего произошло обогащение церковно-религиозной терминосистемы национальными, собственно украинскими соответствиями (*дзвіниця, богомольник, попович*). К концу XVII в. произошло значительное расширение терминологических полей церковно-религиозной лексики, увеличился качественный состав новых терминов, про-

изошло заметное нормирование системы украинской церковно-религиозной терминологии (2006: 23).

Пополнение сакральной терминологии в XIV–XVII вв., по мнению М. Юрковского, продолжалось под влиянием полонизированных латинских элементов (*каплиця, настир, бискуп, ксьондз*). «Уже с древнейших времен староукраинская сакральная лексика обогащалась за счет заимствований с Запада, в частности, из польского языка, который стал посредником в освоении иностранных слов, первоисточником которых была средневековая латынь» (1989: 82).

Четвертый этап (конец XVII в. – нач. XIX в.) ученые считают непродуктивным этапом в эволюции украинской церковно-религиозной лексики. Обогащение лексики продолжалось только в Галичине благодаря латинско-польским церковным «поступлениям» (Ковтун 2006: 23).

Пятый этап (30-е гг. XIX в. – 20-е гг. XX ст.) завершился вторым Ренессансом в развитии украинской церковно-религиозной терминологии. Выход в свет религиозных текстов на украинском языке («Проповеди» В. Гречулевича, И. Бабченко, «Катехизис» и др.). Активизация работы над украинскими переводами Библии (П. Кулиш, И. Пулюй, И. Нечуй-Левицкий, М. Шашкевич, Т. Шевченко, П. Морачевский, М. Максимович, И. Огиенко и И. Хоменко); исправления и унификация отдельных греческих терминов, введение родного языка в богослужение – все это способствовало развитию национальной идеи (Ковтун 2006: 24).

Шестой этап (30-е гг. – 80-е гг. XX ст.), по мнению Т. Биленко, в большей мере обусловлен экстралингвистическими, нежели языковыми факторами, к числу которых могут быть отнесены: запрещение проведения богослужений и пренебрежение церковно-религиозными памятниками при составлении «Словаря украинского языка» в 11-ти томах и т.п. (1993: 60).

Седьмой этап (с 90-х гг. XX ст.) отмечен утверждением в Украине государственной независимости, а с ней коренным изменением официального отношения общества к церкви и религии. Этот период, как считает В. Г. Дончик, можно назвать периодом «третьего украинского возрождения». Благодаря тому, что с 90-х годов возобновилась деятельность украинской церкви, начался процесс преодоления конфессиональной изолированности и взаимной ориентации на переводы других конфессий с целью выработки однотипных текстов богослужений. Были возвращены и переизданы большинство литургических произведений, переведенных в 20-х гг. в Украине и в течение 30–80 гг. диаспорой (Дончик 1988).

Информация, представленная выше, свидетельствует о том, что украинская религиозная лексика представляет собой результат длительной непрекращающейся эволюции, обусловленной как языковыми,

так и экстралингвистическими факторами. Ее возвращение в язык – это следующий этап, который предстоит исследовать и описать.

4. ПЕРИОДИЗАЦИЯ И НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ УКРАИНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ. По мнению Т. Ф. Вильчинской, в украинистике, опираясь на славистические традиции изучения религиозной лексики (Ф. Буслав, Ф. Миклошич, А. Фринт, Э. Клих, Е. Шетка), активно и всесторонне ее исследуют Л. Гнатюк, С. Библа, Н. Пуряева, Н. Поддубная и другие (Вильчинська 2008: 128).

В научной литературе описаны исследования украинской религиозной лексики, начиная с 30-х годов XIX века. Эта работа велась за рубежом представителями украинской диаспоры, на территории бывшего Советского Союза и позднее в Украине. В диссертации Н. В. Поддубной (2000) проанализирован период до 90-х годов XX столетия. Ю. В. Осинчук дополняет исследования, представленные Н. В. Поддубной, информацией об исследованиях, проводимых в этой области в 90-х – 2000-х годах. (2008; 2009).

4.1. 30 – 80-е гг. XX ст. Результаты одного из первых исследований в этой области были представлены в докладе Е. Грицака «Влияние церкви и религии на украинский язык (Лексикографические исследования)», прочитанном на II Конгрессе славистов в Варшаве в 1934 г. (1934: 34–38). В этом докладе автор только обозначил возможные перспективы дальнейших исследований религиозной лексики. В Украине того периода в связи с атеизацией общества работа в этом направлении была практически прекращена.

На протяжении 30–80-х годов XX века основная часть исследований украинской религиозной лексики проводилось в основном за границей представителями украинской диаспоры. Характеризуя этот период, Н. В. Поддубная и Ю. В. Осинчук ссылаются на работы Е. Грицака, А. Горбача (Грицак 1934: 34–38; Горбач 1991: 99–146) по украинской религиозной лексикографии и диалектной украинской церковной терминологии; работы И. Огиенко (митрополита Иллариона) по правописанию и акцентуации украинских религиозных лексем, а также их этимологическому анализу (1943; 1979; 1982; 1988); работы П. Ковалива об источниках и путях проникновения церковной терминологии в украинский язык (1964), и ряд других. Эти работы были изданы в основном в Канаде, США, Польше и других странах.

Часть работ в это время была издана в Украине. Одним из фундаментальных исследований этого периода принято считать работу М. Худаша, посвященную лексике деловых документов XVI – начала XVII ст. (1961). Описанию лексики этого периода уделяет внимание В. М. Ру-

сановский (Русанівський 1983). Исследования в этой области очень подробно описывает Ю. Браилко (2005: 23).

Как отмечает Ю. Браилко, «спорадично вопросы конфессиональных лексем в украинских фольклорных и художественных текстах освещаются в работах А. Деркач, В. Карповой, К. Шульжука, В. Маремпольского, И. Герус-Тарнавецкой, Т. Немировской, О. Немировской.

Однако исследованиям того времени, проводимым отечественными лингвистами, были присущи политическая заангажированность и трактовка лексем религиозного употребления как «церковно-культовых архаизмов или просто устаревших слов» (2005: 21).

Наблюдения над процессами десемантизации религиозных наименований на основе метафорических и метонимических переносов проводил А. Тараненко (1980).

Характеризуя работы по украинской религиозной лексике, изданные в этот период, Н. В. Поддубная отмечает, что это были единичные, фрагментарные исследования (2000: 32–39).

4.2. 90-е гг. XX столетия – 2000-е гг. В этот период начали активно проводиться исследования религиозной лексики не только за рубежом, но и на территории Украины (Пуряева 2001а; Осинчук 2008; 2009).

Определение списка религиозной лексики как в целом, так и ее составляющих – лексико-семантических групп (Пуряева 2001а; 2001b). Вопросы истории церковно-терминологической лексики были затронуты в исследованиях, посвященных изучению лексического состава языка Киевской Руси (Войтів 1995; Нимчук 1981: 30–40; 1989: 5–56; 1992).

Наблюдения над некоторыми религиозными украинскими лексемами представлены в монографии В. В. Нимчука «Древнерусское наследие в лексике украинского языка». Автор указывает на то, что многочисленные христианские праздники, особенно «неподвижные», дни памяти святых, были также достаточно точными темпоральными ориентирами в пределах года (Німчук 1992: 59–61).

Проблематика церковной терминологии активно обсуждалась на конференциях (Сучасна українська богословська термінологія 1998; Християнство й українська мова 2000).

Исследованию украинской религиозной терминологии как составной части украинской терминологической системы посвятила свои работы Н. В. Пуряева (2001).

Изучением истории семантического становления отдельных церковных терминов занимались М. Лесив, Я. Рудницкий и др. (Рудницький 1988–1989: 577–587; Лесів 1988: 83–89).

Результаты исследований богослужебной терминологии были представлены в научных работах С. В. Библи, Н. В. Поддубной, И. В. Бочаровой (Библи 1997; Бочарова 1999; Піддубна 2000).

Вопросы правописания религиозных наименований разрабатывали ряд исследователей (Німчук 1993: 26–31; Трофимук 1998: 305–312; Федик 1998: 287–293 и др.).

Ю. В. Осинчук описывает достаточно подробно исследования, которые проводились в 90-х годах XX века и в более поздний период – 2000-е гг (2008; 2009).

Роль религиозной лексики во фразеологизированных предложениях описала М. Личук в статье «Религиозная лексика – структурный компонент фразеологизированных предложений» (Личук 2000: 165).

Проблемы описания лексики конфессионального стиля неоднократно поднимала в своих работах М. Скаб («Богословская терминология в «Словаре украинского языка» (1998: 178–184); «Христианское представление о душе человека сквозь призму украинского языка» (Християнство й українська мова 2000).

Важной задачей ученых, работающих над исследованием украинской религиозной лексики, является определение ее составляющих – лексико-семантических групп и их описание в синхронном и диахронном аспектах. В этом плане заслуживают внимания работы О. Горбача, С. В. Библи, Н. В. Поддубной, Н. В. Пуряевой, М. Юрковского, И. Павловой (Горбач 1988: 75; 1991: 3–37; Библи 1997; Павлова 2001: 18–24; Піддубна 2000; Пуряєва 2001а: 277; Юрковський 1987: 71–73; 1989: 74–84 и др.).

Н. В. Пуряева определила лексический объем украинской церковно-обрядовой терминологии и выделила тематические терминологические группы данной терминологии, соответствующие трем компонентам категориального аппарата церковного обряда (предмет, действие, место) (Пуряєва 2001а: 277).

Что касается специальных лексикографических трудов, содержащих перечень украинских церковных терминов, то к ним можно отнести «Религиоведческий словарь» (Киев, 1996) – одно из важных достижений религиоведческой науки, который содержит около 2000 статей.

Лексикографические исследования в этой области проводили М. Петрович, М. Скаб, И. Черненко (Петрович 2000: 34–49; Скаб 1998: 178–183; Черненко 1998: 280–286).

Ценной для исследования сакральной лексики является «Словарь-справочник по религиоведению» В. М. Шевченко (2004). Словарь содержит около 3 тыс. статей, раскрывающих содержание основных понятий религиоведения, характеризующих историю развития и совре-

менное состояние традиционных и нетрадиционных религий, их религиозно-философские основы (Осинчук 2008).

5. КЛАССИФИКАЦИИ УКРАИНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ. Важной частью исследований украинской религиозной лексики являются ее классификации с целью дальнейшего анализа и описания. Основная часть классификаций украинской религиозной лексики представлена в работах Ю. В. Осинчука (2008: 21–28; 2009).

В 30-х годы XX в. Е. Грицак одним из первых предложил тематическую классификацию украинской церковной лексики, разделив ее на следующие группы:

- 1) названия основных понятий церкви и религии: *Бог, Божий* – вместе с восклицаниями: *сохрань, Боже!*;
- 2) названия праздников: *водохреще, воскресення, воздвиження*;
- 3) названия понятий, связанных с церковью и обрядами (посуда, части храма): *бабинець, врата, дискос, крилос, паламарня, хори, дзенькати*;
- 4) названия церковных чинодеяний: *вінчання, причасть, постриг, проповідь*;
- 5) названия церковных титулов и званий в церковной иерархии: *диякон, декан*;
- 6) названия черного монашества (монахов, их старшин, одежды): *ігумен, монах*;
- 7) названия священников и церковных служащих: *дяк, піп, батюшка, отець*;
- 8) народные названия, образованные от христианских наименований: *алилуйко, свічколап*;
- 9) названия, связанные со смертью и похоронами: *субітник, поминальник* ‘поминальная суббота в Великий пост’; *помин, сорокуст, сорочини*;
- 10) народные названия других религий и сект: *штунда, лютер, кальвинець*;
- 11) названия из народной демонологии: *біс, враг, гемон, дідько*.

Е. Грицак также начал исследовать проблему «Народной пасхальной терминологии» (Варшава, 1934), перечислил названия праздников от Великого поста до Сошествия Святого Духа, включительно с обычаями и пищей (1934: 41–48). Основу этого исследования составляет материал из словаря под ред. Б. Гринченко и материалы «Этнографических сборников».

Исследованию религиозной лексики уделял внимание М. Худаш. В его работе «Лексика украинских деловых документов конца XVI – начала XVII вв. (на материалах Львовского Ставропигийского братства)» этой лексике посвящен отдельный раздел – «Церковно-обрядовая лексика» (Худаш 1961: 130–139), которую ученый разделил на 6 тематических групп (автор их называет пластами):

- 1) названия библейских лиц и церковно-мифологических персонажей (*богі, пані богі, богі отець, христосі*);
- 2) названия служителей религиозного культа и официальных званий и чинов церковной иерархии (*архидияконі, екзархі, патриархі, попі, презвитері, протопопі*);
- 3) названия церковных организаций, богослужебных помещений и предметов церковного обихода (*баня, костелі, олтарі, паперть, притворі, храмі*);
- 4) названия понятий, связанных с церковным учением, и названия людей по их отношению к церкви (*евангеликі, поганині, согрешити, християнині, язычникі*);
- 5) названия церковно-бытовых обрядов и связанных с ними предметов. В эту группу в основном входят слова и словосочетания, которые по своему характеру являются преимущественно терминами похоронных обрядов, а также названиями некоторых обрядовых праздников и связанных с ними церемоний (*коливо, отпробаженє, погребі*).
- 6) лексика, связанная с богослужениями, молитвами и т.д. (слова *вечерня, літоргія, молитися, молитвовати, утренья*);
- 7) штампы и фразеологизмы церковного происхождения (*дался богі дочекати*).

М. Худаш отмечает, что значительную часть этой группы составляют традиционно унаследованные книжные слова, старославянизмы и грецизмы. Подавляющее большинство слов и словосочетаний этой лексико-семантической группы сохранилось в языке верующих и служителей религиозного культа до сих пор (1961: 139).

В классификации П. Ковалива выделены следующие лексико-семантические группы религиозной лексики:

- 1) ипостаси Божьи – *Ипостась* ‘одно из трех лиц Св. Троицы’, *Авва* ‘Отец’, *Адонаи* ‘Господь’, *Христосі* ‘помазанник’;
- 2) предтеча и апостолы – *Продромі* ‘предшественник, предтеча’, *апостоли, апостольство* ‘звание апостола’;
- 3) ангелы – *ангелі, архангелі, херувимі*;
- 4) дьявол – *антихристі, вельзавелі, дияволі, демоні, сатана*;

- 5) грех и кара – *аді, анафема, геена* ‘место вечных мук’, *едемі, епитимія*;
- 6) христианский подвиг – *архіандриті, калогері, мнихі, скимьникі*;
- 7) отступление от веры и другие религии – *акровистіе* ‘языческий мир’, *елині* ‘язычник’, *ересь, еретикі, садукеи* ‘старо-еврейская религиозная секта’;
- 8) храм (церковь) – *олтарь* ‘восточная часть храма, алтарь’, *амвоні, ератоні* ‘святилище, храм’, *иклусія* ‘место собраний, церковь’, *клиросі, лавра*;
- 9) церковные предметы – *антиминсі* ‘освященный кусочек ткани на престоле, на котором совершается литургия’, *дискосі, идитія* ‘престольные облачения’, *потирі* ‘чаша’, *трапеза* ‘престол, жертвенник’, *троні* ‘кресло, на котором сидел епископ’;
- 10) религиозные праздники – *антипаска* ‘первая неделя после Пасхи’, *пасха, пенतिकостіе* ‘пятидесятница’;
- 11) церковные богослужения – *акафисті* ‘славословный гимн’, *анафора, літургія, литія* ‘молитва’, *панихида* ‘ночное богослужение, ‘заупокойная служба’;
- 12) церковные книги – *апостоли, апрокосі* ‘название книги святочных евангельских или апостольских чтений’, *каноні* ‘правило’, *октоихі, псалтырь*;
- 13) священнослужители и церковнослужители – *архиепископі, дияконі, епископі, кирі, презвитері*;
- 14) облачения – *епитрахилі, манітія, омофорі, орарі, роиска* ‘укрощение’, *сакосі*;
- 15) христианские имена – *Анастасі, Антоні, Димиді, Зионі, Порфирі* (КОВАЛІВ 1964: 78–99).

Весомый вклад в исследование украинской религиозной лексики, вошедшей в Няговские поучения XVI в., внес венгерский языковед Ласло Дэже (1985).

Религиозную лексику автор разделил на 13 лексико-тематических групп, среди которых выделил ЛТГ «обряды» (*исповѣданіе, постити, погрѣбати ся, причащеніе, служба, служити*) (40, 499–500). В своем исследовании языковед заметил, что «в религиозной терминологии встречается немало таких слов, которые могли бы входить и в другие предметные группы с учетом их других значений или употреблений, так что количество слов с собственно религиозным значением не столь велико» (ДЭЖЕ 1985: 500).

М. Петрович 2000 лексем «Религиеведческого словаря» (2000: 34–49) распределяет по 6 подгруппам.

- 1) общие названия, которые имеют отношение к религиозной тематике (*Благоговіння, Боговшанування, Літургіка, Символ віри*);
- 2) названия литургических предметов:
 - а) общие названия (*Агіасма, Агнець, Проскура, Святі дари*);
 - б) иконографические термины (*Деїсус, Оранта, Триптих*);
 - в) названия книг (*Євхалигїон, Мінея, Требник*);
 - г) названия риз (*Єпитрахиль, Мітра, Ряса*);
- 3) названия литургического времени:
 - а) общие названия, связанные с определением литургического времени (*Масниця, Пасхалїї, Святки*);
 - б) названия праздников (*Благовіщення, Воздвиження, Пасха*);
 - в) названия постов (*Петрівка, Пилипівка, Спасівка*);
- 4) литургические места и их составные части (*Вівтар, Іконостас, Ризниця*);
- 5) общие названия, связанные с священнодействиями:
 - а) названия молитв (*Катавасія, Кондак, Канон*);
 - б) названия служб суточного круга (*Всеношна, Вечірня*);
 - в) названия, связанные с таинствами (*Відпущення гріхів, Миропомазання, Хлібопереломлення*);
 - г) названия других богослужений (*Відспівування, Молебень, Пасія*);
 - г) общие названия, связанные со священнодействиями (*Висвячення, Проповідь, Чинопослідування*);
- 6) названия лиц, связанных со священнодействиями:
 - а) названия верхних чинов в иерархии (*Архидиякон, Ієрарх, Митрополит*);
 - б) названия нижних чинов и общие названия лиц (*Архимандрит, Священнослужитель, Півчий, Регент*) (ПЕТРОВИЧ 2000: 34–49).

Еще одной попыткой классификации системного описания словарного состава конфессионального стиля стала работа И. Павловой, в которой конфессионально маркированная лексика дифференцируется по тематическим группам.

1. Храм, его внешний вид, внутренние атрибуты, церковная утварь.
2. Духовенство, служители церкви.
3. Священные одежды, атрибуты власти.

4. Церковные службы и их составляющих.
5. Таинства; праздники, посты; религиозные книги.
6. Теологические термины, касающиеся:
 - 1) статуса церкви,
 - 2) теологической науки,
 - 3) религиозно-мифологических лиц,
 - 4) общих названий религиозно-культовых понятий (ПАВЛОВА 2001: 18–24).

А. Горбач также анализирует предметно-тематические группы церковной лексики, в которых зафиксированы греческие термины:

- 1) названия священнослужителей: *півець* – *півчий*, устаревшее *протопсалт*, *священик* – *ісрей*, *чтець* – *читець*, устаревшее *анагност*;
- 2) названия книг: *восьмигласник* – *октоїх*, давнє *октаик*, *молитвослов* (*молитвеник*, *молитовник*), *часослов*, *служебник* – *літургікон*, *місяцеслов*, *трипїснець* – *тріодь*, *цвітослов* – *анфологїон*;
- 3) названия богослужений и их частей: *Богослужба* – *Літургія*, *вечірня*, *всенощна*, *всенічне*, *літургісати*, *обідня*, *обідниця*, *повечер'я*;
- 4) названия богослужебных песнопений: *богородичен*, *воскресний*, *молебень* – *параклис*, *отпустительний*, *стиховні*, *троїчен* (ГОРБАЧ 2004b: 60–62).

Интересны и ценны материалы, собранные самим языковедом на территориях 84 населенных пунктов Украины и сопредельных территорий соседних государств. А. Горбач распределяет исследуемую народную религиозно-христианскую терминологию по таким понятийным группам:

- 1) слова, связанные с церковью (храмом, его устройством): *церков*, *церкова* ‘церковь’; *притвор*, *притвір*, *бабинець*, *під хорами*, *під дзвиніцом* ‘притвор’; *вишка*, *коруш*, *форуш* ‘хоры’; *кивот*, *ківот*, *цимборія*, *дарохранітелниця* ‘кивот’;
- 2) названия, связанные с приходом (куда включены наименования священнослужителей, территориально-административных церковных единиц, членов причта, одежды духовенства): *парохія*, *парохія цирковна*, *фара*, *фарност*, *парафія*; *батюшка*, *священик*, *пан священик*, *отец священик*, *отец*, *отець*, *пан*;
- 3) лексемы, связанные с праздниками: *святюк*, *сято*, *свято*, *відпуст*, *опуст*, *спуст*, *кермаш*, *кирміш*, *храм*, *празник* ‘хра-

- мовый праздник'; *богоявленіє, свічки, крещеніє, щедрик, три кралі, відорці, водокрещеніє, водохрещі, ордан, бордань* и др.;
- 4) термины, связанные с чинодеяниями (названия основных молитв, суточных богослужений, крестных отцов; названия, связанные с таинствами и с обрядовыми захоронениями): *акафиц, кафист* 'акафист'; *всуношна, всіночна, всуночне, всеночная, осоношне, всеношне* 'всенощная'; *парастас, споминок* 'парастас'; *хрещеник, хресний, триманець, хресний син, фійн, філин, фін, похресник* 'крестник' и т.д. (ГОРБАЧ 2004b: 110–122).

Всю церковно-религиозную лексику А. А. Ковтун условно делит на две части: общерелигиозные и церковно-обрядовые наименования.

1. Общерелигиозные наименования:

- 1) наименования конкретных религиозно-мифологических особ и персонажей: *Бог, Господь, Саваоф, Єгова, Отець (Вітець), Владика, Владика живота мого, Всемогутній, Всемогучий, Всевишній; Ісус, Христос, Ісус Христос, Син Божий, Господь Ісус, Вседержитель Христос, Учитель, Бог-любов, месія, пророк, Спаситель, Бог, воскреслий Бог, Боголюдина, надлюдина; Святий Дух; Мати Божя, Мати Божя небесна, Пречиста Мати, Матінка Христова, Богоматір, велика Матір, Мати свята;*
- 2) наименования общих религиозно-культурных понятий: *дух, Святий Дух, душа; гріх, рай, пекло* (КОВТУН 2006: 48–49).

2. Церковно-обрядовые наименования:

- 1) наименования служителей церковно-религиозного культа и лиц, связанных с ними: *пастир, духівник, слуга Божий, угодник Божий, церковник, богомол, богомолець;*
- 2) наименования церковно-религиозных сооружений и их частей: *церква, костьол, храм, Божий дім, собор, каплиця, дзвіниця, монастир, келія, мечеть, синагога;*
- 3) наименования богослужебных реалий: *хрест, розп'яття, корогва, ікона (образ), кадило, ладан, елей, кропило, свячена (свята) вода, панікадило, дзвін; ризи (риза), ряса, підрясник, єпитрахиль, камилавка, сутана, хламида;*
- 4) наименования церковно-календарных событий: *Різдвяний піст, Різдво, Святий вечір, м'ясниці (масляниця), Водохрещі, Благовіщення, Стрітення, Великий піст, Страсна (свята) п'ятниця, Великдень (Свято свят), Вербна неділя;*

- 5) наименование богослужебных обрядовых действий: *хрещення, хрестити; сповідь, сповідати; каяття, каятися; покута, покутувати, спокутувати* (Ковтун 2006: 111).

6. ОПИСАНИЕ ЛЕКСИЧЕСКИХ ГРУПП УКРАИНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ. Каждая из классификаций религиозной лексики, представленных выше, является объединением (тематическим полем, лексическим полем, терминологическим полем), состоящим из более мелких единиц: лексических групп, микрогрупп, микротерминогрупп и т.д. Поэтому отдельного внимания заслуживают работы, посвященные описанию конкретных лексических групп, тематических групп, полей и т.п. При этом исследуются не только парадигматические объединения имен нарицательных, но и имен собственных. Представим некоторые из этих работ. Работы анализируются в хронологическом порядке.

Одной из первых работ, появившихся в украинской теолингвистике в конце XX столетия, является диссертационное исследование С. В. Библи, посвященное исследованию состава, источников и путей формирования украинской церковной терминологии на материале тематической терминологической группы «названия церковных чинов и должностей». Названная терминологическая группа подразделяется на две подгруппы, каждая из которых состоит из нескольких тематических микротерминогрупп (1997).

1. Термины для обозначения церковных чинов и церковно-административных должностей священнослужителей белого духовенства:

- 1) тематическая микротерминогруппа для обозначения общих названий *служителей культа и мирян: церковенство, духовенство, клір, причет, мирянин, вірний, приход, парафія, паства;*
- 2) тематическая микротерминогруппа для обозначения церковнослужителей: *паламар, паламарка, читець, співець, дзвонар, псаломник, псаломщик, регент, свічконос, проскурниця, проскурник;*
- 3) тематическая микротерминогруппа для обозначения священнослужителей:
 - а. тематическая микротерминогруппа для обозначения степеней дьяконства: *диякон, дяк, архідиякон, іподиякон, протодиякон, ієродиякон, диякониса;*
 - б. тематическая микротерминогруппа для обозначения степеней священства: *вікарій, декан, пастор, канонік, кюре, капелан, священник, парох, піп, батюшка, отець, панотець, ієрей, пресвітер, протопресвітер, протоієрей, протопоп, батюшка, отець, панотець;*

- в. тематическая микротерминогруппа для обозначения степеней и титулов епископства: *економ і великий економ, скевофілак і великий скевофілак, хартофілак і великий хартофілак, єпископ, вікарний єпископ, ординарний єпископ, єпархіальний єпископ, католицький єпископ, титулярний єпископ, архієпископ, митрополит, папа, патріарх, архієрей, владика, вікарій, єпарх, екзарх, кардинал;*
- 4) тематическая микротерминогруппа для обозначения церковных сановников архиерейского управления: *економ, сакеларій, скевофулак, хартофулак, сакеллій, протекдик, логофет, протосинкел.*
2. Термины для обозначения лиц черного духовенства:
- 1) тематическая микротерминогруппа для обозначения общин названий монашества: *братство, братія, чернецтво, монашество, іночество, монах (монахиня), чернець (черниця), чорноризець, інок, калугер;*
- 2) тематическая микротерминогруппа для обозначения степеней монашества: *послушник, рясофор, рясофорний монах, схимник (схимниця), малосхимник (малосхимниця), великосхимник (великосхимниця);*
- 3) тематическая микротерминогруппа для обозначения монашеских административных должностей: *абат, архімандрит, ігумен, келар, настоятель, намісник, уставник* (Бібла 1997: 34–188).

Аналізу лексико-семантичної групи «названия религиозных сооружений и их частей» посвящено исследование Н. В. Поддубной (2000).

Как отмечает исследовательница, ЛСГ «названия религиозных сооружений и их частей» состоит из двух семантических подгрупп: «христианские религиозные сооружения» и «нехристианские религиозные сооружения» (Поддубна 2000: 62–63). Это позволяет нам сделать вывод о том, что структура анализируемой ЛСГ выглядит следующим образом:

1. Названия христианских религиозных сооружений;
- 1) названия христианских построек-предтеч: *скінія, катакомби, крипта, кубікула, базилика;*
- 2) названия православных религиозных сооружений: *церква, церков, церківця, церковка, церковия, церковия, церквичка, церквця, храм, храмина, храмinka, іклісія, приділ, дім Божий, дім Бога, святий дім, Господній дім, дім віри, дім хліба;*
- 3) названия католических и протестантских религиозных сооружений: *костел (костьол); молитовний дім; дома молитви, збори;*

- 4) названия центральных христианских религиозных сооружений: *собор, катедрa (кафедра), кафедральный собор, католикон, кафедрал*;
 - 5) названия христианских религиозных сооружений без алтаря: *каплиця, капличка, капела, дзвіниця (дзвониця, звониця), дзвіничка, молитовня, молитовниця, молельня, часовня, кампаніла, мартирій*;
 - 6) названия христианских монастырей: *монастир (монастир), мнишниця, мандра (мудра), обитель, обитальниця, кляштор, скит, пустинь, лавра*;
 - 7) названия частей христианского храма;
 - а. названия восточной части храма: *вівтар (санктуарій); олтар, олтар, вівтар, хор; іконостас, дияконіон, протезис, пастофорій; захристія (сакристія, закристія)* запозичена з латини, назви *дияконник, паламарня, паламарка*;
 - б. названия центральной части храма: *корабель (нава, неф, ораторія, ораторюм)*;
 - в. названия западной части христианского храма: *притвор, нартекс, вестибюлюм, атріум, пронаос, трапеца, пруст, паперть, портікус, передсінок, передхрам'я, бабинець, бабник, жіношник, челідинець, прицерква, дівошник, жішник*.
 - 8) названия помещений-жилищ священников и монахов: *попівщина, попівство, плебанія (клебанія), фара, приходство, балган, резиденція, пробовство, пасторат, келія, келиця, кельця (келеця), келійка (келенька), келієчка, молчальниця, а також складені назви попова хата, громадська (парихарна, парохіяльна) хата, батющиний двір*.
2. Названия религиозных сооружений нехристианских религий:
- 1) названия священных мест язычников: *капище, кап, капищниця, требище, мольбище, молебник, церквище, фанум, фан, коптина (котинь), святиня, святище, святилище, вівтар (олтар, алатир, алтар), кумирня, ідолниця, жертвище, жертівник, жертвенник, кумирниця, кумирище, чтилище, живець, п'ятниця, святіс, святило*.
 - 2) названия религиозных сооружений восточных религий (иудаизма, мусульманства и буддизма): *синагога, соборище, сонмище, мечеть (мечет), мінарет, мізгит (мізгат, мезгит, мізгить), ропать (ропата, ропота), теке, худжра, ханджамі, тюрбе, міхраб, мінбар, пагода, кенаса, гурдвар, хонден, хайден, дзіндзя, девагріха, ступа, чайтъя, дзінгудзі, кондо, кодо* (Піддубна 2000: 57–170).

Предметно-тематическую группу названий богослужебных предметов исследовала Н. В. Пуряева. Названная группа была выделена на основе логического членения церковно-обрядового комплекса на понятийные области, объединенные вокруг категорий *лицо, место, предмет, действие, время*.

Дальнейшее ономаσιологическое членение понятийно-тематической группы позволило автору разделить ее на три тематические группы терминов, у каждой из которых прослеживаются признаки лексико-семантического объединения:

- 1) названия одежд духовенства;
- 2) названия богослужебных вещей и посуды;
- 3) названия богослужебных книг (Пуряева 2001а: 21).

Ю. И. Браилко на основании классификации имен собственных, предложенных в словаре Н. В. Подольской (1988: 16), построила классификацию конфессионально маркированных собственных имен, функционирующих в поэтических текстах 60 – 80-х годов XX века:

I. Реалонимы:

1. Антропонимы: *Дем'ян, еромонах Сильвестр, Митрополит Іларіон, монах Дунс Скотт, о. Павло Людкович, отець Роман, отець Самуїл.*
2. Топонимы:
 - а) хоронимы: *Іудея (Юдея), Моава;*
 - б) ойконимы: *Вави(і)лон, Ві(и)флєсм, Гоморра (Гомора), Содом;*
 - в) гидронимы: *Іордан (Йордан(ь)), озеро Генісаретське, Червоне море;*
 - г) оронимы: *Арарат, Афон, Голгоф(т)а, Си(і)най;*
 - г) дримонимы: *Гефсиманський сад;*
 - д) эклезиионимы: *скит Манявський, собор Святої Покрови (Свята Покрова), собор Юра (Юр), Соловецкий монастыр, Софійська дзвіниця.*
3. Эортонимы: *Благовіщення, Великий піст, Великдень, Вербна, Водохрєстя (Водохрєща, Хрєщення), Вознесіння, головосік, петрівка.*
4. Библионимы: *Апокаліпсис, Апостол, Біблія, “Богородице Діво”, Екклєзіаст, Євангеліє, Євангеліє від Матфея (Марка, Луки, Іоанна), житіє святих (Житіє), “Іже херувими”, Книга Буття, нагі(о)рня проповідь.*
5. Артионимы: *Чудотворний Спас.*

6. Агионимы: *Георгій-Побідоносець (Георгій Переможець), святий Юр(ій) (св. Юр (Юр), Юрій, Змісборець), Ілля-пророк (Ілля), Іоанн, Іоанн Богослов, Ісая (Ісайя), Предтеча, свята Катерина, св. Магдалина (Магдали(і)на), святий Миколай, святий Михайло (Михайло-покровитель).*

II. Мифонимы:

1. Теонимы: *Бог, Бог-Отець, Бог-Саваоф, Вітець, Владика, Всевишній, всевишній Судія, Всеєдиний, Господь, Господь Бог, Господь всевишній.*
2. Мифоперсонимы: *архангел Гавриїл, архангел (архістратиг) Михаїл, Антихрист, Асмодей.*
3. Мифоантропонимы: *Авель, Авраам, Адам, Єва, Іов, Ірод, Іуда (Юда), Іскаріота, Каїн.*
4. Мифохрононимы: *Друге пришествя, пришествя Христа (пришествя), потоп, ісход, Страшний суд (Суд страшний).*
5. Мифотопонимы: *Едем, пекло, рай, чистилище, небесне царство, Господнє царство, царство Боже, Вави(і)лонська вежа.*
6. Мифохрематоимы: *Ної(є)в(ий) Ковчег (Ковчег) (БРАЇЛКО 2005: 44–47).*

Содержательным и интересным представляется нам исследование лексико-семантической группы «названия богослужений, обрядов, священнодействий, их разновидностей и частей (русск.) /названия богослужінь, обрядів, священнодій, їхніх різновидів та частин (укр.)», выполненное Ю. В. Осинчуком. Анализируемую лексическую группу автор подразделяет на следующие микрогруппы:

- 1) общие названия богослужений: *відправа, літургісати, набоженство, правити, служба, служити;*
- 2) названия суточных богослужений: *вечірня, повечер'я, полудношниця, утренья, перший час, третій час, шостий час, дев'ятий час, Літургія, Служба Божа;*
- 3) названия частных богослужений: *акафист, дев'ятини, молебень, панахида, парастас, похорон, сороковини;*
- 4) названия церковных таинств: *Вінчання, Євхаристія, Єлеопомазання, Миропомазання, Сповідь, Хрещення;*
- 5) названия составных элементов богослужений и таинств: *анафора, Літургія вірних, Літургія оголошених, оголошення, освячення Святих Дарів, поліелей, проскомидія;*

- 6) названія обрядов: *введення, возведення, мироваріння, мирування, освячення, відпущення гріхів, вхід, розрішення, рукопокладання*;
- 7) названія священнодійств: *вінчання, кадіння, обітниця, поминання, постриження, роздроблення святого Агнца*;
- 8) названія литургических жестов: *благословення, головопреклоніння, колінопреклоніння, піднесення рук, поклін*;
- 9) названія молитв, молитвенных формул и литургических возгласов: *відпуст, дияконства, ектенія, мирствування, прохання, слова встановлення* (Осинчук 2008: 49–50).

Безусловно, ни одна из предложенных классификаций и ни одно из описаний отдельных лексических групп религиозной лексики нельзя считать совершенными, поскольку все они выполнены для достижения исследователями определенных целей. Однако эти классификации и описания ценны, прежде всего, потому, что все они содержат богатый лексический материал и построены с учетом тех или иных критериев, необходимых для описания лексики. Думается, что систематизация этих критериев может служить основанием для построения универсальной классификации украинской религиозной лексики.

Подводя итоги проделанной работы, хотим отметить, что исследование религиозной лексики является одним из перспективных направлений украинской теолингвистики. К числу целей, которые могут быть реализованы в перспективе можно отнести следующие.

Составление и постоянное пополнение списка (корпуса) религиозной лексики. При этом в список должны включаться по возможности слова различных частей речи и имена собственные.

Систематизация критериев классификации религиозной лексики и построение более полной классификации религиозной лексики.

Включение в классификации не только христианской лексики, но и лексики, имеющей отношение к другим религиям, их конфессиям, течениям и направлениям.

Создание алфавитных и тематических (идеографических) словарей украинской религиозной лексики.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- БІБЛА, Світлана. *Склад, джерела і шляхи формування української церковної термінології (названія церковних чинів і посад)*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; НАН України, Інститут української мови. Київ, 1997.
- БЛЕНКО, Тетяна. *Феномен слова в християнській культурі України*. Дрогобич: Вимір, 1993.

- Бочарова, Ирина. *Лексико-семантичні та граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 1999.
- Браїлко, Юлія. *Конфесійна лексика у творчості українських поетів 60–80-х років ХХ століття (семантико-стилістичний аспект)*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2005
- Вільчинська, Тетяна. *Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові ХVІІ–ХVІІІ*. Тернопіль: Джура, 2008.
- Войтів, Ганна. *Називання одягу в пам'ятках української мови ХІV–ХVІІІ ст.*: Автореф. дис. канд. філол. наук: 10.02.01; НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича. Львів, 1995.
- Гадомский, Александр. Семантико-прагматические проблемы теолингвистики. *Науковий вісник Луганського національного педагогічного університету* 12 (80) (2004a): 33–38.
- Гадомский, Александр. К проблеме определения теолингвистики. *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского* 17 (56)/1 (2004b): 63–69.
- Гадомский, Александр. Теолингвистика: история вопроса. *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского* 18 (57)/1 (2005): 16–26.
- Гадомский, Александр. К вопросу о единицах теолингвистики. *Восточнославянская филология* 11/1 (2006a): 11–20.
- Гадомский, Александр. Некоторые направления исследований теолингвистики. *Наукові записки Луганського національного педагогічного університету* 7 (2006b): 24–41.
- Гадомский, Александр. Религиозный язык или стиль: попытка систематизации терминологии теолингвистики. *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского* 19 (58)/2 (2006c): 186–193.
- Гадомский, Александр. Русско-польская терминология теолингвистики. *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского* 19 (58)/1 (2006d): 147–157.
- Гадомский, Александр. Проблемы изучения религиозного стиля в украинской теолингвистике. *Стил* 11 (2012): 125–140.
- Гадомский, Александр, Галина Гадомская. К вопросу о теолингвистических исследованиях в украинском языкознании. J. Mędelska, E. Titarenko (red.). *Dialog kultur. Języki wschodniosłowiańskie w kontakcie z polszczyzną i innymi językami europejskimi*. Bydgoszcz: UKW, 2013.
- Горбач, Олекса. З історії української церковно-музичної термінології. О. Горбач (ред.). *Статті до 1000-ліття християнізації Русі – України*. Б. м., 1991a, 3–37.
- Горбач, Олекса. Українська народна релігійно-християнська термінологія й лексика. О. Горбач (ред.). *Статті до 1000-ліття християнізації Русі – України*. Б. м., 1991b, 99–146.
- Горбач, Олекса. З історії української церковно-музичної термінології. Б. Рицар, Р. Миккульчук (ред.). *Термінографічна серія*, 2004a, 58–78.
- Горбач, Олекса. Українська народна релігійно-християнська термінологія й лексика. Б. Рицар, Р. Миккульчук (ред.). *Термінографічна серія*, 2004b, 79–131.

- ГРИМАЛОВСЬКИЙ, Ігор. *Мова української духовної поезії XVIII – початку XIX століття*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича. Чернівці, 2006.
- ГРИЦАК, Євген. Вплив церкви й релігії на українську мову (Студія з ділянки української лексикографії). *II Międzynarodowy zjazd slawistów (Filologów słowiańskich) I/I* (1934): 34–38.
- ГРИЦАК, Євген. Народна Великодня термінологія. *Рідна мова* 2 (1934): 41–48.
- ДОНЧИК, Віталій (ред.). *Історія української літератури XX ст.: У 2 кн.* Київ: Либідь, 1998.
- ДЭЖЕ, Ласло. *Украинская лексика середины XVI века: Няговские поучения. (Словарь и анализ)*. Дебрецен, 1985.
- КОВАЛІВ, Пантелеймон. *Лексичний фонд літературної мови Київського періоду X–XIV ст. – Т. 2.: Запозичення*. Нью-Йорк, 1964.
- КОВТУН, Альбіна. *Інноваційні процеси в українській церковно-релігійній лексиці (на матеріалі художньої прози XX ст.)*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича. Чернівці, 2006.
- КОНЧАРЕВИЇ, Ксенија, Уместо поговора: Перспективе српске теолінгвистике. А. К. Гадомски, К. Кончаревић (ур.). *Теолінгвистика: међународни тематски зборник радова*. Београд: Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, 2012, 482–495.
- ЛЕСІВ, Михайло. Церковнослов'янськи в сучасній українській літературній мові. *Греко-католицький церковний календар*. Варшава, 1988, 83–89.
- ЛИЧУК, Марія. Релігійна лексика – структурний компонент фразеологізованих речень. *Біблія і культура*. Чернівці: Рута, 2000, 163–165.
- НИМЧУК, Василь. Лексика пам'яток XI–XIII ст. як свідчення народної основи давньоруської літературної мови. *Жанри і стилі в історії української літературної мови* (1989): 5–56.
- НИМЧУК, Василь. *Давньоруська спадщина в лексиці української мови*. Київ: Наук. думка, 1992.
- НИМЧУК, Василь. Українська мова – священна мова: Уцерковлення української мови. *Людина і світ* 11–12 (1993): 26–31.
- ОГІЄНКО, Іван (Іларіон). *Церковний словничок*. Холм, 1943.
- ОГІЄНКО Іван (Іларіон). *Етимологічно-семантичний словник української мови: В 3 т.* Вінніпег, Т.1. – 1979; Т.2. – 1982; Т.3. – 1988.
- ОГІЄНКО Іван (Іларіон). *Дохристиянські вірування українського народу*. Київ: Обереги, 1994.
- ОСИНЧУК, Юрій. *Історія богослужбово-обрядової лексики української мови*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Інститут української мови НАН України. Київ, 2008.
- ОСИНЧУК, Юрій. *Історія української богослужбово-обрядової лексики*. Київ: Інститут української мови НАН України, 2009.
- ПАВЛОВА І. Лексика конфесійного стилю. *Дивослово* 1 (2001): 18–24.
- ПЕТРОВИЧ, Михайло. Літургійні терміни у «Релігієзнавчому словнику» (Богословсько-термінологічний коментар). *Християнство й українська мова*: Матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. Львів: Вид-во Львів. Богосл. Академії, 2000, 35–49.
- ПІДДУБНА, Наталія. Семантичні зміни дохристиянських назв релігійних споруд у сучасній українській мові. *Християнство й українська мова*: Матеріали наукової

- конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. Львів: Вид-во Львів. Богосл. Академії, 2000, 238–244.
- Піддубна, Наталія. *Формування номенклатури назв релігійних споруд в українській мові*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Харківський держ. педагогічний ун-т ім. Г. С. Сковороди. Харків, 2000.
- Подольская, Наталья. *Словарь русской ономастической терминологии*. Москва: Наука, 1988.
- Постовалова, Валентина. *Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления*. «Magister Dixit» №4/12 (2012) <<http://md.islu.ru/>> 14.03.2012.
- Пуряєва, Наталія. *Формування української церковно-обрядової термінології (назви богослужбових предметів)*: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01; Інститут української мови НАН України. Київ, 2001а.
- Пуряєва, Наталія. *Словник церковно-обрядової термінології*. Львів: Свічадо, 2001б.
- Рудницький, Ярослав. Семантика «хреста» й «хрещення». *Науковий конгрес у 1000-ліття Хрещення Русі-України*. Мюнхен, 1988–1989, 577–587.
- Русанівський Віталій (ред.). *Історія української мови: Лексика і фразеологія* Київ: Наукова думка, 1983.
- Скаб, Марія. Богословська термінологія у «Словнику української мови». *Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій*. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Львів, 1998, 178–184.
- СУЧАСНА УКРАЇНЬСЬКА БОГОСЛОВСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ: ВІД ІСТОРИЧНИХ ТРАДИЦІЙ ДО НОВИХ КОНЦЕПЦІЙ*. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Львів, 1998.
- Тараненко, Олександр. *Полісемічний паралелізм і явище семантичної аналогії*. Київ: Наукова думка, 1980.
- Тараненко, Александр. *Языковая семантика в ее динамических аспектах (основные семантические процессы)*. Киев: Наукова думка, 1989.
- Трофимук, Мирослав. Деякі правописні питання з досвіду укладання латинсько-українського словника. *Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій*: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Львів, 1998, 305–312.
- Федик, Ольга. Духовні номінації та їх правопис. *Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій*: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Львів, 1998, 287–293.
- ХРИСТІЯНСТВО Й УКРАЇНЬСЬКА МОВА*: Матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. Львів: Вид-во Львів. Богосл. Академії, 2000.
- Худащ, Михайло. *Лексика українських ділових документів кінця XVI – початку XVII ст. (на матеріалах Львівського Ставропігійського братства)*. Київ: Вид-во АН УРСР, 1961.
- Черненко, Ирина. Лексико-семантичні групи церковно-релігійних термінів у «Російсько-українському словнику наукової термінології». *Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій*: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Львів, 1998, 280–286.
- Шевченко, Валентина. *Словник-довідник з релігієзнавства*. Київ: Наукова думка, 2004.
- Юрковський, Маріан. Староукраїнська сакральна термінологія. *Варшавські українознавчі записки I* (1989): 74–84.

GADOMSKI, Aleksander. Lingwistyczne rozwiązanie problemu „język a religia” jako jeden ze sposobów współdziałania kultury wysokiej i niskiej. В. Myrdzik, M. Karwatowska (red.). *Relacje między kulturą wysoką a popularną w literaturze, języku i edukacji*. Lublin: UMCS, 2005, 85–95.

Александар Казимирович Гадоумски
Галина Петровна Гадоумска

ПРОУЧАВАЊЕ ЛЕКСИКЕ ИЗ РЕЛИГИЈСКЕ СФЕРЕ У УКРАЈИНСКОЈ
ТЕОЛИНГВИСТИЦИ XX–XXI В.

Резиме

У чланку је изложен приказ досадашњих истраживања лексике из религијске сфере у украјинској теолингвистици. У том оквиру понуђени су опис и анализа терминологије која се у украјинској средини користи за означавање овог сегмента вокабулара; описане су етапе формирања и основни правци истраживања лексике из религијске сфере, а предочене су и класификације и анализа појединих лексичких (тематских) група (поља).

Иако *теолингвистика* до данас није издвојена у посебну област украјинске лингвистике, истраживања у овој области присутна су још од тридесетих година XX века. Зато, користећи овај термин, аутори имају у виду теолингвистичка истраживања која су вршена и данас се врше на материјалу украјинског језика, како у Украјини, тако и у иностранству.

Испитивање лексике из религијске сфере представља један од перспективних праваца истраживања украјинске теолингвистике. Међу циљеве који се у овом домену могу реализовати у перспективи убрајају се следећи: 1. састављање и перманентно допуњавање списка (корпуса) лексике из религијске сфере (при томе, у списак треба укључивати, колико је год то могуће, лексеме које припадају различитим врстама речи, као и властита имена); 2. систематизација критеријума класификовања лексике из религијске сфере и конструисање потпуније класификације ове лексике; 3. укључивање у класификације не само хришћанске лексике него и лексике везане за друге религије, конфесије, верске покрете и правце; 4. стварање азбучних и тематских (идеографских) речника украјинске лексике из религијске сфере, и низ других.

Александр Казимирович Гадоумский
Кафедра русског славјанског и општег језыкознанија
Тавричког националног универзитета им. В. И. Вернадског
Кафедра украинској филологији Крјмског инженерно-педагогичког универзитета
Симферопол, Крјм, Украина
akazsimf@mail.ru

Галина Петровна Гадоумская
Кафедра русског језыка Крјмског государственног медицинског универзитета им.
С. И. Георгиевског
Симферопол, Крјм, Украина
halinapl@mail.ru

Рајна Драгићевић

КОНЦЕПТ БОГА У СРПСКИМ НАРОДНИМ ПОСЛОВИЦАМА

Именица *Бог* представља најфреквентнију именицу у српском паремиолошком фонду. У овом раду анализира се концепт бог на материјалу српских народних пословица Вука Стефановића Караџића. Реконструишу се фрагменти националне слике света у вези са односом између човека и Бога. Закључци се доносе на основу значења пословица које садрже именицу *Бог* или придев *божји*, али и на основу најфреквентнијих глагола који се појављују у тим пословицама, најчешћих именичких појмова који се доводе у везу са Богом и листе глагола у облику императива којима се човек обраћа Богу.

Кључне речи: концепт Бога, пословице, лингвокултурологија, фреквенција именица, језичка слика света, српски језик.

1. Од краја 20. века, у лингвистици влада антропоцентричка парадигма (Драгићевић 2010: 7). Интересовања се, по речима В. А. Маслове (2007³: 6), премештају са објекта на субјекат, тј. са језичких јединица на човека – анализира се човек у језику и језик у човеку. Ова парадигма је у лингвистику унела нове циљеве истраживања, нове методе и кључне појмове. У оквиру ове парадигме развија се неколико нових наука, међу којима важно место заузима лингвокултурологија. Како запажа К. Кончаревић (2011: 57), „формула *језик + култура* сада се замењује принципијелно другачијом стратегијом, чија је формула: *култура њосредсџвом језика, језик њосредсџвом културе*”.

Општи назив за језичку јединицу која представља предмет истраживања лингвокултурологије јесте *лингвокултурема*. Она представља јединицу описа везе између језика и културе (Брагина и др. 2008: 19). Лингвокултурема се може испољити у виду лексеме, синтагме, реченице или текста. Предмет истраживања могу бити различити типови лингвокултурема, као што су *културолошки концепџи*, *џреџеденџна имена*, *џреџеденџни искази*, *џреџеденџни џтексџови* итд.

Материјал за ово истраживање представљају српске народне пословице В. С. Караџића, као тип преџедентних исказа у српској култури. Најављујуџи скори излазак из штампе својих *Народних џословица*, Вук

Караџић се, октобра 1833. године, својим читаоцима и претплатницима обратио овим речима: „Не само што се у народним пословицама налази превелика мудрост и наука за људски живот на овоме свету, него оне показују и народни разум и карактер, а многе ударају и у народне обичаје” (Пантић 1987: 355). У сличном духу размишља и Ј. Јовановић (2006: 8–9) у предговору своје књиге о пословицама: „Мишљење се, по ономе што о њему наука зна, углавном реализује у већ готовим обрасцима. Те обрасце ми учимо најпре од родитеља и најуже породице, а затим из свакодневног живота, у школи, из прочитаних књига итд. Квалитет мисли очигледно зависи од вредности сакупљеног искуства – практичног и симболичног, дакле пре свега вербалног. Ако је тако, а јесте тако, онда традиционално искуство – поготову оно које је похрањено у народној мудрости – има велики значај у одгоју нових генерација, као и у животу уопште. Народне пословице су врхунски слој тога народног блага”.

Пословице чине фрагмент језичке слике света, која представља „интерпретацију а не одраз, субјективни портрет а не фотографију реалних предмета. Ова интерпретација је резултат субјективне перцепције и концептуализације стварности од стране говорника датог језика; она, дакле, има изразито субјективан, антропоцентричан карактер, али је истовремено и интересубјективна у смислу да постаје друштвено прихваћена и да спаја људе” (Бартмињски 2011: 46). Фразеологизми и пословице садрже трагове националне културе. Према В. А. Масловој (2007³: 82), културна информација чува се у унутрашњој форми ових јединица и даје им културно-национални колорит. Главни задатак истраживача јесте да допре до културно-националне конотације коју садрже ове језичке јединице.

2. Да би се разумео „народни разум и карактер” који је, по Вуковим речима, садржан у народним пословицама, да би се спознали у пословицама скривени већ готови обрасци мишљења говорника српског језика о којима пише Ј. Јовановић, да би се истражила културна информација и културно-национални колорит, о чему пише В. А. Маслова, треба, по нашој оцени, поћи од одговора на питање о чему се то говори у народним пословицама, које то појаве изазивају пажњу народа, којим се то константама стално враћамо кроз векове, памтећи народне пословице и руководећи се њиховим порукама.

Одговор на ова нејезичка питања крије се у језику пословица – пре свега у лексици. Посебну пажњу треба посветити оним лексемама (нарочито именицама) које се често понављају, јер лексеме које имају високу фреквенцију вероватно означавају фундаменталне појмове у култури српског народа. По свом значају, фреквенцијски речник лексема употребљених у пословицама не може се изједначити, па ни пореди-

ти, са фреквенцијским речником неког књижевно-уметничког дела, јер фреквенција лексема у књижевном делу зависи од теме дела и бројних субјективних одлика његовог аутора, док би фреквенцијски речник пословица, које су спонтано настајале и које имају бројне неименоване, народне ауторе, представљао основу за реконструкцију језичке слике света говорника српског језика. Омогућио би да се лако препознају прекупације, интересовања, начин живота, систем вредности говорника српског језика. Високофреквентне лексеме у фреквенцијском речнику *Српских народних пословица* представљале би именовања за кључне културолошке концепте, схваћене као „појмови који представљају одраз фрагмента националне слике света који се изражава кроз лексему” (Брагина и др. 2008: 86). Овакав речник представљао би својеврстан *коңейтшваријум* (тј. речник концепата, према Брагиној и др. 2008: 88) српске традиционалне културе, који одражава српску националну *коңейтшосферу*, а најфреквентније лексеме представљале би кандидате за кључне концепте или *коңстантше*. Овај термин користи се за концепте који дуго постоје у некој култури (БРАГИНА и др. 2008: 87).

2.1. Имајући све ово у виду, задали смо Софији Милићевић, студенткињи мастер-студија Катедре за српски језик Филолошког факултета у Београду, да као задатак свог мастер-рада направи фреквенцијски речник именица *Српских народних пословица* Вука Стефановића Караџића. Технички део овог посла прошао је кроз више фаза – од уношења свих речи из пословица у одговарајуће табеле, преко одвајања именица и њиховог пребацивања у основни облик, до употребе одговарајућег компјутерског програма којим су именице пребројане. Испоставило се да је далеко најфреквентнија именица у *Српским народним пословицама* лексема *Бог*. Ова лексема се појављује у 303 народне пословице. На другом месту је лексема *чоек* (144), која је, како се види, дупло мање фреквентна, а затим следе: *око* (143), *џас* (122), *глава* (120), *кућа* (111), *вода* (92), *рука* (79), *жена* (77), *коњ* (73) итд. Ова листа заслужује да буде предмет посебног истраживања, а овом приликом констатоваћемо само чињеницу да се на листи налазе лексеме за делове тела, чланове породице, биљке, животиње и друге појаве у човековом окружењу и најближем физичком и духовном искуству. До сада су систематски обрађене само пословице у којима се говори о члановима породице (СТЕФАНОВИЋ 2012), док остале тематске групе тек треба истражити.

2.2. Веома инспиративан извор за истраживање језичке слике света помоћу пословица представља и књига Ј. Јовановић (2006), посебно њен други том, у којем је дат рашчлањен списак пословица по тематским циклусима. Основом за рашчлањавање ауторки је послужило лексички састав пословица, пре свега фонд именичких речи. Већ сâм садржај књиге, тј. тематске целине по којима су пословице распоређе-

не, представља основу за реконструкцију језичке слике света говорника српског језика, јер је распоред тематских целина у овој књизи условљен садржајем пословица. Материјал је подељен у 4 дела. Први је насловљен *Антропоолошка сфера*, други – *Биолошка сфера*, трећи – *Сфера неживих ствари*, и четврти – *Релације, особине, радње* (дакле, сфера апстрактних појмова). Ови делови су, затим, даље сегментирани, па се на основу њихових назива, читалац лако информира о томе да се садржај пословица односи на човека, његове телесне и карактерне особине, на породицу, родбину, сродничке односе, на духовни живот човека, Бога и цркву, затим на кућу, покућство, домаће животиње, занимања, природу, биљни свет. Ј. Јовановић (2006: 19) примећује: „Појмови који су човеку најчешће на уму, најчешће су и на језику. Најфреквентније речи његовог паремиолошког фонда носиоци су заветних порука једног колектива”.

3. Предмет овог истраживања представља покушај систематизације података које пружају Вукове пословице о Богу као културолошком концепту. Чињеница да је лексема *Бог* најфреквентнија именица у пословицама сведочи о важности и базичности овог појма у култури говорника српског језика.¹ Грађу за истраживање чине 303 пословице које садрже именицу *Бог*, око 100 пословица са придевом *божји*, 2 пословице са именицом *Христ*, 6 – са придевом *Христов*, 2 – са именицом *хришћанин* и 3 пословице које садрже придев *хришћански*.

3.1. КАКО СЕ БОГ МАТЕРИАЛИЗУЈЕ? Један од основних принципа концептуализације, на којој се заснива когнитивна лингвистика, заснован је на немоћи човековог сазнајног механизма да апстракције непосредно појми и на стратегији да их због тога ментално предочава као конкретне. Те конкретизације приближавају и неминовно поједностављују суштину апстрактних појава и чине их приступачнијим за поимање. Језик пружа погодан материјал за реконструкцију тих конкретизација, а тим поступком се реконструишу и сегменти наивне слике света. Добро је познато да је човек склон антропоцентричном виђењу света и да је многе појаве неприступачне непосредном разумевању приближавао себи тако што их је персонификовао. У том духу, Бог се у народним пословицама не приказује као апстрактни свепрожимући принцип уређења света, већ се концептуализује као човек.

¹ Посебан значај и инспиративни потенцијал лежи у чињеници да су баш *Бог* и *човек* две најфреквентније именице у *Српским народним пословицама* В. Карачића. Најбројнија је именица *Бог*, али прецизности ради, треба рећи да ако се узму у обзир и све пословице у којима се заменицама упућује на човека, постаје јасно да је, ипак, *човек* у центру пажње народних стваралаца. Овај податак, међутим, не мења чињеницу да су *Бог* и *човек* или *човек* и *Бог* (без обзира на редослед) у сталном, нераскидивом саодносу у животу српског народа и његовом поимању света.

Иако је значење пословица којима ћемо то показати метафоричко, задржаћемо се на тренутак на њиховој површинској, буквалној интерпретацији, којом се јасно открива физичка слика Бога у народној свести. Бог има људске делове тела (*Једина руку Божија! Теби из усџа Богу у уши! Из твојих усџа у Божије уши. Бог је најпре себе браду осџавио*), као и неке од људских способности и особина (вид, слух, говор, плач итд): *Бог говори: Помози се сам, џомоћи ћу џи и ја. Бог чуо, а џаво не чуо. Не чуј, Боже, на зло! Не слушај, Боже, шџо џас лаје. Није ли џо Богу џлакаџи? Бог, као и човек, брине, чува, помаже, опрашта, угађа, допушта, али и забрањује, грди, кажњава (Бог се брине о сиротџима. Грди, Боже, имаш и кога! Док се чоек чува, и Бог га чува. И Бог ће нам оџросџиџи. Ко ради, Бог не брани. Ни Бог не може сваком да угоди. Свега је мање до воље Божије. С главе Бог џомаже. Чувај се онога кога је Бог наказио).*

Иако је Бог човеколик, у народној традицији он ипак није човек. Да би то разумео, народ осликава разлику између Бога и човека опет полазећи од себе. Бог је човеколик, али је људима невидљив (*Људи Бога не виде, него (га) џо џрилицџ налазе*). Бог, као и човек, мора имати неко станиште, а пошто Бог није човек, он не живи на земљи, већ на небу, одакле све види и управља светом (*Бог на небу а цар на земљи. Бог високо а цар далеко. Тако ми Богова дома*). Човек спава, а и Бог се одмерава по тој особини (*Бог не сџава*).

Човек се стално пореди са Богом, али, чак и ако се таква паралела може повући, она је у пословицама исказана у форми која показује свест да човек није раван Богу (*Мајку и Бог има. И чоек чини шџо хоће, а камоли Бог*).

Делови тела Бога, као и његове особине, имају дубок симболички значај. Д. Мршевић-Радовић (2008: 167–188) пажњу посвећује симболици божје руке и запажа да божја рука представља симбол заштите а да њен положај – испружен или савијен у шаџи одређује врсту конотације у вези са могућим аспектима заштите.² Симболику божјег уха ауторка илуструје навођењем примера: „Пригни к мени ухо своје, похитај, помози ми” (Псал. 31), у којем се пригињањем Бога, односно божјег уха, тражи помоћ, утеха, заштита. Божје уши и очи су свевидеће.

Бог се, дакле, приказује као човеколико биће, али сви делови његовог, наизглед, људског тела и све његове, наизглед, људске особине

² Д. Мршевић-Радовић (2008: 175), истини за вољу, запажа да „у српској фразеологији готово нема народних израза у којима би божја рука као телесни орган била симбол заштите, али се ови симболи потврђују у библијском тексту и књишкој фразеологији”.

надилазе човека и у народној свести, као и у језику, имају дубљи значај и представљају симболе.

3.2. СМИСАОНИ РАСКОЛ НЕКИХ ПОСЛОВИЦА. Истраживачи паремиолошког фонда руског, српског и других језика (исп. нпр. Телия 1996; Јовановић 2006; Стефановић 2012) запажају смисаони раскол неких пословица. М. Стефановић (2012: 24) наводи као пример пословице у којима се истиче двострук однос према деци и према брату: *Браћи није мала ријеч*, али *Ако злојвора немаш, мајка ти га је родила*. Или: *Деца су Божји благослов*, али *Дјеца су невјерна дружина*. Да ово није карактеристично само за српски језик, М. Стефановић (2012: 47) показује наводећи две руске пословице са контрадикторним ставом према крађи: *осуђујући – Лучше по миру собирать, чем чужое брать*, али и одобравајући, под одређеним околностима – *Голодный, и архиерей украдет*. Разлог за ову појаву лежи у сумњичавости народа и према непознатима и према ближњима. Тај опрез потиче из тешког живота и нагомиланог, и доброг и лошег, искуства. Ниједна вредност се не прихвата а priori као таква, већ се све оцењује и процењује (*Што чујеш, не вјеруј; што видиш, то вјеруј. Кад видим, онда ћу и вјеровати*). Једна од ретких личности која се безрезервно уважава јесте мајка (исп. Јовановић 2006: 266; Стефановић 2012).

За ово истраживање врло је инспиративан смисаони раскол неких пословица. Теоријски посматрано, поставља се питање да ли смисаони раскол пословица у вези, на пример, са братом, говори и о расцепу унутар концепта, тј. треба ли говорити да у језичкој слици света говорника српског језика постоје два концепта брата или један. Према нашој оцени, у питању је јединствен концепт, саздан од позитивно и негативно обојених фрагмената. Могуће је да позитиван и негативан афективни набој који истовременим деловањем обликују концепт омогућавају његову најобјективнију слику. Чињеница је, наиме, да је мало појава у реалности које се објективно могу вредновати као искључиво добре (пожељне, позитивне) или искључиво лоше (непожељне, негативне). У том смислу, пажњу привлачи концепт Бога у српском паремиолошком фонду. Да ли пословице указују на безрезервно уважавање божје свемоћи, свеприсутности, праведности, саосећајности или указују на одређену сумњу према свим овим божјим способностима? Да ли концепт Бога по позитивном афективном интензитету достиже концепт мајке? Покушаћемо да одговоримо на ово питање анализирајући најважније фрагменте слике о Богу у пословицама.

3.2.1. БОГ ДАЈЕ, ПОМАЖЕ, ЧУВА. Један од најчешћих глагола који се у пословицама употребљава уз именицу *Бог* јесте глагол *дајти*. Бог је несебичан, а људска егзистенција могућа је само захваљујући божјој дарежљивости: *Бог је ствари давалац. Бог дао, Бог и узео. Бог ти добро дао! Бог ти здравља дао! Живој му од Бога! Једно другому, а Бог (ће)*

свакому. Тако ми Бог ћецу намирио у свачем за шћо га молио! Хвала Богу на његову дару!

3.2.1.1. КОМЕ БОГ ПОМАЖЕ? Човек живи у сталном страху да ли ће заслужити да га Бог чује и погледа и стално се преиспитује помаже ли Бог свима или само некима. Диви се онима којима Бог помаже: *Благо ѿоме коме Бог ѿомага!* Зна да се божја наклоност стално мора заслуживати, јер он може и да одузме оно што је дао: *Бог дао, Бог и узео!* Бог је строг, али праведан. Он не оставља човека на цедилу и зато не треба очајавати ако нам ускрати неку благодет: *Бог зашвори једна врашћа, а ошвори сшочину.* Бог равномерно распоређује своје дарове по људском роду: *Бог не да једном чоeku сва добра. Ко болан није био, шћај Богу није мио. Док Бог види (у чоeka) једно (добро), не да друго.* Не треба се опустити у његовој милости, јер: *Кога Бог милује онога и кара.* Понекад се чини да Бог свима помаже: *Бог ѿомаже лежаку као и шежаку. Пјана чоeka и Бог чува. Кад Бог даје срећу он не шћшћа чији си син,* а онда човек схвата да се божја наклоност заслужује добротом, поштовањем ближњих и вредним радом: *Бог с добријем! Бе се сшарији не чују шћу Бог не ѿомаже. Бе је слога шћу је и Божшј благослов. Не гледа Бог на каљаве ноге већ на чшћо срце. По сшарини Бог ѿомага. С главе Бог ѿомаже. Ради, шћа ћу шћи и ја ѿомоћи, вели Госшодин Бог. Радишш Бог ѿомаже.* Онима које не красе поменуте врлине Бог не помаже: *Лијеном Бог не ѿомаже.*

3.2.1.2. СУМЊА У ПОМОЋ. Свестан тога да је Бог праведан и да помаже онима који то заслужују, човек му је захвалан (*Хвала Богу на његову дару*), али није увек задовољан оним што је добио. Измучен сиромаштвом и глађу, поручује: *Хвала, Боже, и на чорби, а месо ћу одсшавашш. Бог срећу дијели, а ашчшја чорбу. Бог срећу дијели, а Влахиња сурушћу.* Кроз ове пословице провејава иронија, незадовољство божјом превише апстрактном подршком и омаловажавање таквих дарова. Гладан и сиромашан, сељак чезне за материјалним, а не за духовним: *Ко има шћоља има дио Бога.* У неким пословицама народ поручује да се не треба превише уздати у Бога, већ у сопствену снагу: *Богу се моли, али к бријегу греби. Док се чоек чува, и Бог га чува. У безнаћу, сељак понекад изгуби веру у Бога и у било кога: Бог високо, а цар далеко.* Овакав став кулминира незахвалношћу и спремношћу на ценкање у вези са тим шта се Богу заузврат може дати: *Ако је и Богу, много је. Бадавад се ни Божшј гроб не чува.*

3.2.2. СВЕМОЋ БОГА. Да би се лакше снашао у свету који га окружује, да би с већим самопоуздањем доносио одлуке, да би пронашао наду у тешком животу и светло у тами, сиромашном, неуком човеку, треба вођа. Вођа мора имати велику моћ и ауторитет и човек га мора дубоко поштовати и веровати му да би се могао ослонити на њега. Такав врховни ауторитет је Бог. Њему се безрезервно верује и својевољно предаје

у руке: *Бог знаде како ваљаде. Бог зна шћа је за боље. У Божју се нико не меће. Шћо Бог даје шћо је све добро. Како Бог хоће. Шћо је од Бога, слађе од меда. Сам Бог нема госцодара. Сам је Бог без грцјеха. Бог је јак. Бог је стцари чудошворац. Свачцја је сила до времена, а Божцја до вијека. Сила је у Бога! Божцј сам и шћвој. Кад Бог неће, не могу ни сви светшц. С једнцјем Богом на стцо нешрцјашћелца! С милцм Богом све се може. Стцарцја је Божцја но царева.*

3.2.2.1. БОГ ЈЕ ИЗНАД И ИСПРЕД СВИХ И СВЕГА. Да би могао бити сведок свему, да би био свеприсутан, да би могао све да види и праведно да суди, Бог живи на небу. У тој слици, на делу је и просторна појмовна метафора по којој је све што је добро, прихватљиво, пожељно смештено горе, а оно што је лоше и непожељно налази се доле. На врху је Бог и човек га не може надвисити, може му се само више или мање приближити: *Исцод Бога нема се кућ.* Осим вертикалне хијерархизације, на делу је и хоризонтална – оно што је највредније налази се напред, на почетку, на челу, а оно што је безвредно или лоше налази се на зачељу. Бог је испред свих: *Исцред Божцје воље нцкуд нцкамо.*

3.2.2.2. ЧОВЕК НЕ МОЖЕ БЕЗ БОЖЈЕ ПОМОЩИ. Колико год да се труди, колико год да је способан, моћан и вредан, човек не може успети уколико Бог није уз њега: *И ја могу и коњ ми може, али Бог не да. И шћи можеш, и коњ шћи може, али шћи Бог не да. Кога Бог чува, онога шћушка не бцје. Кома Бог среће нцје дао ономе је ковач не може сковашћи. Шћо шћи Бог да, нцко шћи не угроби.* Иако постоји неколико пословица у којима се примећује да човек и сам себи треба да помогне да би добио помоћ од Бога (*Ко се чува и Бог га чува*), творац пословица, ипак, на крају признаје: *Залуду се чоек чува ако га Бог не ушчува.*

3.2.2.3. БОГ У БЛАГОСЛОВИМА И ЗАКЛЕТВАМА. Када је човеку нарочито стало до тога да његове речи имају тежину, да некога увери у нешто, да му нешто обећа или пожели, он се позива на Бога и тиме исказује највиши степен своје искрености, решености, одлучности. Помињањем Бога изрека се претвара у свечани чин заклињања, благосиљања, поздрава. За овакве изреке има много примера, а овде ће се навести само неки од њих.³

³ У речничком чланку за именицу *бог* у Речнику САНУ највише пажње посвећено је управо изрекама „за исказивање разних осећања у устаљеним фразама”: а) при благосиљању, када се жели добро; б) у заклињању, преклињању; в) у заклетви, уверавању; г) у братимљењу, сестримљењу; д) у надању и уздању у успех; е) у изражавању задовољства, олакшања; е) у неизвесности, сумњи; ж) на почетку казивања о великим догађајима; и) у проклињању, клетви. Нису сва ова значења потврђена народним пословицама, али указују на то колико се човек у важним моментима свога живота ослања на Бога. На почетку дефиниције број 2, која обухвата сва наведена подзначења, стоји: „с бледим основним значењем”. Можда друге лексеме у овим устаљеним изразима имају избледело значење, али лексема *Бог* га нема јер је на њој тежина говорног

Заклетве: *Тако ми заузв Христѡвијех! Тако ми мука Христѡвијех! Тако ми ове крви Христѡве! Тако ми овога ѡчаша Христѡва! Тако ми ѡправде Божје! Тако ми силе Божје! Тако ми мајке Божје! Тако ми Бог оца!*

Жеље и благослови: *С Богом ѡшао! Бог с нама де! Бог с нама и анђели Божји! Бог ѡи ѡмогао! Бог ѡи ѡошћу удржао! Бог ѡи добро дао! Бог ѡи здравље дао! Бог чуо, а ѡаво не чуо! Божјиј вазда био! Богу се молећи. Божја кућа и ваша. На Богу и на ѡеби моја ѡеца!*

3.2.2.4. СТРАХ ОД КАЗНЕ. Изрека *С Богом ѡшао* (са бројним варијантама), као и поздрав *Збогом*, указују на важну појмовну метафору у наивној слици света говорника српског језика, а она гласи: БОГ ЈЕ ПРАТИЛАЦ. Ако Бог прати човека који путује или обавља своје активности, посао ће успешно бити завршен. Ако га Бог напусти и тако га натера да се сам сналази, посао нема изгледа за добар завршетак. Једна изрека у Вуковим пословицама гласи: *Колико има како ѡе Бог оставио?* Ово питање може се поставити човеку који неко време нема среће и успеха. Описана матрица по којој они који су напуштени од Бога не могу успешно живети побуђује код човека недостатак самопоуздања и страх од божје игноранције.

Лош дубљи страх је страх од божје казне. Тај страх је један од највећих усмеривача људског понашања, саодношења и поступања: *Бог ником дужан не остављаје. Бог је ѡандур, секо. Кад Бог хоће кога да казни, најѡрије му узме ѡамети. Удри, Божје, ко је крив! Чувај се од онога кога је Бог наказио.*

Због тога што Бог кажњава, народ га се боји, па неке пословице указују на то да поштовање према Богу понекад прелази у страхопоштовање, па и страх: *Ако га Бог зна колико и ја, зло ѡоњ. Ако ѡу криво, не смијем од Бога/ Ако ѡу ѡраво не смијем од бега. Бог не ѡруби за шћо чоeka губи. Ко изгуби срам ѡудски, изгуби и сћрах Божји. Бој се најѡрије Бога ѡа мужа. Ко се Бога не боји и ѡуди не сћиди, бјези од ѡега. Ко се ѡуди не сћиди ни Бога се не боји. Не боји се свака шћша Бога, него баћине.*

Пошто казна, гора од свих других, може доћи од Бога, непријатељ ће се највише уплашити ако му се у клетви запрети Богом: *Тријес ѡе Божјиј убио! Да Бог да сам да не знаш, а другога да не ѡићаш! Превари ме у два ѡућа, убио га Бог! а ѡревари ѡрећи ѡућ, убио ме Бог! Пресјекао језик да Бог да!*

чина. Српски народ је васпитаван тако да *не узима олако Бога у сћша*, па ова лексема заправо никада нема избледело значење, без обзира на то колико је фреквентна и колико су устаљени изрази у којима се она употребљава.

Ако згреши, човек се нада да ће му Бог опростити и стално му се моли за опраштај: *Да Бог у грѣх не уѣше! Да ойростѣи Бог и ѣвој образ! И Бог ће нам ойростѣиѣи! Не уѣшии му, Боже, у грѣх.*

Описани фрагменти слике света говорника српског језика указују на један важан сегмент народне филозофије, а то је поглед на свет из угла детета, тј. недостатак спремности да се преузме пуна одговорност за сопствене поступке и свесно пристајање на духовну неслободу. Као што дете доживљава родитеља као ауторитет и животног предводника, тако се и Бог схвата као човеков водич кроз живот. Као што се од детета очекује да слуша родитеље јер ће у противном бити кажњено, тако се и од човека очекује да поштује божје налоге да га Бог не би казнио. Човек се зато труди да удовољи Богу, баш као што се и дете упиње да удовољи родитељу и да га не наљути. Имајући све ово у виду, неочекивана је зрелост и самосвест исказана у само једној пословици: *Многи чоек није назадан Богом већ собом.*

3.2.2.5. Сумња у БОЖЈУ СВЕМОЋ. Ако све не крене оним путем којим је замислио, човек је спреман да посумња у божју свемоћ: *Добар је Бог (али су и ђаволи јаки)! Постаје сумњичав и резервисан према обавези да испуњава божје налоге, јер му се чини да га такво поступање не води у добром смеру: Ко многима Бога ради добро чини, најѣслије сам до ѣрошње дође. Гледајући на Бога, одох ѣросѣи за Бога. Чини му се да Бог понекад нема довољно моћи да одржи правду на свету: Удри, Боже, кривога, а ѣрави је одавно ѣогинуо. И док му се обично чини да је Бог најправеднији судија (Како ја коме, ѣако њему Бог, Како ко мене, ѣако њему Бог), понекад клоне у вери и учини му се да треба пустити ствари да теку својим током када их је већ и Бог препустио случају: Кад му Бог нишѣи неће, ѣрођи га се и ѣи.*

3.2.3. Бог и други. Да би се стекла слика о Богу у народним пословицама, није без значаја осврнути се и на податке о томе с којим га бићима и другим створењима повезује творац пословица. Најчешћа веза се, наравно, успоставља између Бога и човека. Далеко ређе, али ипак чешће него са другима, Бог се везује са царом и ђаволом. Овај податак сведочи о томе да човек из народа верује да његов живот зависи од: 1. Бога (најјаче небеске силе, силе добра), 2. ђавола (силе зла) и 3. цара (најмоћније земаљске силе).

3.2.3.1. Бог и човек. На најважније аспекте везе између Бога и човека у народним пословицама већ је скренута пажња. Постоји, међутим, још један аспект те везе који је вредан помена. Када човек жели да укаже другом човеку колико му је стало до њега или када жели да се саговорник осети уздигнутим у сопственим очима, он га повезује са Богом: *Божѣи сам и ѣвој. Божја кућа и ваиа! Док је Бога и добријех*

поријатијеља, донде се нишија не ваља бојати. На Богу и на тебеби моја ћеца! Подразумева се, наравно, да је у тој вези Бог изнад човека по свом значају за говорника, али се указује и на хијерархију у којој постоје људи који се у неким ситуацијама могу приближити Богу и који су, тако, уздигнути у односу на друге људе. Истовремено, овакве изреке привлаче пажњу својом занимљивом комуникационом стратегијом. Помињање Бога обавезује и говорника и саговорника и ствара дужност саговорнику да поступа правилно, чак и ако он то, можда, не би желео. Када се неко обрати саговорнику реченицом *На Богу и на тебеби моја ћеца*, тај је неписаним законом обавезан да испуни оно што од њега говорник очекује, између осталог и зато што га помињање Бога на то обавезује.

3.2.3.2. Бог и ђаво. Бог је најјача небеска сила, али ђаво се труди да га онемогући у чињењу добрих дела: *Добар је Бог (али су и ђаволи јаки)*. Ваво и Бог имају сасвим супротан систем вредности и док се Бог труди да изведе човека на прави пут, ђаво покушава да га окрене на погрешну страну: *О Богу луд, а о ђаволу мудар*. Зато се човек труди да избегне ђавола: *Бог чуо, а ђаво не чуо*. Утеху проналази у вери да је Бог јачи и да ће га заштити: *Враг би и главу скинуо, али Бог ни длаке не да*.

3.2.3.3. Бог и цар. Бог је најјачи на небу, а цар на земљи: *Бог на небу, а цар на земљи*. Човек, наравно, више верује у божју него у цареву моћ: *Сјарија је Божја но царева*. И Бог и цар управљају обичним човеком и испостављају му одређене захтеве. Божји захтеви су духовни, а цареви материјални: *Бог гријехове, а цар дугове*. Богу божјије, а цару царево. Народни стваралац има углавном негативан однос према земаљским владарима и доживљава их као људе који би да се домогну плодова народног труда: *Ако ћу криво, не смијем од Бога/Ако ћу љраво, не смијем од бега*. *Бог дао, а цар нема штиа узети*. *Ни цару харача, ни Богу колача*. Човек се повремено осећа напуштеним и од Бога и од цара: *Бог високо, а цар далеко*.

3.2.4. Директно обраћање Богу. Да би се реконструисао и разумео однос човека према Богу у слици света говорника српског језика, важно је обратити пажњу и на оне пословице и изреке које садрже глаголе у облику императива којима се човек директно обраћа Богу. Реченице са глаголом у облику императива спадају у заповедне реченице, али народни творац изрека заправо моли заповедним реченицама. Као што је већ речено, човек се Богу обично обраћа императивним облицима глагола *дајти, сјасити, љомоћи, сачувати* (*дај/не дај, сјаси, сачувај, љомози*): *Не дај ми га, Боже, ни на љују сресити! Помози, Боже, како се може! Сјаси, Бог! Бог, дај господину!* Та форма обраћања Богу већ сама по себи указује на однос између човека и Бога, тј. потврђује велика очекивања обичног човека од Бога – утеху, наду, благослов, правду.

Избор глагола којима се човек обраћа Богу у народним пословицама отвара још једно важно поље. Наиме, у пословицама преовлађују три типа односа између људи и Бога. Најчешће је то директан однос између Бога и појединца који га моли за себе лично (*Дај ми, Боже, здравља*). Други тип односа је онај који се успоставља између два човека. Они се један другом обраћају поздравима, жељама, благословима, заклетвама, клетвама, у којима се Бог моли да награди или казни неког другог (*Бог њи њомогао! Тријес ње Божиј убио*). У овом раду било је речи и о једном и о другом типу односа. Трећи тип односа је онај који се успоставља између Бога и појединца када појединац моли Бога да помогне или казни неког другог (*Удри, Боже, ко је крив*). Обраћајући се Богу са молбом за свог пријатеља или непријатеља, човек показује своју праву природу, свој однос према другима и тако се добија слика међуљудских односа у заједници, тј. одговор на питање жели ли појединац добро или зло људима из своје најближе околине. Показује се да је тај однос изнијансиран као и у стварном животу. Палету емоција према другима представимо од непожељних ка пожељним. Нетрпеливост: *Не дај ми га, Боже, ни на њуџи сресџи! Не оџвори, Боже, душманину усџа! Не уједини, Боже, Влаха!* Иронија, из које пробија негативан став према богатима: *Бог, дај гостодину!* Критичност према заједници или неком појединцу: *Грди, Боже, имаши и кога!* Тежња да се нико у заједници ни по чему не издаваја: *Ни убиј, Боже, мимо свијет, ни њомози, Боже, мимо свијет.* Жеља за правдом, па чак и на штету околине: *Удри, Боже, ко је крив!* Незадовољство због тога што добри страдају брже и чешће него зли: *Удри, Боже, кривога, а њрави је одавно њогинуо.* Обезвређивање непријатеља: *Не слушај, Боже, шџо њас лаје.* Посебну пажњу заслужује неколико пословица у којима њихов творац показује умерену, а не потпуну осветољубивост, тако што моли Бога да опомене непријатеља блажом казном: *Уџлаши, Боже, али не умори! Уџаџи, Боже, али не њрекини!* У српском народу постоји изрека, а вероватно и став: *Ни крвнику, Боже!* Из тог става произлази, у основи филантропско опредељење, да најгоре непријатности човек никоме не треба да жели. На крају ове лествице навешћемо неколико изрека из којих провејава позитиван однос према околини и брига о ближњима: *Не оџстави, Боже, без њријашеља! Не уџиши му, Боже, у грџех! Не чуј, Боже на зло! (Кад ко, за кога се није надало, шџо добро рече и учини, и значи, као да се не би урекло); Помози, Боже, како се може! Сџаси, Бог!*

4. ЗАКЉУЧАК. До одговора на питање шта је у центру интересовања народних твораца српских народних пословица може се доћи комбинавањем две методе – анализом тематске структуре пословица и утврђивањем најфреквентнијих лексема у њима. Ове две анализе углавном

дају исте резултате, али не мора тако бити у свим детаљима. Анализом тематске структуре пословица бавила је Ј. Јовановић (2006) и утврдила да је човек у жижи интересовања твораца народних пословица. Утврђивањем фреквенције именица у народним пословицама бавила се С. Милићевић (2011), која је закључила да је *Бог* најфреквентнија именица у народним пословицама, а да се *човек* налази на другом месту. У сваком случају, *човек* и *Бог* заузимају кључна места у интересовањима народних стваралаца пословица. Овај податак је важан јер анализа пословица пружа могућност реконструкције слике света говорника српског језика.

Анализом пословица у којима се појављује именица *Бог* показало се да су *човек*, *цар* и *ђаво* три најчешћа створења која се везују са Богом. На основу тога, као и на основу анализе садржаја самих пословица, закључено је да је у народној слици света човекова судбина условљена његовим односом са Богом (који представља небеску силу добра), царем (који је оличење земаљске власти) и ђаволом (који представља силу зла). Дobar однос са Богом остварује се испуњавањем његових високих захтева у вези са духовним животом – поштовањем ближњих, хуманим и моралним живљењем. Дobar однос са царем успоставља се испуњавањем његових високих материјалних захтева, тј. плаћањем различитих дажбина. Колико код човек да се труди да би испунио своје духовне и материјалне дужности, ђаво је увек спреман да се умеша и нанесе човеку неправду и несрећу.

Човеков однос са Богом у пословицама се показује на три начина: кроз директан однос између човека и Бога, при чему човек моли за себе; кроз однос између човека и Бога, када човек моли за своје пријатеље и непријатеље и кроз однос између два човека у којем се један другом обраћају поздравима, жељама, благословима, заклетвама, клетвама, а Бог се моли да саговорника награди или казни.

Бог се у пословицама персонификује. Иако је народ свестан тога да Бог није човек, представљају га као човека који, као и други људи, има делове тела, карактер, емоције и вољу. Богу се додељује свемоћ, свеprisутност, праведност, саосећајност. Он борави на небу и одатле има увид у животе свих људи и преглед свих дешавања. Он прати и води човека кроз живот. Ако га напусти, човек ће остати сам и његов живот ће кренути погрешним током. Од Бога се очекује сигурна заштита, подстицај, оснажење, утеха. До овог закључка лако се долази анализом најчешћих глагола које народни стваралац користи у директном обраћању Богу. То су императиви глагола *дајти*, *сјасити*, *јомоћи*, *сачувати*. Пословице указују и на потребу народног човека да се потпуно ослони на Бога и да на њега пребаци одговорност за све личне успехе и неуспехе. Он пристаје на духовну неслободу и несамосталност. Због свог тешког живота понекад је спреман да изрази сумњу у бојју дарезљивост

и свемоћ. Важно је, међутим, имати у виду и то да је таквих пословица много мање у односу на оне којима се изражава безгранична оданост и поверење према њему. Ипак, један од закључака овог рада мора бити и тај да се у пословицама о Богу (као, на пример, и у пословицама о брату) запажа смисаони расцеп и да народни човек допушта себи да се разочара у Бога и изрази сумњу у његову свемоћ. Изгледа да се у народу безгранично поверење поклања само мајци.

Завршићемо овај рад запажањем Ј. Јовановић (2006: 28–29) о творцу народних пословица. До тог закључка она је дошла имајући у виду целокупан паремиолошки фонд српског језика. До истих закључака доводи и анализа пословица о Богу, која је спроведена у овом раду. Народног ствараоца карактерише „пре свега здрав поглед на живот и свет, на себе, природу и Бога. Карактерише га, затим, здрав дух и склоност да се добру радује, а да се злу супротстави хумором, ако других средстава нема. Карактерише га и поштовање према ономе што има, борба да то очува и прошири, али да не очајава ако остане без иметка. Карактерише га, на крају, и извесна резервисаност према свему, пре свега према својем ближњем, а затим и према добру, према Богу, према ономе што види, што чује и што зна [...]”⁴ Здрав оптимизам без претеривања у било чему”.

ИЗВОРИ

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пословице*. Приредио Мирослав Пантић, Београд: Просвета – Нолит, 1987.

РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, 1–. Београд: САНУ, 1959–.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

БАРТМИЊСКИ, Јежи. *Језик – слика – свети. Етинолингвистичке студије*. Приредио Дејан Ајдачић, превела Марта Бјелетић. Београд: Slovo Slavia, 2011.

БРАГИНА, М. А, В. В. ДРОНОВ, Н. А. КРАСС, В. П. СИНЯЧКИН, Е. Ф. ТАРАСОВ. *Лингвокултуроведческие аспекты формирования языкового сознания иностранных студентов в процессе изучения русского языка*. Под научной редакцией В. М. Филиппова, Москва: Российский университет дружбы народов, 2008.

⁴ Ова заграда и три тачке у њој указују на то да смо прескочили један део цитата. То је онај део са којим се не можемо сасвим сложити. Ј. Јовановић (2006: 29), наиме, каже: „Карактерише га [народног ствараоца пословица], после свега, и висока свест о себи, отворен поглед за сопствене могућности и слабости”. Однос према Богу у народним пословицама указује на недовољан степен свести о себи и својим сопственим моћима, на извесно потцењивање сопствених снага.

- ДРАГИЋЕВИЋ, Рајна. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.
- ЈОВАНОВИЋ, Јелена. *Књига српских народних пословица I, II*. Београд: Научно друштво за неговање и проучавање српског језика, 2006.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Примена модела лингвокултуролошког поља у настави српског као инословенског језика. Весна Крајишник (ур.). *Српски као сирани језик у теорији и пракси II*. Београд: Филолошки факултет, 2011, 57–67.
- МАСЛОВА, В. А. *Лингвокултурологија*, 3-е издание. Москва: Издательский центр „Академия”, 2007.
- МИЛИЋЕВИЋ, Софија. *Фреквенција именица у српским народним пословицама*. Необјављени мастер-рад, одбрањен 30. октобра 2011. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду, под менторством проф. др Рајне Драгићевић.
- МРШЕВИЋ-РАДОВИЋ, Драгана. *Фразеологија и национална култура*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.
- ПАНТИЋ, Мирослав. *Поговор*, у: В. С. Караџић. *Српске народне пословице*. Приредио Мирослав Пантић. Београд: Просвета – Нолит, 1987, 353–390.
- СТЕФАНОВИЋ, Марија. *Језичка слика породице у руском и српском језику*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2012.
- ТЕЛИЈА, В. Н. *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*. Москва: Языки русской культуры, 1996.

Rajna Dragičević

THE CONCEPT OF GOD IN SERBIAN PROVERBS

Summary

The noun *God* is the most frequently used noun in the Serbian paremiological fund. This paper analyses the concept of God in Serbian proverbs recorded by Vuk Stefanovic Karadzic. The fragments of the national worldview concerning the relation between man and God are reconstructed. The conclusions are made based on the meanings of proverbs containing the noun *God* or its adjective derivatives, and also based on the most frequent verbs appearing in those proverbs, the most frequent nouns relating to God, as well as based on the list of imperative verbs that man uses to address God.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за српски језик са јужнословенским језицима
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
rajnad@yahoo.com

Јелена Јовановић Симић

ПАРАЛЕЛИЗАМ И СЛИЧНЕ ФИГУРЕ У ЈЕЗИКУ ПРАЗНИЧНИХ ПОРУКА ПАТРИЈАРХА ПАВЛА*

Ауторова је намера да у овом раду спроведе анализу конструктивних механизама, уз посебну пажњу на паралелизам. Паралелизам је и по себи значајно средство појачања тонске линије и подизања комуникативне енергије дискурса, а посебно када је удружена са другим облицима – као што је контраст, градиација или сл.

Кључне речи: језик, стил, лексика, паралелизам, контраст, градиација, тон, комуникацијска енергија.

1. УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

1.1. У *Енциклопедији српског народа* забележено је (ЕСН: 799–800): „Павле (Гојко) Стојчевић (Кућанци, Славонија, 1914), патријарх... Завршио... Богословски фак. ...За рашко-призренског епископа изабран је 1957, где је провео 34 год. ...За патријарха изабран 1990. Његовим залагањем превазиђен је 1992. раскол у СПЦ у Америци и Канади... За заслуге на научном богословском пољу, Богословски фак. у Београду доделио му је 1988. звање почасног доктора богословља. Одликован је Карађорђевоом звездом...”. Један живот у временском распону три велика рата разарајућег дејства на српско национално биће, и увек на истуреним положајима на најосетљивијим линијама додира са деструктивним дејствима на српство и православље, било на духовном, било на физичком плану.

1.2. Предмет наше анализе биће ‘Празнична слова’, ‘Пост у православној Цркви’ и ‘Уводна слова на различитим скуповима’, дакле три кратка одељка у књизи *Животи њо јеванђељу* (ПАТРИЈАРХ СРПСКИ ПАВЛЕ 2010: 37–68). На тридесет страница текста стало је више кратких па-

* Овај рад је написан у оквиру пројекта *Српски језик и његови ресурси* (178006), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

тријархових посланица, говора и других написа. Разматраћемо онолико текстова колико буде дозволио простор и време.

2. ГРАЂА

2.1. Текст ‘Божић у Београду’ јесте писана верзија говора одржаног „на Светој Литургији на Бадњи дан у цркви Светог Саве у Београду, 1996. године”. Његов почетак гласи:

У име Оца и Сина и Светога Духа.

Данас дочекасмо и ево испраћамо Бадњи-дан, навечерје Божића, празника Сина Божјега, нашег Светитеља, Првомислитеља и спаситеља.

а) Погледајмо први ред, прво обраћање присутним верницима: „У име Оца и Сина и Светога Духа”. Три знамења хришћанске вере означена речима сплетеним у јединствен венац, у напоредну синтагму међу чијим члановима посредује везник ‘и’. Да ли су та знамења постављена једно поред другог у раван ред? Или су поређана по приоритету? Ако су по приоритету, на што упућује догмат о монархији Оца, онда чине некакав низлазни ред – дакле неку низлазну градацију¹. Ако су пак једнаки по значају, што проистиче из идеје о „равночасности” трију јединосушних Ипостаси, онда чине чист паралелизам². У оба случаја, и у случају да међу њима постоји хијерархија, што је, или да не постоји, у основи ове молитвене формуле лежи паралелизам, а градација је само њена евентуална надградња. Приметићемо још и то да међу члановима нашег низа посредује везник ‘и’. Везничким ознакама обележен низ зове се синдет.

б) И други наш исказ организован је по сличном принципу, али је тај принцип сасвим друкчије реализован.

б1) ‘Данас дочекасмо и ево већ испраћамо Бадњи дан’. Од централног појма и главног члана конструкције ‘Бадњи дан’ гранају се две напоредне реченице, које унатраг увиру поново у заједнички временски авдербилал ‘данас’. Те две гране – две реченице ‘дочекасмо и ево већ испраћамо’, скопчане су у синдетски организован паралелизам уз помоћ везника ‘и’. Цела конструкција делује као суптилан појачивач тонске линије у завршној позицији, у позицији централног појма ‘Бадњи дан’. Ако бисмо рекли да је и то нека градација, погрешили бисмо против реторичке теорије о стилским фигурама јер је градација један ланац, једна верижна организација паралелних форми, а овде је паралелизам, дакле евентуални градацијски склоп, уграђен на много финији начин него у праву градацију.

¹ Подробно о градацији в.: Ковачевић 1991: 38 и д., и 59 и д.; Ковачевић 1995: 32 и д. и 48 и д.

² Укратко о паралелизму в.: Симић 2001: 265.

б2) ‘Бадњи дан’ рекосмо да је, и како је зглобљен у претходну сложену конструкцију. Али он је конструктивно повезан и са следећим елементом опште структуре, са ‘навечерјем Божића’, које је заправо апозиција ‘Бадњег дана’. У *Српској синтакси* (Симић – Јовановић 2002: 214) подсетили смо да је апозиција у ствари врста стилске фигуре, јер и она утиче појачајно на тонску линију излагања³. За разлику од синдетског, апозиција је заправо асиндетски паралелизам.

б3) Али писац се не зауставља на томе, него наставља са уланчавањем апозиција све до пред крај исказа, дакле: ‘навечерје Божића, празника Сина Божјег, нашег Светитеља, Првомислитеља и спаситеља’. Тек две лексеме на самом крају, које чине јединствену апозицију претходне (‘Светитеља’), једна с другом су повезане у напоредну синтагму уз помоћ везника ‘и’. Чему толике апозиције? Комуникативна енергија обично пада према крају исказа, поготову кад је он одужи као овај пред нама. А у њему се дешава обрнуто: скоро до самог краја тонска линија постепено расте – и тиме се постиже да две у ствари кључне речи целе конструкције ‘Првомислитељ и спаситељ’, доспеју на вршну тачку успона тонске линије, и уз помоћ конструктивног механизма буду објављене као кључне. Апозиције у низу заправо су компоненте узлазне градације, која је подржана и лексичким средствима: не само да су две потоње речи добиле највишу вредност тонским и конструктивним истицањем, него су оне у једном узлазном низу семантички схваћене као најважнији елементи патријарховог исказа.

2.2. Већ прегледани сегмент ‘Данас дочекасмо и већ испраћамо Бадњи дан’ као да се покушава конституисати у наративни дискурс. Али експресија нагло полети увис, и нарација прераста у неку врсту квалификацијског ређања појмова. У пасусу који следи за овим нарацијски тон поново се враћа у излагање и постаје кичма текста:

Уношење бадњака у своје домове и његово налагање на огњишта и остале обичаје у вези с тим наши преци су чинили са свешћу о симболичком значају свега тога. Храстово дрво у нашим крајевима је најјаче дрво. На огњишту оно даје највећу светлост и топлоту. Храстов бадњак био је за њих и знак Христове божанске моћи, светлости Његове истине и топлоте Његове љубави. То бадњак треба да означава и нама данас који немамо огњишта у становима, него га налажемо заједнички ево код цркве. То чинимо као и преци наши обраћајући се молитвено Сину Божијем да нас просветли Својом истином, огреје Својом љубављу и оснажи Својом моћи, да издржимо све тешкоће у овом свету идући с Њим и носећи крст

³ В. и: Симић 2001: 290–291.

свој. И још, да нас ојача како би(смо) могли бити сведоци Његове истине. Његове љубави и Његовог мира. У овом свету зла и немира.

а) У сложеним међуодносима елемената првог исказа тешко је снаћи се и тешко је учити структурну основицу на којој он почива. Зато ћемо пратити везник ‘и’. Видимо да је он употребљен двапут, и да је конструкција њиме разломљена у три дела, боље рећи да су његова три дела скопчана у јединствену формацију. Иако има доста разлога да сегменте не видимо као симетричне делове, већ као састојке различитог ранга и улоге у општој структури, ипак је истина да су ти сегменти стварно напоредни делови исказа, наравно на једном нивоу посматрани. Они су наиме паралелни објекти реченице чији је субјекат ‘(наши) преци’, а предикат ‘су чинили’. Паралелизам и овде у себи крије градијско језгро, а тонски успон и пораст комуникативне енергије који је њоме постигнут – ослонац је протетичког дела, адвербијалног дела реченице ‘са свешћу о симболичком значају свега тога’. Иако ‘свега тога’ не звучи као најсрећније формулисан исход исказа, ипак остаје факат да је тврдња ‘о симболичком значају’, повратно делујући на бадњак и поступке у вези с њим – и сама довољно упечатљива, а и као квалификација обредних ритуалних радњи са бадњаком довољно успела.

б) И остали део пасуса прожет је паралелизмима, што је видљиво опет голим оком које уме запазити везник и осетити енергију која се около њега прикупља и поново прелива на лексичке јединице које сакупља у парну или вишечлану конструкцију: ‘даје највећу светлост и топлоту’, ‘знак Христове божанске моћи, светлости Његове истине и топлоте Његове љубави’, ‘да нас просветли Својом истином, огреје Својом љубављу и оснажи Својом моћи’, ‘идући с Њим и носећи крст свој’.

в) Али много је привлачнији крај нашег пасуса, где нас изненађује необичан поступак растављања делова синтаксички јединствене целину у више дискретних исказа. Наравно, само интерпункцијски, сугерирајући тиме изговор са дубоком паузом: ‘...да издржимо све тешкоће у овом свету идући с Њим и носећи крст свој. И још, да нас ојача како би(смо) могли бити сведоци Његове истине. Његове љубави и Његовог мира. У овом свету зла и немира’.

в1) Најпре, клаузалне форме са почетним ‘да’, реченице за сврху, по себи су, тим синтаксичким средством, уређене као паралелне, чине дакле паралелизам. Прва од њих такође се завршава паралелним партиципским паром и пратећим објектима ‘идући с Њим и носећи крст свој’. А потоња, изгледа да би одржала исту тонску висину на којој се завршава претходна, добија појачајни уводни елеменат ‘и још’. Додатно је линеарним необичавањем израза, тј. постављањем атрибута ‘свој’ у постпоље управне именице, дочарана је архаична арома његова, и постигнут нагли тонски скок на крају секвенце.

v2) Излагање се наставља надовезивањем на клаузу којом се завршава паралелизам ‘да нас ојача’. Тај наставак је заправо гломазна протетичка форма у виду нове клаузе за сврху ‘како бисмо’, постављене у суштини неспретно, без симетрије са претходнима, и самим тим неотпорне на тонско асурдирање. Ипак, писац успева тонским средствима да очува и ојача тоналитет, тако да са пуно комуникативне енергије доврши мисао. А то је постигао управо поменути начин: ломљењем тонске линије. А шта је у ствари настало тим издвајањем делова исказа, издвајањем најпре две апозиције, добро скопчане у паралелизам ‘Његове љубави и Његовог мира’, а затим на први поглед безнадежно описаног адвербијала ‘У овом свету зла и немира’. Настао је опет неки низ осамостаљених форми, изговорно осамостаљених. Дакле равноправних међусобно, које чине низ. Које чине нешто као некакав псеудопаралелизам. На тој малој површини готово филигрански изведених шара неке се оштрије оцртавају и својим сјајем надјачавају остале. Најпре, понављањем заменице ‘његов’, и истовременим сапостављањем двају кључних појмова религијске етике – ‘љубави’ и ‘мира’, писац је успео да јарким бојама осветли Господњи лик. Затим, постављајући ‘зло’ и ‘немир’ једно према другом, истакнути су симболи противни бојој доброту. И на крају: паронимски сучеливши стварне антониме ‘мир’ и ‘немир’, патријарх је снажним потезима попвукао главне трансверзале између добра и зла као несравњивих атрибута небеског сјаја и земне таме између којих пулсира људски живот.

2.3. Да је патријарх Павле вешт говорник, и вешт у градњи основне фигуре говорног дискурса – паралелизма, уз њено повремено комбиновање са другим фигуративним формама – о томе више нема сумње. Зато се више нећемо трудити да то доказујемо, него ћемо узети само још један пример да из чистог задовољства и њега анализирамо. Нека то буде исечак из излагања ‘Свети Сава и Свети Симеон Немања (–) духовни темељи нашег народа’. Ево тога исечка:

Данас прослављамо духовни рођендан монаха Светог Симеона Мироточивог, бившег великог жупана Српске земље, оца државности, оца свети о јединству наше нације. Духовни темељ за то он је поставио веру православну, и на том темељу народ се одржао и онда кад је нестало државе у мраку столетног ропства и страдања.

Тај духовни темељ учврстио је, целим својим животом и радом, син његов Свети Сава, творац независности наше Цркве, њен први Архиепископ, учитељ и просветитељ. Њиме посвећен, народ је кроз векове знао, осећао срцем и душом, и држао еванђелске истине да правда држи земљу и градове; да је боље изгубити главу него своју огрешити душу; да је земаљско за малено царство, а небеско увек и довека.

а) Овај би се исечак могао окарактерисати као проповед са историјским утемељењем вере. Два темеља српске државности и православља, Стефан Немања и Свети Сава, испливавају као две светачке фигуре које симболизују веру Христову код Срба, и како је Срби носе у својој свести, уплетену у национално биће своје.

а1) Прва исказна форма конципирана је као проста реченица без објављеног субјекта, а препознатљивог као ‘ми’ (‘Срби’), и предикатом ‘прослављамо’. За предикатом долази његов објекат ‘духовни рођендан’ – а за овим генитив којим је објекат атрибуиран као да се односи или припада ‘Св. Симеону Мироточивом’. Но како је ова карактеризација недовољна, додате су јој три апозиције које из разних углова називају Немању, истичући његова звања, његове напоре око српске државе, и његов велики значај за српски народ. Веома обиман паралелизам који не само да опстаје и поред велике претрпаности речима различитих функција у конструкцији и различитих семантичких набоја, него управо снагом тих речи узнесен је до висине значајног скупа података, и препуног богатства комуникативног анекса.

а2) И следећа исказна форма организована је у виду паралелизма састављеног од клаузалних целина и склопљеног у јединствену структуру двапут употребљеним ‘и’. Приметићемо тим поводом да ‘и’ заправо и није увек само везник, него каткада има и посебне синтаксичке функције, које су здружене истовремено и са појачајном функцијом: ‘народ се одржао и онда...’.

б) Одустајемо од подробног приказа другог пасуса, јер постаје јасно да је и он на сличан начин уређен као претходни. Нпр. и имену Св. Саве придружено је више пространих апозиција: ‘творца независности наше Цркве, њен први Архиепископ, учитељ и просветитељ’.

2.4. Важније је бацити још једном поглед на језичку грађу којом се служи патријарх Павле.

а) Разумљив, и јасно истакнут као примарна основица његове речи, чини црквена и религијска лексика (Бог, молитва, вера итд.), те о томе не треба даље расправљати.

б) Други извор пробија се често кроз мрежу религијских израза, а то је речнички фонд људи који чине најширу базу верничке популације – обичан свет без звучних титула и звања, али носилац високих моралних назора. То су углавном људи који се држе традиције и осећају је као део своје културне баштине. Када је проповеди о бадњаку патријарх додао опис његов и поступке са њим у старија времена и данас, што ће нам бити дозвољено да поново наведемо:

Храстово дрво у нашим крајевима је најјаче дрво. На огњишту оно даје највећу светлост и топлоту. Храстов бадњак био је за њих и знак Христо-

ве божанске моћи, светлости Његове истине и топлоте Његове љубави. То бадњак треба да означава и нама данас који немамо огњишта у становама, него га налажемо заједнички ево код цркве. То чинимо као и преци наши обраћајући се молитвено Сину Божијем да нас просветли Својом истином, огреје Својом љубављу и оснажи Својом моћи, да издржимо све тешкоће у овом свету идући с Њим и носећи крст свој. И још, да нас ојача како би(смо) могли бити сведоци Његове истине. Његове љубави и Његовог мира. У овом свету зла и немира.

– онда архипастирова реч звучи и као прича о старим временима када је храстово дрво, и дрво уопште, било део свакодневице свих људи, и када су знали шта које дрво вреди јер су се служили њиме за грађу и огрев, али и за светилке итд. Исто се овде десило и са верничком оданошћу Богу: и она је описана као идилична љубав према родитељима, према старијима, према ближњима итд.

в) Трећи извор патријархових речи и обрта – јесте народна књижевност као високо култивисани део културне традиције српског народа. Последње речи горе наведеног позива на Св. Симеона и Св. Саву богато сведочи о томе: „Њиме посвећен, народ је кроз векове знао, осећао срцем и душом, и држао еванђелске истине да правда држи земљу и градове; да је боље изгубити главу него своју огрешити душу; да је земаљско за малено царство, а небеско увек и довека”.

3. ЗАКЉУЧАК

3.1. Лако је и једноставно сумирати овај наш кратки осврт на језик патријарха Павла.

3.2. Прво што се јасно показало, јесте да патријархов језик, на први поглед врло једноставан и прост, упућен свакоме ко уме слушати, и пастиру и гренадиру, и попу и ђаку, што би се рекло – ипак у својој суштини је слојевит и у себи разгранат.

3.3. Паралелизам је само једна од његових сталних фигура, уобличаваних и варираних на много разноврсних начина, синдетски и полисиндетски склопљених, синтагматским и реченичним конструктивним механизмима. Ако би ко поставио питање о суштини и смислу разврставања грађе у паралелне форма, на то питање би се могло одговорити следећим начином: паралелизми у крајњој инстанци заправо се приближавају тонски самерљивим целинама попут стихова у песми. Тиме се стварају услови за оживљавање тоналитета и циклизацију наративних ипулса излагања.

3.4. У току анализе наметнуо нам се патријархов језик и својим лексичким слојевима: од аутентично религијске до простонародне и народне поетске речи.

3.5. Велико језичко, стилско и мисаоно богатство испод плашта крајње једноставности.

ИЗВОРИ

ПАТРИЈАРХ СРПСКИ ПАВЛЕ. *Животи по јеванђељу: Беседе II*. Београд: Издавачки фонд Српске православне цркве, Архиепископије београдско-карловачке, 2010.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

ЕСН: *Енциклопедија српског народа*, главни и одговорни уредник Радош Љушић. Београд: Завод за уџбенике, 2008.

КОВАЧЕВИЋ, Милош. *Грамаџика и сџилисџика сџилских фигура*. Сарајево: Књижевна заједница Другари, 1991.

КОВАЧЕВИЋ, Милош. *Сџилисџика и грамаџика сџилских фигура*, друго допуњено изд. Никшић: Унирекс, 1995.

СИМИЋ, Радоје. *Оџиџа сџилисџика*. Београд: НДСЈ – Јасен, 2001.

СИМИЋ, Радоје, Јелена Јовановић. *Српска синџакса I–II*. Београд: НДСЈ – Јасен, 2002.

Jelena Jovanović Simić

PARALLELSIMUS UND ÄHNLICHE FIGUREN IM TEXT DER FEIERLICHEN BOTSCHAFTEN VOM PATRIARCH PAVLE

Zusammenfassung

In dieser Arbeit der Autor unternahm eine Analyse der drei feierlichen Botschaften vom Patriarch Pavle mit der besonderen Aufmerksamkeit auf dem Parallelismus als der rhetorischen Figur. Es wurde klar, dass der Parallelismus ein wichtiges Mittel darstellt, in der Erhöhung ter Tonlinie und Verstärkung der kommunikativen Kraft der Rede, in erseter Linie wenn er kombiniert ist mit anderen figurativen formen – z. B. mit der Gradation, Kontrast u. ä.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за српски језик са јужнословенским језицима
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
jelenajo@bitsyu.net

Драгана Керкез

ЈЕЗИЧКИ КОНЦЕПТ ЧУДО У РУСКОМ ЈЕЗИКУ (У ПОРЕЂЕЊУ СА СРПСКИМ)

*Тогда люди, видевшие чудо, сотворённое Иисусом, сказали:
это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир.*

*А људи видјевши знамење које учини Исус говораху:
Ово је заиста Пророк који треба да дође на свијет. (Јн. 6,14)*

Исходећи из становишта да сваки народ на себи особен начин концептуализује стварност која га окружује, тј. да на њему својствен начин види ту стварност, те да се тај нарочити, етноспецифични поглед на свет фиксира у језику у виду језичке слике света, у раду се анализира језички концепт *чуда* у руском језику у поређењу са српским. Језички концепт *чуда* и у руском и у српском језику има сложену структуру, те се у оба језика могу издвојити неколика суб- или микроконцепта, међу којима је и микроконцепт *чуда* као Божије делање. У раду се посебна пажња посвећује лексеми *чудо* као основном лексичком представнику датог микроконцепта.

Кључне речи: чудо, језичка слика света, концепт, лингвоспецифичан, етноспецифичан, експликација концепта.

1. С тачке гледишта православне религијске философије *чудо* је иманентно људској природи, јер, како каже отац С. Булгаков, „карактер божанског учешћа Логоса у творењу Христових *чуда* мора бити схваћен као промислитељско деловање Бога у свету, али уз очување његове самобитности. Према томе, с божанске стране *чуда* нису ново стварање, акти над светом, већ деловање Бога у границама овога света, деловања која усмеравају живот света... имају човечански, космички, природни карактер (...) остају у узајамном деловању са светом, њему су иманентна” (Булгаков 1997: 7, 22).

Међутим, предмет наше пажње овде није религиозно-философски концепт *чуда*, под којим подразумевамо научну слику света, већ *чудо*

као део језичке слике света¹ у чијој се основи налази наивна слика света, која се са научном често не поклапа како по обиму, тако и по садржају (о наивној слици света види АПРЕСЈАН 1995: 357).

Дакле, рад је посвећен језичкој концептуализацији чуда у руском и српском језику.² Анализа конкретног емпиријског материјала вршена је на основу постојеће веома богате лингвистичке литаратуре која је посвећена језичкој слици света³ и у којој се велика пажња поклања истраживању феномена који се тичу човека као рационалне и емоционалне личности. У такве феномене несумњиво спада и феномен чуда.

1.1. Уколико су спознајни (когнитивни) механизми човекове перцепције света и употребе језика у свим његовим функцијама универзални, онда сваки природни језик на свој начин фрагментира свет, формира одређену језичку слику света у виду семантичке мреже појмова, тј. на специфичан начин га концептуализује. Слика света, која је фикси-

¹ Термин *слика свеиџа* по први пут употребљен је крајем XIX почетком – XX века у физици (према КОСМЕДА – ПЛОТНИКОВА 2010: 21). Сам термин *слика свеиџа* у науку о језику ушао је захваљујући Вајсгерберу (ВАЙСГЕРБЕР 1993: 8), једном од највећих следбеника В. Хумболта, који је, као што је познато, први почео да заступа став о језику као свету који постоји између спољашњег и унутрашњег света човековог.

² Када је реч о концепту *чудо* у руском и српском језику (наравно, не само о овом концепту) може се поставити питање оправданости једне овакве теме, будући да се ради о генетски, типолошки и културно блиским језицима. Руси и Срби припадају у суштини истој онтолошкој матрици, те се са правом може очекивати да разлике на нивоу језичке концептуализације нису велике. Нећемо овде понављати већ одавно прихваћено мишљење да контрастивно-компаративна истраживања двају или више језика имају за циљ како утврђивање разлика, тако и сличности. Подсетићемо само на давно изнето мишљење С. В. Шчербе који каже да се свет који знамо кроз лично искуство, остајући свуда једнак, спознаје на различите начине у различитим језицима, чак и у онима на којима говоре народи који чине извесно јединство са тачке гледишта културе (ЩЕРБА 1958: 134).

³ У наше време тешко би било на једном месту побројати не само све радове, већ и све ауторе који се на овај или онај начин баве језичком сликом света. Овде ћемо поменути само нека од имена руских и српских аутора и само неке од њихових радова: Ј. С. Јаковљева (ЈАКОВЛЕВА 1994), Ј. Д. Аapresјан (АПРЕСЈАН 1995; 2006), Т. В. Булигина (БУЛЫГИНА 1997), Н. Д. Арутјунова (АРУТЮНОВА 1999), А. Д. Шмељов (ШМЕЛЕВ 2002), А. А. Зализњак (ЗАЛИЗНЯК 2003; 2006), И. Б. Левонтина (ЛЕВОНТИНА 2006), Ј. В. Урисон (УРЫСОН 2006), Ј. Н. Караулов (КАРАУЛОВ 2003; 2010), В. И. Карасик (КАРАСИК 2002), С. Г. Воркачев (ВОРКАЧЕВ 2007), С. Ристић и М. Дугоњић-Радић (1999), Р. Драгићевић (2007; 2010) и многи други. У исто време постоје аутори који се крајње негативно односе према таквим језичким истраживањима. Међу њима је и француски лингвиста П. Серио, који се спори, између осталих, са оснивачем једне од најпопуларнијих семантичких школа у савременој лингвистици – А. Вјежбицком. Који су то аргументи против појаве неохумболтизма, како то каже Серио, и због чега они нису и не могу бити убедљиви, писала је сама А. Вјежбицка (ВЕЖБИЦКАЯ 2012: 624–636).

рана у језику и која се ствара помоћу језика,⁴ условљена је историјским искуством и културно-националним особеностима одређеног народа (ПЕТРУХИНА 2008), тако да језик одражава специфичне црте националног менталитета.⁵

Када говоримо о језичкој слици света Руса и Срба и њеној условљености историјским искуством и културно-националном особености, потребно је водити рачуна о томе да је она, осим у општељудским, утемељена у хришћанским, православним вредностима.⁶ С друге стране, не смемо пренебрећи ни дохришћански, тј. пагански период, јер, како каже Д. С. Лихачов, концептосфера националног језика у корелацији је са целокупним историјским искуством нације, религије посебно (ЛИХАЧЕВ 1993: 5). Ова амбивалентност, видећемо, уочава се и у језичкој концептуализацији чуда.

1.1.1. Језичка слика света је, дакле, лингво- или етноспецифична, тј. она одражава нарочити поглед на свет који је својствен датом језику, културно значајан за њега и разликује га од других језика. Тај нарочити начин погледа на свет изражава се, као што смо већ рекли, у виду семантичке мреже појмова, односно у виду национално специфичног скупа концепата⁷ (кључних идеја) чији су језички номинанти лексеме, односно кључне речи (термин „кључне речи” у лингвистику је ушао

⁴ У вези са тим врло је важно запажање К. Кончаревих, која каже: „језичком делатношћу човек делује на универзум око себе, осмишљавајући га и познајући, али њоме он истовремено познаје, изграђује и мења самог себе. *То је могуће ујраво зашто ишло је језичка способност као диференцијално обележје бића људскога дар Божији*” (курзив наш, прим. аут.) (КОНЧАРЕВИЋ 2003: 89).

⁵ Поједини руски аутори разликују „менталитет” и „менталност”, међу којима је В. В. Колесов, који под „менталношћу”, заправо, подразумева језичку слику света. „Ментальность есть мировосприятие в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, волевые и духовные качества национального характера в типичных его свойствах и проявлениях” (КОЛЕСОВ 2007: 11).

⁶ На то указује и Г. Н. Скљаревска: „В прошлом вся жизнь человека, от рождения до смерти, была наполнена содержанием, отражающим мир православия и религиозно-церковной жизни. Простейшие богословские понятия, евангельские сюжеты, знания об устройстве православного храма и особенностях православного богослужения, имена почитаемых святых, наименования церковной иерархии – эти понятия пронизывали языковое сознание человека, формировали его нравственные ориентиры, а церковные обряды и годовой и недельный круги богослужения упорядочивали жизнь” (СКЛЯРЕВСКАЯ 2000: 6).

⁷ Интересантно је да од свих једнојезичних речника савременог руског језика лексему *концепт* бележи једино *Большой толковый словарь русского языка* (БТСРЯ 1998). Више о самом термину, његовој етимологији те његовој употреби данас у више својих монографија и радова писао је Воркачев (види нпр. ВОРКАЧЕВ 2004: 9–33).

захваљујући пре свега радовима А. А. Вјежбицке (види нпр. ВЕЖБИЦКАЯ 1999; 2001).

Не треба стављати знак једнакости између концепта и кључне речи. Кључна реч је лексичка експликација кључне идеје или концепта. Особеност кључних речи јесте њихова лингвоспецифичност: за кључне речи је тешко наћи одговарајући еквивалент у другим језицима. Међутим, у лингвоспецифичне речи ваља убројати и оне чије значење садржи за дати језик важну идеју (Зализњак 2012: 12).

И место које неки концепт заузима на скали лингво- и етноспецифичности може бити различито. Што је арсенал средстава којима се концепт у неком језику изражава већи, у поређењу са другим језицима, што је природа тих средстава разноврснија и што је већи број језика у којима се та идеја не може изразити толико једноставним средствима, то је концепт лингво- и етноспецифичнији (уп.: АПРЕСЈАН 2006: 35).

За концепте који се налазе на самом врху те скале тешко је наћи аналог у другим језицима. С друге стране, постоје универзални концепти, какав је, по нашем мишљењу, и концепт *чудо*.

Концепт *чудо* је и до сада привлачио пажњу истраживача. Посвећена су му, између осталог, два зборника, од којих је један на српском (Алдачић 2000), а један на руском језику (Белова 2001), у којима се о чуду говори пре свега као о културном концепту.

1.2. Концепт као компонента концептуалног система може али не мора бити вербализован. (КАРАСИК 2007: 13; КУБРЯКОВА 2012: 49). О вербализованом, односно језичком концепту можемо говорити у ужем и ширем смислу. Језички концепт у ужем смислу подразумева да приликом анализе концепта као језичке слике света треба узимати у обзир пре свега језичке чињенице (лексика, граматички облици, дериватолошка средства, прозодија, синтаксичке конструкције и сл.) (АПРЕСЈАН 1995: 349, 354; ЗАЛИЗНЯК 2003: 85). Језички концепт у ширем смислу те речи подразумева да се приликом анализе могу узимати у обзир сви, као то каже Ј. Д. Апресјан, „текстови културе у широком смислу речи” (АПРЕСЈАН 2006: 34).

1.3. На основу постојећих радова који се баве језичком концептуализацијом света види се да се приликом разматрања неког концепта у језику и описивања концептуализације структуре текста може десити да један концепт који носиоци језика или конкретни аутор доживљавају као потпуно формиране и осмишљене информативне целине буде заправо део или средство вербализације неког другог концепта. На основу тога врши се подела на микро- и макроконцепте. Под макроконцептом подразумева се концепт који има максимално широко значење, који у пуном обиму или делимично може да обухвата и дру-

ге концепте. Следствено, микроконцепт може у потпуности припадати сфери експликације другог концепта или се делимично са њом пресецаати (уп.: СЕРГЕЕВА 2002: 19).

Концепт *чудо* се може посматрати као макроконцепт који обухвата више микроконцепата, али и као микроконцепт у односу на макроконцепт *вера*, који га делимично обухвата (*чудо* као делање Божије). У исто време, концепт *вера* може се посматрати као микроконцепт у односу на концепт *човек*.

2. Одређени сегмент стварности, као што смо већ рекли, језички се концептуализује помоћу различитих језичких средстава: лексичких, граматичких, прозодијских итд. Међутим, можемо рећи да примарно место припада лексичким средствима, а међу њима лексеми која је основи лексички репрезент одређеног концепта.

Стога смо сматрали оправданим да конкретну анализу концепта *чудо* започнемо анализом лексикографских дефиниција лексеме *чудо*.

Иходећи из става да речнички материјал у оба језика треба да буде макар приближно исти по обиму, као изворе одабрали смо следеће речнике: четворотомни *Толковый словарь русского языка*, т. IV (МАС), једнотомни *Толковый словарь русского языка* (ОЖЕГОВ); *Речник српскохрватског књижевног језика у шест њомова*, том VI (Речник МС 1976) и једнотомни *Речник српског језика* (Речник МС 2007).

Ради што потпунијег увида, овде ћемо навести речничке одреднице из наведена четири речника у целини.

МАС: *чудо*, -а, *мн.* чудеса́, чудес, -а́м и *чуда*, чуд, *ср.* 1. (*мн.* чудеса́). По религиозним и мифологическим представленим: сверхъестественное явление, вызванное вмешательством божественной, потусторонней силы. *Он молился о ниспослании чуда: о спасении города, о подкреплении падающего духа.* Гоголь, Тарас Бульба. 2. (*мн.* чудеса́). Нечто небывалое, необычное, то, что вызывает удивление. *Впоследствии узнали, что, и правда, совершилось чудо: в один и тот же день взбунтовались мужики чуть не по всему уезду.* Бунин, Деревня. [Игнатов:] *Путешествовал по району — как раз по вашему участку. Вы ведь теперь известность, мне столько о вас чудес порассказали!* Арбузов, Таня. || *твор. п. чудом* в знач. нареч. или с мест.: „какой”, „какой-то”, „какой-либо”. Разг. Необъяснимым, удивительным образом. [Николай:] *Позвольте мне полюбопытствовать, с какой стати вы помешали маменьке говорить о деньгах и каким это чудом она вас послушалась?* А. Островский, Поздняя любовь. *Граната разорвалась рядом с Масленниковым, и он только чудом спасся.* Симонов, Дни и ночи. 3. *только ед. ч.* О том, кто (или что) вызывает общее удивление, восхищение своими качествами. *Будешь редкое явление, Чудо родины*

своей. Н. Некрасов, Песня Еремушке. *Для нас, лентяев, не знавших систематического труда, его трудолюбие было просто чудом*. Чехов, Тайный советник. – *Чудо, красавица лошадь! Что возьмешь за нее?* Л. Толстой, Казаки. || *чего*. О том, что является высшим проявлением чего-л. *По истечении года картина была готова. Это было точно чудо кисти*. Гоголь, Портрет. *Разговор Татьяны с нянею — чудо художественного совершенства!* Белинский, Сочинения А. Пушкина. *В этот день готовился наваристый, вкусный борщ, настоящее чудо солдатского поварского искусства*. Закруткин, Кавказские записки. 4. в знач. сказ. Удивительно, поразительно. – *Как она пляшет! как поет! а вышивает золотом, чудо!* Лермонтов, Бэла. [Юлинька:] *А мы вчера в парке были. Как весело было – чудо!* А. Островский, Доходное место. 5. (мн. ч у д а) обычно с определением. Сказочное необыкновенное существо. *Вот оглянулся царевич назад; – Видит, лежит на песке золотом Чудо морское с зеленым хвостом*. Лермонтов, Морская царевна. *На заре, в прилив, немало Чуд и раковин морских Набросала мне наяда В щели скал береговых*. Полонский, В прилив. (МАС: 691).

ОЖЕГОВ: ЧУДО, -а, мн. чудеса, -ее, -есам, ср. 1. В религиозных представлениях: явление, вызванное вмешательством божественной силы, а также вообще нечто небывалое. *Совершить ч. Свершилось ч. Надеяться на чудеса (когда нет выхода, нет спасения). Ч. из чудес! (о чем-н. совершенно необыкновенном; разг.)*. 2. чего. Нечто поразительное, удивляющее своей необычайностью. *Ч. искусства. Чудеса героизма*. 3. чудо, в знач. сказ. Удивительно, поразительно хорош (разг.). Погода сегодня – ч. 14. чудо-. В сочетании с другими существительными означает необыкновенный, выдающийся среди себе подобных (разг.). Ч.-ягода. Ч.~ печка. Ч.-гриб. Ч. -дерево. Суворовские ч.-бо-гатыри. 5. чудеса! Выражение крайнего удивления, недоверия (разг.). *Вчера утверждая одно, сегодня другое – чудеса!* * Чудо как... (устар. разг.) - то же, что чудо (в 3 знач.). *Чудо как хороши! Чудеса в решете* (разг. шутол.) – о чем-н. необычном или непонятном. **Чудо-юдо** – в сказках: чудовище. (ОЖЕГОВ: 877).

Речник МС 1976: Чудо, -а мн. чуда и чудеса. 1. Рлг. Мит. појава у којој се огледа деловање натприродних сила, појава која је у супротности с природним законом; нешто натприродно, фантастично. – Прича (се) да су се (стари неимари) носили са вилама и свакојаким чудима. Андр. И. 2.а. оно што изазива опште чуђење, чудан, необична појава. – Гледај, гледај чуда невиђена! Огр. Дечко је био жељан свијета и свјетских чуда. Кол. Ред је да и ви видите варошка чудеса и господске уживанције. Рад. Д. Б. Велики подвиг, подухват који изненађује величином. – Партизани... и код нас чуда праве. Чол. В. Мн. разноврсна, необични предмети. – У бунар беше набацано којекаквих чуда тма божја. Вес. Извукоше штапиље,

оловке и триста чуда. Хорв. 3. Покр. Тешко стање у коме се неко налази, неприлике, беда, невоља. Кома се неко налази, неприлика, беда, невоља. – Кући нека не долази... јер сам ја на чуду са још седмеро! Мат. 4. (у прилошкој служби) а. Врло много, сила, силесија, тма: чудо света, чудо људи б. Чудно, чудновато, необично, неочекивано, зачудо. – Чудо нисте ишли возом или друмом. Чол. (Речник МС 1976: 900)

Речник МС 2007: чудо с 1. рлг. и мит. *најпиродна појава, необична појава која је у суиројности с природним законима; нешто најпиродно, фантасично*: слушати о чудима (чудесима), носити се са свакојаким чудима. 2. а. *оно што изазива ошће чуђење, чудна, необична појава, феномен*: светска чуда, – архитектуре, гледати разна чуда, причати чуда. б. *велики подвиг, поухвај који изазива чуђење*: правити чуда. в. мн. разни необични предмети, чудне ствари, стварчице, керефеке: набацати којекаква чуда, извући сто (триста) чуда из торбе. 3. (у прил. служби) а. *врло много, сила, силесија; гомила* : – света, – народа, – војске, – књига. б. *чудно, чудновато, необично, зачудо*. – Чудо није дошао. • *бити, наћи се у чуду*, много се зачудити; бити наћи се у неприлици, у незгодној ситуацији. *забавити се о свом чуду* бити обузет бригама због својих проблема, невоља. *за(дивно) чудо* чудно је. зинути од чуда јако се зачудити, изненадити. *ни по чуда* ништа нарочито, ништа важно. *свако ~ за три дана* ни на какав догађај људи не обраћају пажњу после дужег времена. *чудна (чудног) ми чуда*, чудно ми ~ ништа важно, ништа нарочито. ~ *и покор, ирисија чуда (начинити, најравити)* створити збрку, неугодну ситуацију. *чудом, неким чудом* на чудан, необичан, тајанствен начин. *чудом се чудити јако се чудити, ишчуђавати се. ~ над чудима* велико чудо. (Речник МС 2007: 1522).

2.1. Већ на основу увида у речнички материјал (али и на основу анализе конкретне језичке грађе⁸), може се рећи да се *чудо* у руском и српском језику концептуализује као:

- 1) Божије делање (у оба језика);
- 2) деловање натприродних сила (у оба језика);
- 3) карактеризација реално постојеће појаве или ситуације као необичне – са могућношћу постојања како позитивног тако и негативног предзнака (у оба језика);
- 4) одступање од нормe – са могућношћу постојања како позитивног тако и негативног предзнака (у оба језика);
- 5) велика количина нечега (само у српском).

⁸ Емпиријски материјал чини лексикографска грађа (види горе у тексту) и примери које смо ексцерпирани из конкретних извора (види списак извора), како и електронски корпуси руског и српског језика: ruscorgo.ru и корпус.matf.bg.ac.rs.

Концепт чуда као што видимо, има сложену структуру. Подробна анализа концепта у целини захтевала би далеко већи простор но што је предвиђено обимом овог рада, те ћемо се овде задржати на чуду као Божијем делању, те изложити резултате до којих смо дошли анализом лексичког репрезента датог концепта, тј. лексеме *чудо*.

3. Анализа значења одређене лексеме на синхронном нивоу свакако је непотпуна без увида у њену етимологију. Како је врло детаљно о пореклу лексеме *чудо* у словенским језицима већ писао А. Лома (2000: 7–21), ми се датим питањем у овом раду нећемо бавити. Овде ћемо изнећи само неке од закључака до којих је дошао А. Лома, а који су нам важни ради бољег и правилнијег сагледавања језичке концептуализације чуда. Као прво, именица *чудо* изведена је од глагола који је значио „запажати нешто необично, чудно”, те је она сама изворно морала означавати оно што је опажено и протумачено као знак божанског уплива у људске ствари, тј. „знамење”. Лома указује на чињеницу да је појам необичног или знаменитог сам по себи неутралан, тј. да укључује како добре, тако и лоше појаве и предзнаке. И док се у грчком језику значење речи сузило на само позитиван аспект, словенска реч задржава изворну амбиваленцију (Лома 2000: 10–11). Та амбивалентност чуда сачувала се како у савременом руском, тако и у савременом српском језику.

4. Као што смо видели, у свим анализираним речницима лексема *чудо* се семантизује пре свега као нешто што није део свакодневног човековог искуства, као нешто што је натприродно. Каузатор тог догађаја у руским речницима је како божанска сила, тако и неодређена натприродна сила, док се према семантизацији значења у речницима српског језика каузатор препознаје само као неодређена натприродна сила⁹.

Међутим, иако лексикографске дефиниције то не потврђују (овде имамо у виду пре свега речнике српског језика), сматрамо да оба језика у оквиру концепта *чудо* као дела језичке слике света разликују *чудо као делање Божије* и *чудо као деловање најприродних сила*, што је условљено ванјезичким искуством како Руса тако и Срба, односно, с једне стране, њиховом хришћанском концептуализацијом стварности и, с друге стране, до сада сачуваним реликтима њиховог паганског

⁹ Говорећи о значењу лексеме *чудо* у српском језику Лазић-Коњик и Јелић на основу лексикографске дефиниције лексеме *чудо* дате у Речнику МС 2007 изводе сличан закључак („основно значење се везује за смисао ‘натприродно, нестварно’”), дајући додатно објашњење да је то основно значење у вези са религиозном интерпретацијом и фундаменталним религиозним постулатом, вером у Бога (препознатим у текстовима Новог Завета, молитвама, псалмима и сл. у виду чудесног рођења Христа, Његових чудесних дела, Васкрсења итд.), док је у Речнику МС 1976 то предочено квалификаторима испред дефиниције *рел. и мит* (Лазић Коњик – Јелић 2012: 202).

осмишљавања те стварности. Другим речима, језичко разликовање чуда као делања Божијег и чуда као деловања натприродних сила одражава хришћанско и нехришћанско историјско-културно искуство двају православних народа.

5. Ради што потпуније слике анализу лексеме *чудо* као језичке експликације микроконцепта *чудо* као делање Божије вршили смо у неколико корака. Први корак је био да дамо тумачење дате лексеме, а потом да прецизирамо граматичке контексте у којима се она употребљава, те њену семантичку спојивост. На крају смо учинили један кратак осврт на њене деривате.¹⁰

5.1. Као што смо рекли, први корак који смо учинили био је покушај да дамо њено тумачење¹¹:

X сматра да реално постоји или може да постоји S.

X сматра да S није свакодневно људско искуство.

X сматра да се S као такво не може објаснити природним законима.

X сматра да је S резултат делања Y.

Y је Божија сила.

X сматра да је S добро.

6. Именица *чудо* по свом пореклу је девербативна именица, тако да је можемо посматрати као предикатну реч која има своје валентности, а то је пре свега валентност интерпретатора (X), будући да *чудо* (S) нужно садржи у себи и сему перцепције одређеног догађаја као несвакодневног човековог искуства.

6.1. Валентост агенса (Y) може али не мора да буде реализована. Уколико је реализована, агенс може бити граматички „живо” (експеријенсер), или „неживо” (функтив). Каузатор чудесне појаве, односно на граматичком нивоу агенс, јесте *Госїод Исус Хрисїџос*, јер једини Он, по исповедању православне вере, може да чини чуда, али вољом Његовом то могу бити и *Мајка Божија*, као и *свешїишељи Божији* и *свешїише Божије*.

1. – *Ну что, женщина, твой Бог не может совершить чудо? – Почерпай и пей, – спокойно сказала Мария.* (АГАФ. ЖМ.)

¹⁰ Приликом анализе језичке слике света поред наведеног потребно је обратити пажњу и на фраземе. У овом раду о фраземима са компонентном *чудо* нећемо говорити, будући да су они већ били предмет нашег истраживања (КЕРКЕЗ 2011).

¹¹ Овде смо се умногоме ослонили на методологију А. Вјежбицке, која сматра да се било која језичка јединица може представити у виду одређене конфигурације елементарних смислова, који су семантички недељиви и универзални (види нпр. ВЕЖБИЦКАЯ 1999).

2. *Има њолико дивних њримера у (Охридском) Прологу и другим њобожњим и благочесњивим књигама у којима наилазимо на њримере када је Госњод чинио чуда на различијте начине, у различијте време. (СРБКАФЕ)*
3. *Согласно церковному преданию, эта древнейшая икона, самая почитаемая у православных верующих, совершила немало чудес. (Владмирска)*
4. *Као шњо је живојњоис ове чудојворне Иконе њрејун чуда и изцелења која су се њред Њеним ликом дешавала њако би се могло рећи и овог њујња да је ова свејњиња учинила чудо сабирајући верни народ њод Своје многомилосњиво окриље. (СВЕТОСАВЉЕ1)*
5. *Когда же Софроний осознал, что случилось чудо, он радостно вскрикнул, подпрыгнул на месте и стал плясать, что-то напевая себе под нос. (АГАФ. ИД)*
6. *У њправославном храму Македоније догодило се чудо. (Видовдан)*

6.2. Основни смисао „агенс чини да постоји S које није део свакодневног човековог искуства” вербализује се колокацијом глагол + именица *чудо/чудеса* (у српском језику срећемо и множински облик *чуда*, нпр. *многа чуда: Радуј се, јер си силом Божијом многа чуда учинио!* (АКАТ. СВ. СЕРАФИМУ САРОВСКОМ))

Као глаголски конституент дате колокације могу се употребити глаголи са значењем активног делања *творити* / *сотворити*, *совершати* / *совершити*, *сделать*, *являть* / *явить*, *проявить* у руском и *њворити*, *чинити* / *учинити*, *њројавити* у српском језику.

Глагол *творити* у руском, односно *њворити* у српском овде је посебно маркиран. С једне стране, он је дериватолоши повезан са именицом која је једно од имена Господа (Творец / Творац), а са друге стране – творити се може само нешто што је узвишено, духовно, културно, историјски значајно и оно што увек има позитиван предзнак.

У конструкцијама са граматички неизраженим агенсом могу се употребити глаголи *происходить* / *произойти*, *совершаться* / *совершиться* у руском, односно *дешавати се* / *десити се* у српском језику.

6.3. Чудо може имати реализовану валентност квалификативне детерминације. Квалификативном детерминацијом чудо се може конкретизовати као *чудо исцеления* / *чудо исцелења*, или као *њраво*, *исњинско*. У овом другом случају имамо појачано значење позитивне оцене (*настоящее*, *подлинное чудо* / *њраво чудо*). Поред валентности квалификативне, могућа је и валентност квантитативне детерминације

(многочисленне чудеса / многобројна чуда). Овде ћемо навести само неколико примера:

7. *Мальчик мой поднял голову и слушал Божие слово. ...на город и, казалось, началось светопреставление, произошло настоящее чудо.* (Логослово1)
8. *Пораз Немаца код Москве, што истинско чудо, јављено је молитвама и заузимањем Божје Мајке.* (СВЕТОСАВЉЕ2)
9. *На острове Кипр в Киккской обители от иконы совершались и совершаются многочисленные чудеса.* (логослово2)
10. *А на гробу се јочеше дешавати многобројна чуда, која ни до данас, јоред његових целебних моштију у Остирогу не престају.* (Св. Василије)

7. Из тумачења које смо дали види се да се компонента значења лексеме *чудо* „не може објаснити природним законима”. Оно што се природним законима не може објаснити, што нарушава узрочно-последичне везе доживљава се као неочекивано. Међутим, компонента значења лексеме *чудо* као лексичке експликације микроконцепта *чуда као делања Божијег* не да не мора бити неочекиваност, већ је најчешће очекиваност¹².

11. *Со времени появления иконы во Владимире она стала почитаться как покровительница, защитница Руси, способная творить чудеса* (ВЛАДИМИРСКА).
12. *Пусть я сейчас позвоню, и дверь откроет Алёшка. Сделай чудо, Господи! Ты добрый, ты можешь.* (RUSCORPRA)

Амбиваленција чуда у језичкој слици света код Руса и Срба (као и других православних народа) као нечега што није део свакодневног човековог искуства, али у исто време као нечега што је очекивано про-

¹² На тај начин, лексема *чудо* се може посматрати и као лексичко средство вербализације обеју грамема функционално-семантичке категорије очекиваности / неочекиваности (када за то постоје одговарајући услови). Инваријанто значење ФСК очекиваности / неочекиваности може се изразити на следећи начин:

Очекиваност:

X сматра да ако је релевантно p1, релевантно је p2.

X тврди да је релевантно p2.

1а. срп. *Као и што смо очекивали, стигли су тачно на време.*

Неочекиваност:

X сматра да ако је релевантно p1, релевантно је и p2.

X тврди да је релевантно p2.

2а. срп.: „А где си ти до сад?” Душан, као да не чује питање, уместо одговора загрме. (CORPUS.MATF) (КЕРКЕЗ 2012, у штампи).

стиче из њихове онтолошке суштине: за православног хришћанина није вера од чуда, већ је чудо од вере, те он на тај начин промишља стварност око себе, што неминовно налази свој одраз и на нивоу његове језичке концептуализације. На нивоу конкретне језичке реализације показатељи очекиваности могу бити посебно експлицирани (у примеру бр. 10 – придев *способная*, у примеру бр. 11 – модални глагол *можешь*).

Осим тога, да је чудо као Божије делање очекивано потврђује и постојање у обама језицима глаголско-именске синтагме *надеятыся на чудо, уповать на чудо / йолагати наду у чудо*.

13. *Все надеялись на чудо, обращая свои молитвы к иконе Казанской Божьей матери.* (КЗН)

Већ у самој семантици глагола *надаати се* садржана је сема очекиваног. На то указује и аутор речничке одреднице глагола *надеятыся* у Новом речнику синонима руског језика са тумачењима (НОССРЯ 2003: 565), где се дати глагол семантизује на следећи начин: „ожидать, что произойдет нечто хорошее или нужное для субъекта, и считать, что для такого ожидания есть основания”.

7.1. Говорећи о чуду као културном концепту В. И. Карасик запажа да је садржајни минимум чуда натприродно, оно што изазива чуђење и усхићење, те да се конкретизација овог концепта у језику реализује у двама правцима: 1) неконтролисаност и необјашњивост чуда; 2) емоционални однос према појави чуда – од ужаса до усхићења (АБЫШЕВА 2008).

И заиста, чудо је како за Русе, тако и за Србе нешто необично, необјашњиво, оно изазива различите емоције. Ипак, како увид у презентовани речнички материјал, тако и анализа лексеме *чудо* као основног репрезента миркоконцепта чуда као делања Божијег показују да је концептуална структура чуда нешто сложенија.

По нашем мишљењу, у језичкој слици Руса и Срба чудо јесте нешто:

- (i) неконтролисано;
- (ii) необично;
- (iii) врло често необјашњиво;
- (iv) као неконтролисано, необјашњиво и необично оно човека може не само изненадити, него га запрепастити;
- (v) чудо је нешто што одступа од норме;
- (vi) оно може изазвати позитивне или негативне реакције;
- (vii) чудо може да буде како неочекивано, тако и очекивано.

8. Из претходно реченог видимо да чудо може изазвати како позитивне, тако и негативне реакције. Међутим, када је реч о чуду као репрезенту микроконцепта *чуда* као делања Божијег оно може имати само позитиван предзнак ('X сматра да је S добро'). Деловање Божје у свету преко *чуда* може бити само добро, „јер значи директан одзив света, његових скривених могућности, Божијој створитељској мисли, из које је, најзад, свет и потекао” (БЕСАРА 2000: 321).

9. И на крају, само ћемо набројати деривате лексеме *чудо* који врше функцију лексичких номинаната датог концепта, а који имају значење „онај који поседује дар да чини *чуда*”, или „оно што поседује особину *чуда* као несвакидашњег искуства човековог”, или значење „чинити *чудо*”, будући да њихова конкретна анализа заслужује да буде тема посебног рада.

рус.: *чудотворец, чудотворный, чудотворно, чудесный, чудодейственный, чудодейственно.*

срп.: *чудоџворити, чудоџворац, чудоџворка, чудоџвор, чудоџворник, чудоџворан, чудоџворносћ, чудоџворсџво.*

У односу на речнички материјал анализа електронског корпуса руског језика показала је да је број лексичких средстава изражавања датог концепта у руском језику већи. Између осталог, датом списку лексема могу се придружити глагол *чудотворить* и именица *чудотворение*.

14. *Поймите же вы, нечестивые: ведь Христос не напрасно приходил на землю, жил тридцать с лишком лет, учил, чудотворил, пострадал, умер и воскрес, основал Церковь на земле и вознесся на Небо.* (RUSCORPORA)

15. *Члены синагедриона решили, что вместе со Христом необходимо убить и Лазаря, неопровержимого свидетеля чудотворения ненавистного им Галилеянина. Торжественный вход Иисуса Христа в Иерусалим напугал их и еще больше утвердил в намерении убить Его.* (RUSCORPORA)

10. Резултати истраживања представљени у овом раду не претендују на исцрпност, будући да је сама тема врло комплексна, те би подробна анализа, како концепта у целини, тако и сваког појединачног микроконцепата, захтевала далеко већи простор. Циљ овог рада јесте да укаже, пре свега, на комплексну структуру концепта *чуда* као дела језичке слике света код Руса и Срба, са посебним акцентом на потребу разликовања у обама језицима микроконцепта *чуда* као *Божијег делања* и *чуда* као *деловања* *нашћприродних сила*. Поред тога, врло значајним нам се чини следеће: оно што је посебно карактеристично за лексе-

му *чудо* као репрезента микроконцепта чуда као делања Божијег јесте чињеница да у њеној структури можемо издвојити значење очекиваности те њена увек позитивна маркираност.

ИЗВОРИ

- АГАФ. ЖМ: Агафонов Николай. Жены-мироносицы. <<http://www.e-reading-lib.org/book.php?book=1008316>>.
- АГАФ. ИД: Агафонов Николай. Иоанн Дамаскин. <<http://www.e-reading-lib.org/book.php?book=1008252>>.
- АКАТ. СВ. СЕРАФИМУ САРОВСКОМ: Акатист преподобном и богоносном оцу нашем Серафиму Саровском чудотворцу. <<http://www.svetosavlje.org/molitve/index.php?akcija=prikazi&kt=0&mlId=51>>.
- ВИДОВДАН: <<http://forum.vidovdan.org/viewtopic.php?f=48&t=14910>>.
- ВЛАДИМИРСКА: <<http://100grt.ru/iskusstvo-srednevekovya/vladimirskaya-ikona-bozhiej-materi>>.
- ЕКИАЛ: <wolsib.ru/ekaterina-i-aleksejj-medvedevy>.
- КЗН: <www.photokzn.ru/articles/0/46>.
- ЛОГОСЛОВО1: <www.logoslovo.ru/forum/all/topic_3746>.
- ЛОГОСЛОВО2: <<http://www.logoslovo.ru/>>.
- МАС: *Словарь русского языка*. В 4-х т. Под ред. А. П. Евгеньевой. РАН, Ин-т лингвистич. исследований. 4-е изд., стер. Москва: Русский. язык, Полиграфресурсы, 1999.
- ОЖЕГОВ: С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. *Толковый словарь русского языка*. Издание 2-е, испр. и доп. Москва: Азъ, 1995.
- РЕЧНИК МС 1976: *Речник српскохрватског књижевног језика*, I–III. Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1969. IV–VI. Нови Сад: Матица српска, 1969–1976.
- РЕЧНИК МС 2007: Мирослав Николић (ур.). *Речник српског језика*. Нови Сад: Матица српска, 2007.
- СВ. ВАСИЛИЈЕ: <http://www.spc.rs/sr/predstavlanje_knjige_sveti_vasilije_ostroski_cudotvorac_iscelitelj>.
- СВЕТОСАВЉЕ1: <<http://blogs.svetosavlje.org/vesti/archives/1483>>.
- СВЕТОСАВЉЕ2: <www.svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/Kazanska.htm>.
- СРБКАФЕ: <<http://www.serbiancafe.com/cir/diskusije>>.

*

RUSCORPORA: <www.ruscorpورا.ru>.

KORPUS.MATF: <<http://www.korpus.matf.bg.ac.rs/korpus/login.php>>.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Алдачић, Дејан (ур.). *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе – Нови Сад: Апис, 2000.
- АНТОЛОГИЈА КОНЦЕПТОВА. Под редакцијом В. И. Карасика, И. А. Стернина. Москва: Гнозис, 2007.

- АПРЕСЯН, Юрий Дереникович. *Избранные труды т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография*. Москва: Школа Языки русской культуры, 1995.
- АПРЕСЯН, Юрий Дереникович (отв. ред.). *Языковая картина мира и системная лексикография*. Москва: Языки славянской культуры, 2006.
- АРУТЮНОВА, Нина Давидовна (отв. ред.). Введение. *Логический анализ языка. Ментальные действия*. Москва: Наука, 1993.
- АРУТЮНОВА, Нина Давидовна. *Язык и мир человека*. Москва: Языки русской культуры, 1999.
- БЕЛОВА, Ольга Владиславовна (отв. ред.). *Концепт чуда у славянской и еврейской культурной традиции*. Сборник статей. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудики в вузах «Сафер» – Институт славяноведения РАН, 2001.
- БЕСАРА, Драгана. Највећи Творчев дар: Чудо у Шаргану Љубомира Симовића. Дејан Ајдачић (ур.). *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе – Нови Сад: Апис, 2000, 320–329.
- БУЛГАКОВ, Сергеј. *О евангелским чудима*. Београд: Логос, 1996.
- БУЛЫГИНА, Татьяна Вячеславовна, Алексей Дмитриевич ШМЕЛЕВ. *Языковая коцептуализация мира*. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1997.
- ВАЙСГЕРБЕР, Лео. *Родной язык и формирование духа*. Москва: Иностранная литература, 1993.
- ВЕЖБИЦКАЯ, Анна. *Семантические универсалии и описние языков*. Москва: Языки русской культуры, 1999.
- ВЕЖБИЦКАЯ, Анна. *Понимание культур через посредство ключевых слов*. Москва: Языки славянской культуры, 2001.
- ВОРКАЧЕВ, Сергей Григорьевич. *Любовь как лингвокультурный концепт*. Москва: Гнозис, 2007.
- ЗАЛИЗНЯК, Анна Андреевна. *Счастье и наслаждение в русской языковой картине мира. Русский язык в научном освещении* 5/1 (2003): 85–105.
- ЗАЛИЗНЯК, Анна Андреевна. *Многозначность в языке и способ ее представления*. Москва: Языки славянских культур, 2006.
- ЗАЛИЗНЯК, Анна Андреевна, Ирина Борисовна ЛЕВОНТИНА, Алексей Дмитриевич ШМЕЛЕВ. *Константы и переменные русской языковой картины мира*. Москва: Языки славянских культур, 2012.
- КАРАСИК, Владимир Ильич. *Языковой круг: личность, концепты, дискурс*. Волгоград: Перемена, 2002.
- КАРАУЛОВ, Юрий Николаевич. *Русский язык и языковая личность*. Москва: Едитиорал УРСС, 2003.
- КАРАУЛОВ, Юрий Николаевич. *Ассоциативная грамматика русского языка*. Москва: Издательство ЛКИ, 2010.
- КЕРКЕЗ, Драгана. Фразеологизмы с компонентом «чудо» в русском и сербском языках. *Русский язык как инославянский. Современное изучение русского языка и русской культуры в инославянском окружении. Выпуск III*. (2011): 118–125.
- КЕРКЕЗ, Драгана. Претеритална времена и неочекиваност у српском језику (у поређењу са руским). *Међународни научни скуп „Српско језичко наслеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас”*, Херцег Нови, 20–23. април 2012. (у штампи).

- КОЛЕСОВ В. В. *Русская ментальность в языке и тексте*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2007.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Православље и језичка глобализација. Радован Биговић (ур.). *Хришћанство и европске интеграције*. Београд: Хришћански културни центар, 2003, 81–107
- КОСМЕДА, Тетјана Анатолијвна, Натаља Володимирівна Плотникова. *Лингвоконцептологія: мікроконцептосфера свјатки в українському мовному просторі*. Львів: Паіс, 2010.
- КУБРЯКОВА, Елена Самойловна. *В поисках сущности языка. Когнитивные исследования*. Москва: Знак, 2012.
- ЛАЗИЋ-КОЊАК, Ивана, Маријан Јелић. О значењу лексеме *чудо* у српском језику. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LV/1 (2011): 197–209.
- ЛЕВОНТИНА, Ирина Борисовна. Понятие цели и семантика целевых слов русского языка. *Языковая картина мира и системная лексикография*. Ю. Д. Апресян (отв. ред.). Москва: Языки славянской культуры, 2006, 163–238.
- ЛИХАЧЕВ, Дмитрий Сергеевич. Концептосфера русского языка. *Известия РАН. Серия литературы и языка* 1 (1993): 3–9.
- ЛОМА, Александар. Порекло и изворно значење словенске речи *чудо*. *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе – Нови Сад: Апис, 2000, 7–21.
- НОССРЯ: *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*. 2-е издание, испр. и допол. Под общим руководством академика Ю. Д. Апресяна. Москва: Школа «Языки славянской культуры», 2003.
- ПЕТРУХИНА, Елена Васильевна. *Русская языковая картина мира и православное сознание*. <<http://www.pravoslavie.ru/smi/36502.htm>>.
- РИСТИЋ, Стана, Милена Радив-Дуговић. *Реч. Смисао. Сазнање*. Београд: Филолошки факултет, 1999.
- СЕРГЕЕВА, Елена Викторовна. *Бог и человек в русском религиозно-философском дискурсе*. Санкт-Петербург: Наука-Сага, 2002.
- СКЛЯРЕВСКАЯ, Галина Николаевна. *Словарь православной церковной культуры*. Санкт-Петербург: Наука, 2000.
- УРЫСОН, Елена Владимировна. *Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике*. Москва: Языки славянской культуры, 2003.
- ШМЕЛЕВ, Алексей Дмитриевич. *Русская языковая модель мира. Материалы к словарю*. Москва: Языки славянских культур, 2002.
- ЩЕРБА, Лев Владимирович. *Избранные труды по языкознанию и фонетике*, 1. Ленинград: ЛГУ, 1958.
- ЯКОВЛЕВА, Екатерина Сергеевна. *Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства времени и восприятия)*. Москва: Гнозис, 1994.

Драгана Керкез

ЯЗЫКОВОЙ КОНЦЕП *ЧУДО* В РУССКОМ ЯЗЫКЕ
(В СОПОСТАВЛЕНИИ С СЕРБСКИМ)

Резюме

Исходя из постановки, что у любого народа есть свое восприятие окружающей его действительности, которое фиксируется и в языке и образует для данного этноса характерную языковую картину мира, автором предпринимается попытка проанализировать языковой концепт *чуда* в русском языке в сопоставлении с сербским. Языковой концепт *чуда* в обоих интересующих автора языках представляет сложную структуру, состоящую из нескольких микроконцептов, в том числе и микроконцепта *чуда* как Божьего деяния. Более подробному анализу подвергается именно данный микроконцепт, вернее лексема *чудо*, выполняющая роль основного средства вербализации данного концепта на лексическом уровне.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за славистику
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
draganakerkez@hotmail.com

Ивана Кнежевић

УСКОСТРУЧНИ ТЕРМИНИ У ТЕОЛОШКИМ АКАДЕМСКИМ РАДОВИМА

Рад се бави проблематиком ускостручне термилошке лексике у академским, строго научним радовима из области теологије на енглеском и српском језику. Анализа номенклатурне лексике извршена је на узорку радова еминентних теолога, а статистичка анализа датих текстова употпунила је истраживање конкретним, процентуалним подацима. Постојећи преводи са енглеског оригинала на српски језик пружили су и делимичан увид у преводилачке поступке примењене при преводу ускостручне терминологије.

Кључне речи: термини, општенаучни термини, ускостручни термини, номенклатурни термини, теолошки академски радови, статистичка анализа.

Свака грана науке има себи својствену терминологију у складу са предметом и методом свога истраживања. Терминологија је срж научног стила, последњи, унутрашњи круг, најистакнутије обележје језика науке. Утицај екстралингвистичких обележја највише долази до изражаја на лексичком нивоу језика научних радова. Прецизан начин изражавања коме наука тежи огледа се у великом уделу термилошке лексике, која тачно и једнозначно именује предмет, појаву или идеју науке и открива њен садржај. У основи термина налази се научно саздана дефиниција, стога он „садржи јасне семантичке границе” (Глушко и др. 1974), лишен је експресивности (РЕФОРМАТСКИЙ 1996), и тежи моносемичности како би у свести лакше призвао одређени концепт на који се односи (КОММИСАРОВ 1990: 110–111).

Са развојем науке и технике, са откривањем нових научних области, мења се и појмовни апарат – настају нови термилошки системи и/или долази до промена унутар већ постојећих. У термилошки развијеним језицима 90% лексике чине научни и технички термини, док у једној научној области има 10–20% специјалних термина, а у ускоспецијалној свега 150–200 јединица (МИТРОФАНОВА 1985: 58). Према неким подацима, термилошка лексика чини у просеку 15–25% опште лексике у научном раду (РОЗЕНТАЛЬ 1974: 33).

У оквиру термина издвајају се две групе: општенаучни и ускостручни или номенклатурни термини. Ускостручни термини карактеристични су за научни стил, али се употребљавају и у другим функционалним стиловима (публицистички, књижевни, и др.), када се њихова функција мења: они указују на техничке особености појаве о којој је реч, на компетентност особе, и сл.

У оквиру научног функционалног стила, а према критеријуму степена научности, могу се издвојити три основна подстила: чисто научни (академски, строго научни), научно-наставни (научно-уџбенички) и научно-популарни (Тошовић 2002: 97–98). У овом раду ограничили смо се искључиво на истраживање ускостручне лексике у теолошким академским или строго научним радовима – области која је до данас слабо истражена. Извршена је анализа одређеног броја теолошких академских радова еминентних аутора, на енглеском и српском језику. Анализирани радови, како на енглеском тако и на српском, садржински се баве излагањем догмата Цркве, што претпоставља и квалитативно и квантитативно присуство вредности неопходних за спровођење датог истраживања и добијање релевантних резултата. Они не само што могу да пруже извесне параметре, већ отварају и простор за будућа и потпунија истраживања ове области лингвистике.

Поред тога, спроведена је и статистичка анализа узорака датих текстова, чиме је илустрована и процентуална заступљеност посебно номенклатурних, потом и ускостручних и општенаучних термина заједно у укупној лексици, као и присуство интренационализама и црквенословенизама у оквиру номенклатуре.

Постојање два превода (у овом случају) на српском језику пружи-ло је и могућност да се посматра и проблем преводилачких поступака коришћених при преводу ускостручне лексике.

Специфична методологија теологије као и особености њеног научног познања неминовно утичу на ванјезичка и унутарјезичка обележја теолошких научних радова, а поље лексике јесте највидљивији показатељ тога. Лексика теологије има заједничке црте са осталим наукама, посебно са неким хуманистичким наукама (попут философије, психологије и сл.), али се од њих и битно разликује. Будући да природа научног израза тежи прецизности и лапидарности, за науку уопште неминовна је употреба терминолошке апаратуре. У теолошким научним радовима такође се издвајају две подгрупе у оквиру терминологије: општенаучна и ускостручна или номенклатурна.

Општенаучна лексика заједничка је лексичка апаратура науке уопште, указује на повезаност свих наука, а теологију чини чланицом ове сфере људске делатности која је од изузетне важности за целокупно

људско друштво, за његов напредак и развој – економски, материјални, духовни, и др.

Општеупотребна лексика која чини доминантну основу сваког научног рада, чиме одржава везу са књижевним језиком, може се појавити и у функцији општенаучних и ускостручних термина. Како у општеупотребној лексици велики број речи семантички неутралних има више значења, у научним радовима осећа се потреба да се, из тежње за недвосмисленим, јасним формулисањем исказа, ове речи користе у само једном или евентуално два могућа значења које оне имају у општекњижевном језику. Инсистирање на прецизности теолошког текста утиче на сужавање полисемије, па неке од речи општеупотребне лексике у теолошким радовима добијају својство ускостручних термина. Примери у радовима на енглеском били би следећи: *predestination, divine, paradise, sin, anathema, disciple, reveal*. Тако, номенклатурни термин *predestination* у примеру:

The discussion very often touches on the doctrine of predestination (MEYENDORFF 1982: 98).

има прво од значења наведених, према MEWED:

predestination, noun:

1. advance decision by God about events: the doctrine holding that God, a deity, or fate has established in advance everything that is going to happen and that nothing can change this course of events;
2. God's decision who goes to Heaven: the doctrine that God decided at the beginning of time who would go to Heaven after death and who would not;
3. foreordaining: the divine or human act of deciding the fate of people or things beforehand.

Или у примеру:

Theodore answers by referring to the Orthodox doctrine of the hypostatic union which is based upon the unity of Christ's divine hypostasis which is and remains, even in death, the unifying factor of all the elements composing the God-man (MEYENDORFF 1982: 98).

лексема *divine* може имати само неко од наведених значења у вези са религијом (1, 2 или 3), на шта се јасно указује у речнику. Наиме, према MEWED:

divine, adjective:

1. RELIGION having godlike nature: being God or a god or goddess;
2. RELIGION relating to God, gods, or goddesses: connected with, coming from, or caused by God or a god or goddess;

3. RELIGION connected with worship: connected with the worship or service of God or a god or goddess;
4. lovely: pleasing or attractive (*informal or humorous*).

У раду на српском језику ЛУБАРДИЋ 2001, на пример, именице *истина* и *личности*, које према РСЈМС имају четири, односно три значења, увек се користе у само једном примарном, непренесеном значењу:

истина – (значење бр. 1) *оно што одговара стварности, чињеницама;*

личност – (значење бр. 1) *људско биће, човек.*

Према Брија 1999 реч *истина* издваја се као номенклатурни термин и дефинише се на следећи начин: *религиозни појам који исказује последњу божанску стварност, што јесте истинитост Бога, чије је присуство очигледно у стварању (Рим. 1,19) а саопштено у Откривењу (в. Откривење)...* Поред овога, наводе се четири значења термина *Истина* као религиозног појма (опширније у Брија 1999: 208–212). Лексему *личности* поменути извор такође издваја као ускостручни термин и дефинише следећим речима: *субјекат у којем биће природа...* (опширније у: Брија 1999: 293–295).

На сужавање значења неких општеупотребних лексема у језику теологије указује и велико почетно слово којим се оне најчешће пишу, попут: *Дарови* (Тело и Крв Господња), *Црква* (као сабрање верних), *Крст Часни*, *Васкрсење* (Христово), и сл. Исто важи и за еквиваленте на енглеском језику (*Cross, Church, Resurrection*).

Будући да је лексички слој језика најпроминентнији представник сваке науке понаособ, то се и најочигледније разлике између научних радова из области теологије и других научних области не огледају толико у морфолошким и синтаксичким особеностима научног текста, већ су истакнуте у домену лексике, како енглеског тако и српског језика. Сам предмет научног истраживања сваке области науке намеће одговарајућу ускостручну терминолошку лексику карактеристичну за дату област, што је случај и са теологијом.

У номенклатурне термине анализираних радова на енглеском језику издвајамо следеће: *Messiahship, Divine Sonship, eschatological* (ТАРАЗИ 1999); *Baptism, original sin, epiphany, the Holy Chrism, the patristic age, catechumens* (SCHMEMANN 1974); *heresy; the Iconoclasts, the Monothelites; the Logos; trinitarian doctrine; hypostasis; Christology; hesychast* (МЕYENDORFF 1982). Следе примери у конкретним реченицама:

The candidates for Baptism, called catechumens, were progressively introduced into the life of the Church by special rites which included exorcism, prayers, explanations of the Holy Scripture, etc. (SCHMEMANN 1974: 15);

Theodore is a trained Aristotelian, and he is well aware of all of the refinements of Byzantine trinitarian doctrine and Christology. (MEYENDORFF 1982: 98);

Indeed, Ezekiel's eschatological Jerusalem is the blueprint of Aaron's temple in wilderness (TARAZI 1999: 128);

On the other hand, the land's conquest by Joshua is done in a "priestly" manner: it is the Lord who leads Israel in a cultic manner into the land as though it is his holy of holies, exactly as Ezekiel's "new Jerusalem" is (TARAZI 1999: 128).

Наведена фраза *holy of holies* има посебно значење у хришћанској теологији; тако према MEWED: *holy of holies, noun*:

1. inner sanctum for Ark: the inner chamber inside the Sanctuary in the Jewish Temple in Jerusalem, where the Ark of the Covenant was kept. Also called *sanctum sanctorum*;
2. sacred place: any place considered to be especially sacred.

У корпусу радова на српском језику издвајамо следеће: *йнев-матѿологија*, *есхатѿологија*, *икономија*, *соѿиѿологија* (ЈЕВТИЋ 1990); *евхарисѿија*, *каѿихумени* (ПЕРИШИЋ 2001); *еѿисѿемологија*, *заједничење*, *ѿријадологија* (ЛУБАРДИЋ 2001). Примери у конкретним реченицама били би:

Василије ту описује како је, и зашто, он почео да употребљава једну боље одговарајућу и богословски тачнију доксологију (= литургијски возглас, славослов) Свете Тројице (ЈЕВТИЋ 1990: 11).

Није зато без разлога то што свака наша молитва и свако богослужење започиње обраћањем Светоме Духу, призивањем – епиклезом Духа Светога Утешитеља (ЈЕВТИЋ 1990: 5).

Зато Зизјулас тако подробно ерминевтише светоотачку замисао о човеку као образу Божијем (= *imago Dei*), односно замисао о човеку као образу Пресвете Тројице (= *imago Trinitatis*) (ЛУБАРДИЋ 2001: 70).

За „откривењске моделе” је карактеристично да приликом приступа Јеванђељу у први план стављају епистемолошке оквире и методе разумевања смисла (ЛУБАРДИЋ 2001: 54).

Термини се у научним радовима јављају и у виду фразеологизама – фразеолошких јединица термилошког карактера. Оне су по саставу фразеологизми типа синтагме, вишечлани називи научних појмова који се у научном стилу врло често сматрају само вишечланим терминима, а не фразеологизмима (Станолчић – Поповић 2008: 203). У теолошкој научној литератури то су фразеологизми типа: срп. *ѿввородни грех*, *Светѿе Тајне*, *Тело Хрисѿово*, *Дух Светѿи*, *Крв Хрисѿова*, и др.; енгл. *original sin*, *Holy Mysteries*, *the Holy Spirit*, и др.

кинонијске) или, пак, саборне (= *каѿоличанске*) врсте универзалности бића (ЛУЉАРДИЋ 2001: 69).

Неки, пак чине супротно:

Василије ту описује како је, и зашто, он почео да употребљава једну боље одговарајућу и богословски тачнију *доксологију* (= *лиѿургијски возглас, славослов*) Свете Тројице (ЈЕВТИЋ 1990: 11).

Аутори претпостављају читаоца стручњака коме су ови термини познати, те им намера није да објасне значење термина, већ да евентуално скрену пажњу на употребљене форме, изнесу тиме неке додатне информације или идеје.

Издвојили смо још неке од примера интернационализама-номенклатура (грцизама) на српском језику које је аутор из одређених разлога издвојио курзивом:

ѿелесиургија:

Њихово богословље је, по њему, плод *ѿелесиургије* Духа Светога, Његовог божанског дејства и деловања (енергије) (ЈЕВТИЋ 1990: 6).

јерургија:

Св. Григорије Богослов опет, сав је израстао из литургијског опита Цркве и богословствује из литургијске теологије, тачније речено, из литургијске *јерургије* (ЈЕВТИЋ 1990: 6).

ѿневмаѿолошки:

Отуда и онако изразито *ѿневмаѿолошки* карактер тог Јеванђеља (ЈЕВТИЋ 1990: 6).

У теолошку номенклатурну лексику улази велики број калкова – преведеница на српски или на црквенословенски језик, најчешће са грчког. Ово се првенствено односи на научне радове на српском језику. Тако ће, на пример, именици *ѿеологија* одговарати домаћа реч *богословље*. Већи број еквивалената ових грчких позајмљеница постоји међу црквенословеницима. Рецимо, грцизму *доксологија* одговара црквенословенизам *славословије*, док српска адаптација гласи *славословље*.

У корпусу радова на енглеском ово је далеко ређи случај. Тако, на пример, *the Birthgiver of God* био би превод изворно грчке речи која се у теолошким научним текстовима, првенствено православних аутора, среће и у транслитерованој форми *Theotokos*. У српском језику реч је о опште познатој, усвојеној речи *Богородица*, калку са грчког језика. Речници енглеског језика ретко бележе поменути преведени облик, и он се углавном доводи у везу са православним хришћанским учењем.

Наиме, у православној традицији, пре свега у научним теолошким радовима и богословској поезији, употребљава се облик *Богородица* (*Пресветиџа Богородица, Дјева Богородица*, и сл.), јер према учењу православне цркве само име *Богородица* – Теотокос – по тачним речима св. Дамаскина, у себи „садржи и потврђује сву тајну домостроја спасења” (Јевтић 1971: 20).

Битно својство, богатство и посебан слој лексике теолошких радова чине и бројни црквенословенизми, међу којима има и термина – углавном ускостручних, и не нужно преведеница са грчког, нпр *Домосџрој* (црквенословенизам према грчком *икономија*):

Ова мисијска или икономијска страна („Икономија” у библијском смислу: *Οἰκονομία* као код Апостола Павла) или улога Духа Светога, показује Његово место и делатност у општем промисаоном плану или *Домосџроју* Божијем, почев од самог стварања света па све до доласка реалности будућег века (Јевтић 1990: 8).

Употреба црквенословенизама у теолошким радовима, као и интернационализама (латинизама, грцизама, хебраизама) било у транслитерованој било у пресликаној форми оригиналног облика, и на српком и на енглеском језику, даје научном тексту тон озбиљности, одвојености и уникатности, и оставља утисак „високог стила”. Некада су овакве пресликане форме речи или конструкције уткане у само ткиво научног текста, са преводом или без њега, или са објашњењем значења у даљем току текста или у загради, и карактеристичне су пре свега за строго научне текстове (за разлику од научно-уџбеничких и научно-популарних).

Поред термина-интернационализама, теолози у научним радовима као маркере „високог” стила неретко користе и стране речи и изразе „пресликане” најчешће из латинског језика, у оригиналној форми – односно у облику и писму изворног језика. Ове стране речи односе се на стандардне изразе који су обележје научних текстова уопште (попут: *ad hoc, de facto* и сл.), као и на скраћенице – „помоћну апаратуру”, за које готово сваки језик поседује одговарајуће еквиваленте (попут: *ibid, et al, vs*, и сл.). Аутори научних радова неретко прибегавају употреби речи страног језика и када су у питању ускостручни термини (у форми речи, фраза, конструкција, преузетих из извора), што је често случај са терминима који су у одређеној форми на страном језику добро познати научницима у датој области. Међутим, ово могу бити и новонастали термини, који као такви још увек нису усвојени, признати и прихваћени у датој научној средини, те други аутори, у случају да их употребе, поред преведеног облика често наводе и њихов изворни облик у датом страном језику, нпр.:

Надцрквени образац Цркве (= *super-church model*) често се развија тамо где успеха имају и управо поменуће мале „алтернативне” црквене заједнице (ЛУБАРДИЋ 2001: 51); ...as the integration into the *laos*, the people of God,... (SCHMEMANN 1974).

У другом примеру реч *laos* издвојена је курзивом и потом објашњена. Преводаца на српски дао је себи већу слободу – реч је остављена грчким алфабетом и умањеном словном величином и потом преведена:

...као ступања у *λαός*, народ Божији,... (ШМЕМАН 2007).

У MEYENDORFF 1982 стране речи дате су у загради, увећаним фонтом и грчким алфабетом, а њихово значење претходно је наведено ван заграде, или је страна реч уткана у сам текст, јер аутор претпоставља читаоца стручњака који грчким, као „језиком теологије” добро влада:

...“forerunner of Antichrist” (πρόδρομος τοῦ Ἀντιχρίστου) (MEYENDORFF 1982: 90).

Речи које су у оригиналу дате на грчком језику и грчким алфабетом али са већом словном величином, и у преводу су остављене у истој форми, али словна величина није увећана, нпр.:

...као „претече антихриста” (πρόδρομος τοῦ Ἀντιχρίστου) (МАЈЕНДОРФ 2006: 118);

Теофан нам преноси да је Јованов отац био γενικὸς λογοθέτης у време владавине калифа Абдула Мелека (687-705) што је вероватно значило да је био сакупљач пореза од хришћана (МАЈЕНДОРФ 2006: 119).

У следећем случају аутор претпоставља читаоца стручњака:

It follows a description of the sect of the Ἀὐτοπροσκόπται (a peculiar deviation of Christian monasticism) and precedes the paragraph on the Iconoclastes (MEYENDORFF 1982: 92).

У испитиваном корпусу на српском језику имамо сличне примере. У ЈЕВТИЋ 1990 стране речи (латинског или грчког порекла) наведене су у изворном писму, објашњене су или су део објашњења у самом тексту или у загради:

Ова мисијска или *икономијска* страна („Икономија” у библијском смислу: *Οἰκονομία* као код Апостола Павла) или улога Духа Светога, показује Његово место и делатност у општем промисаоном плану или *Δомοσίτροју* Божијем, почев од самог стварања света па све до доласка реалности будућег века (ЈЕВТИЋ 1990: 8).

Икономија је та која открива и омогућује познавање Вечне и Нераздељиве Тројице, у којој Дух Свети није само једна Божанска сила, или енергија, или ефективни узрочник, или само детаљ у Цркви и историји, него је првенствено *Господ – Κύριος* (2 Кор.3,17–18) (Јевтић 1990: 14–15).

Као што је познато, Василије је више волео израз *ὁμότιμος* него *ὁμοούσιος*, управо из литургијских доксологијских разлога: он је сагледавао сва Три Лица Свете Тројице у Њиховој вечној и једнакој слави и равној части, не оспоравајући наравно Њихову једносуштност, нити оспоравајући такође икономијско поступно јављање и деловање Тројичних Лица у свету и историји, по извесном мисијском поретку откривења и деловања (Јевтић 1990: 12).

У Перишић 2001 аутор ускостручне термине поткрепљује изворно грчким терминима, написаним грчким алфабетом:

Наиме, проблем који се намеће у вези са питањима постављеним на почетку текста јесте: да ли термини „битије” (*τὸ εἶναι*) и „суштина“ (*οὐσία*) из цитираног одељка односе на: 1) Бога, или 2) божанске силе – од којих је овде за наш проблем централна, већ помињана, сушт(ин) отворећа сила (*οὐσιολογὸς δύναμις*) Божија? (Перишић 2001: 43).

Или пак цитат наводи у загради у оригиналу на енглеском:

У свом познатом и утицајном делу о Палами Мајендорф заговара *исправно гледиште* да је „божанска личност *извор а не производ природе*” (*divine person – source and not product of nature*), али га, нажалост, *заснива на погрешном аргуменћу*, наиме на таквом тумачењу Паламиног коментара о томе да „Онај-који-јесте није из суштине, него је суштина из Онога-који-јесте”, из кога следи да Палама овде под „суштином” подразумева Божију суштину (у ком случају би Мајендорфово аргументисање било тачно) (Перишић 2001: 44).

У Лубардић 2001 аутор термине из страног изворника наводи у загради у преписаној форми, односно на енглеском језику, а ван заграде даје превод термина на српски:

Ослободитељска црква (= liberation church) није заинтересована само за кроћење превелике моћи (Лубардић 2001: 52).

Надцрквени *образац* Цркве (= super-church model) често се развија тамо где успеха имају и управо поменуте мале „алтернативне” црквене заједнице (Лубардић 2001: 51).

Личност је суштински односна (= relational) и саборна (= catholic: universal) стварност (Лубардић 2001: 78).

Или у загради, а иза наведеног превода, даје реч на грчком, латинском, односно српском језику:

Другим речима, Тело Христово се установљује помоћу светих тајни (= sacramenta; μυστήρια), нарочито помоћу свете тајне крштења и причешћа (ЛУБАРДИЋ 2001: 53–54).

У својој христологији, Зизјулас исповеда да Исус јесте Христос и Спаситељ не зато што Он доноси узвишено „откривење“ (= науку; знање; ἐπίστημη), већ због једног неупоредиво супериорнијег разлога (ЛУБАРДИЋ 2001: 53).

Зато Зизјулас тако подробно ерминевитише светоотачку замисао о човеку као образу Божијем (= imago Dei), односно замисао о човеку као образу Пресвете Тројице (= imago Trinitatis) (ЛУБАРДИЋ 2001: 70).

Инсистирање на прецизности теолошког израза, поред сужавања полисемије, утиче и на често понављање истих речи, односно једнообразност и шкртост научног речника, што се овде не доживљава као грубост стила и сиромаштво језика. Штавише, ово је очекивано и нужно својство научног израза како се пажња читаоца не би расплињавала и губила у тражењу смисла израза, већ како би се усмерила на суштину текста – на информацију коју аутор настоји да изнесе. У ТАРАЗИ 1999 нпр. аутор понавља ускостручни термин *gospel* не тражећи синоним како би задржао прецизност израза:

This means the first communities of believers began and grew throughout their first three decades without a written “gospel”. The only writings reflecting faith in Jesus as the Messiah and originating from this period are the letters Paul sent to the Gentile churches he had founded. In these epistles the word “gospel” refers not to a written document but to Paul’s teaching about Messiahship (divine Sonship) of Jesus and its significance for both Gentiles and Jews. “The gospel” in this context is essentially a synonym for “the faith”, as is most obvious in Galatians.³ The agreement reached among Christian leaders at Jerusalem and described in this letter (2:1–10) bears witness to the fact that the lack of interest in a written gospel evident in Paul’s epistles is not unique to him: no one during this early period spoke of “a gospel” or “the gospel” as a written document and thus a part of scripture (ТАРАЗИ 1999: 111).

Или *Gentile*:

This was no less true among Gentile believers than it was among Jewish ones; the scripture consisting solely of the Old Testament was considered applicable equally and directly to all believers, Jews and Gentile alike (though Paul’s opponents interpreted certain portions of it differently than he did). That even Paul’s Gentile converts had to adopt the Old Testament as their own no less

than Jews did is clear from the way Paul's epistles assume his Gentile readers have thoroughly assimilated its content. And the Old Testament's authority extended even to practical issues in Gentile communities, as can be seen in 1 Corinthians: even when Paul addresses matters peculiar to the Gentile nature of those communities – matters which would not have been issues at all among Jews – he consistently appeals to the Old Testament writings as a final authority containing solutions to “Gentile” problems no less than strictly “Jewish” ones (TARAZI 1999: 112).

У радовима на српском аутор такође понавља исти номенклатурни термин, будући да се семантички најпотпунији и најтачнији садржај само њиме може пренети. Тако се у ЈЕВТИЋ 1990 понавља нпр. термин *Дух Свети*:

Да не дужим: као што је Син послан у свет од Оца и као што је Он од Оца посало Апостолима у Цркви Духа Светога, тако исто, у контексту правилне Тријадологије треба видети да и Њега шаље Дух заједно са Оцем, јер сарадничким и савршитељским дејством Својим Дух Свети условљава Тајну или Догађај Христа. Пневматологија дакле условљава Христологију, као што и Христологија условљава Пневматологију. Духом Светим се Христос оваплоћује; Дух Свети Га посведочава и прославља; у дан Педесетнице Дух Свети Апостолима и свету актуализује реалност спасоносног подвига и дела Христа Богочовека; и на крају, Духом Светим се остварује есхатолошка природа Цркве као Тела Христовог, још овде у историји, јер силом и дејством Духа се литургијски, евхаристијски, апокалиптичко-теофанијски јавља тајна и реалност Царства Божијег још у оквирима простора и времена нашег света и века (ЈЕВТИЋ 1990: 17).

Стручни термин не може се у случају понављања заменити другим са сличним значењем или описно пренети, а да не изгуби на егзактности. Учестало појављивање истог термина читалац не доживљава као стилски неодговарајуће, нити то смета његовом уху; напротив, оно олакшава праћење и пријем (нових) информација.

Представићемо и резултате статистичке анализе корпуса. Анализа је спроведена на корпусу од хиљаду речи сваког појединачног рада, како би се утврдила процентуална заступљеност посебно ускостручних, а потом заједно општенаучних и ускостручних термина у укупној лексици, као и удео интренационализама и црквенословенизама у фонду ускостручне терминологије.

У употреби ускостручних или номенклатурних термина између радова на енглеском и српском језику постоје разлике.

Наиме, од испитаног корпуса на енглеском језику ускостручни термини сачињавају 7–11%, што би у просеку износило око 9%. Кон-

кретно, у TARAZI 1999 они чине око 9% од укупне лексике, у MEYENDORFF 1982 7%, а у SCHMEMANN 1974 око 11%.

У радовима на српском језику овај однос је нешто другачији. Номенклатурна терминологија је заступљена просечно око 17% у целокупној лексици: у ПЕРИШИЋ 2001 око 15%, у ЈЕВТИЋ 1990 око 20%, а у ЛУБАРДИЋ 2001 око 16%.

Укупна заступљеност термина, и општенаучних и ускостручних, у односу на целокупну лексику износи у радовима на енглеском језику у просеку око 20%: у TARAZI 1999 око 18%, у MEYENDORFF 1982 18%, а у SCHMEMANN 1974 око 23%. У радовима на српском језику овај просек износи око 30% у односу на испитани лексички фонд: у ПЕРИШИЋ 2001 око 25%, у ЈЕВТИЋ 1990 око 29%, а у ЛУБАРДИЋ 2001 око 36%.

Поређењем добијених резултата запажа се нешто већа процентуална заступљеност пре свега ускостручне терминологије, тиме и целокупне термилошке апаратуре у радовима на српском језику. Овај податак може се довести у везу са начином мишљења и вербализациојм научног сазнања самог аутора.

Даље, приметна диференцијација уочава се и анализом ускостручних термина употребљених у строго научним радовима ових двеју језички и културно различитих средина. Радови на српском језику су не само далеко бројчано богатији поменутом номенклатурном лексиком, већ је и њена разноликост знатно већа. Наиме, од укупног фонда ускостручних термина интернационализми су у радовима на српском језику заступљени у просеку са око 18% у укупном уделу ускостручне лексике (3,5% у укупном лексичком фонду): у ПЕРИШИЋ 2001 око 17% (3% у укупном лексичком фонду), у ЈЕВТИЋ 1990 око 23% (5% у укупном лексичком фонду), а у ЛУБАРДИЋ 2001 око 14% (2% у укупном лексичком фонду). У радовима на енглеском језику овај просек износи око 12% (односно 1% од укупног лексичког фонда): у TARAZI 1999 они чине око 6% од укупне ускостручне лексике (0,5% од укупног лексичког фонда), у MEYENDORFF 1982 12% (1% од укупног лексичког фонда), а у SCHMEMANN 1974 око 18% (2% од укупног лексичког фонда).

Црквенословенизми су у анализираном узорку забележени само у радовима на српском језику, што је и разумљиво будући да је црквенословенски дуго био, и још увек јесте, богослужбени језик Српске православне цркве. У строго научним радовима на српском језику они просечно чине око 2% од укупног броја ускостручних термина: у ПЕРИШИЋ 2001 око 3%, у Духовност православља око 1%, а у ЛУБАРДИЋ 2001 око 0%. У овде анализираним узорцима радова на енглеском језику не налазимо ни један термин црквенословенског порекла.

Изложеним резултатима анализе и статистичким подацима настојали смо да макар делимично пружимо увид у проблематику уско-

стручних термина у строго научним теолошким радовима будући да је ова област до данас слабо и фрагментрано истражена на нашем језичком простору. Овим радом указује се и на потенцијал ове језичке области за будућа, детаљнија и уже усмерена истраживања.

ИЗВОРИ

- ЈЕВТИЋ, Атанасије. *Духовности православља*. Београд: Храст, 1990.
- ЛУБАРДИЋ, Богдан. Евхаристијска теорија личности и православна веронаука. *Богословље* LXV (LIX), 1–2 (2001): 49–105.
- МАЈЕНДОРФ, Јован. *Византијско наслеђе у Православној цркви*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.
- ПЕРИШИЋ, Владан. Личност и суштина у теологији светог Григорија Паламе. *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње: Духовна академија Светога Василија Острошког, 2001, 41–50.
- ШМЕМАН, Александар. *Изабрана литургијска дела: Увод у литургијско богословље: Водом и духом*. Шибеник: Истина, 2007.

*

- MEYENDORFF, John. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1982.
- SCHMEMANN, Alexander. *Of Water and the Spirit*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1974.
- TARAZI, Paul Nadim. *The New Testament: An Introduction*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1999.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- БРИЈА, Јован. *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 1999.
- ГЛУШКО, М. М. и др. *Функциональный стиль общественного языка и методы его исследования*. Москва: Наука, 1974.
- ЈЕВТИЋ, А. Учење светог Јована Дамаскина о Пресветој Богородици. *Теолошки погледи* IV/1 (1971): 18–42.
- КОМИССАРОВ, В. Н. *Теория перевода (лингвистические аспекты)*. Москва: Высшая школа, 1990.
- МИТРОФАНОВА, О. Д. *Научный стиль речи: проблемы обучения*. Москва: Русский язык, 1985.
- РЕФОРМАТСКИЙ, А. А. *Введение в языкознание*. Москва: Аспект Пресс, 1996.
- РОЗЕНТАЛЬ, Д. Э. *Практическая стилистика русского языка*. Москва: Высшая школа, 1974.
- РСЈМС: *Речник српског језика* (ур. Мирослав Николић). Нови Сад: Матица српска, 2007.
- СТАНОЧИЋ, Живојин, Љубомир Поповић. *Грамађика српског језика*. Београд: Завод за уџбенике, 2008.
- ТОШОВИЋ, Бранислав. *Функционални стилови*. Београд: Београдска књига, 2002.

*

MEWED: *Microsoft Encarta World English Dictionary* (енглеско-енглески речник у електронској верзији).

Ivana Knežević

NOMENCLATURAL TERMS IN THE ACADEMIC WORKS OF THEOLOGY

Summary

The paper deals with the problems of the nomenclatural terms in the academic, strictly scientific works of theology in both English and Serbian. The lexical analysis of the nomenclatural terms is conducted on a certain number of pieces of outstanding theologians, whereas the statistical analysis of the texts provides additional, more concrete percentage data. The existence of translations of some English original works in Serbian offers a particular insight into the translation problems and procedures occurring in the process of translation of nomenclatural terminology.

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Мије Ковачевића 116, 11060 Београд, Србија
ivanaknezevicbg@gmail.com

Ксенија Кончаревић

КОНФРОНТАЦИОНА ТЕОЛИНГВИСТИКА СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА: ПРАВЦИ ИСТРАЖИВАЊА*

У раду се излаже преглед основних резултата конфронтационих теолингвистичких истраживања у русистици и славистици, разматра њен појмовно-категоријални апарат и трасирају нова усмерења и методолошке парадигме истраживања у конфронтационој теолингвистици словенских језика, посебно у домену социолингвистике (конфронтациона испитивања православног социоекта), функционалне стилистике (конфронтациона испитивања сакралног функционално-стилског комплекса и жанрова који га конституишу) и комунологије (конфронтациона испитивања у домену сакралне комуникативне културе).

Кључне речи: Теолингвистика, конфронтациона / контрастивна лингвистика, методологија лингвистичких истраживања, теонема, религиоектизам, православно социоекта, сакрални функционалностилски комплекс, сакрална комуникативна култура.

0.1. Проучавање интеракције језичког и религијског феномена има богату традицију. Тако, у оквирима хришћанске културе још у раној патристици налазимо мноштво теорија о природи и функцијама језика, феномену мултилингвизма, критеријумима за вредновање интра- и екстралингвистичких потенцијала језика (исп. Еделштејн 1985; Кончаревић 2006: 43–56), као што је и у делима нехришћанских теолога од најранијих епоха конституисања великих светских религија садржано доста чињеница и генерализације лингвистичке усмерености. С друге стране, конфесионални чинилац све до XVIII столећа био је један од кључних стимуланса за отпочињање и спровођење лингвистичких истраживања, пре свега на материјалу сакралних и профетичких језика.

* Рад је израђен у оквиру пројекта Православног богословског факултета Универзитета у Београду под насловом „Српска теологија у XXI веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива”, који финансијски подржава Министарство просвете, науке у технолошког развоја Републике Србије (евиденциони број пројекта 179078).

Занимање за језик сакралног, сакралне језике и сакрално у језику показивали су и бројни посленици нововековне лингвистичке науке (о овоме подробније в. у: Мечковская 1998: 273–309).

0.2. Теолингвистика (алтернативни, али данас мање присутни називи за ову дисциплину посведочени у литератури на руском и польском језику јесу: „религиозна лингвистика / *lingwistyka religijna*”, „сакрална лингвистика / *lingwistyka sakralna*”, „теологическая лингвистика, теологическое языкознание / *językoznawstwo teologiczne*”, „лингвистическое религиоведение”) као аутономна област лингвистичких испитивања конституисала се током 70-их и 80-их година XX века (о историјату систематског, организованог и институционалног формирања ове дисциплине у светским оквирима и у словенском ареалу у поменутом раздобљу детаљније в. Гадомский 2007; Кончаревић 2009). У минуле две деценије ова наука доживела је снажну експанзију, са све израженијим диференцирањем њених поддисциплина, усложњавањем и стандардизовањем терминолошког апарата, порастом квантитативних показатеља објављених публикација (библиографске прегледе по поддисциплинама теолингвистике в. у: Кончаревић 2011а; Кончаревић 2011б; Кончаревић 2012а) и, не на последњем месту, заснивањем и усавршавањем специфичних методолошких процедура и техника теолингвистичких испитивања. Један од фундаменталних проблема на теоријско-методолошкој равни који до сада није привлачио пажњу истраживача јесте проблем заснивања конфронтационих / контрастивних истраживања у теолингвистици, њиховог инвентаризовања, уочавања праваца стратегије даљег развоја. Ова истраживања спровођена су углавном по моделима преузетим из технике и методологије конфронтационе анализе примењиваним у досадашњим напоредним проучавањима двају или више језика у оквирима лингвистичких дисциплина са дужом традицијом. Свакако, изразита квантитативна превага монолингвалних испитивања у теолингвистици додатно је допринела маргинализацији теоријско-методолошких питања конфронтационе анализе у овој научној области.

1. Најпре ћемо укратко приказати досадашње резултате конфронтационе теолингвистике у словенским земљама у којима је ова дисциплина достигла највиши ниво равијености – Русији, Пољској и Украјини, а затим размотрити стање конфронтационих испитивања у српској теолингвистици.

1.1. По наводима А. К. Гадомског, од прве дисертације из домена теолингвистике, која датира из 1999. године, закључно са 2010. годином у Руској Федерацији и у значајним универзитетским центрима бивших

совјетских република у којима је филологија традиционално развијана у складу са доминантним тенденцијама у руској науци о језику – Кијеву, Тартуу, Махачкали – одбрањене су четири докторске и 54 кандидатске дисертације везане за разне аспекте ове научне дисциплине на материјалу опште лингвистике, русистике и славистике, англистике, германистике, туркијских језика (Гадомский 2010: 370). Од тог броја конфронтациону усмереност поседује само 10 дисертација, које се односе на следеће области: религијски дискурс¹, религијски маркирани концепти², жанрови унутар сакралног функционалностилског комплекса³, библеизми у конфронтационо постављеним језицима⁴, проблеми превођења⁵.

1.2. У монографским публикацијама и радовима објављиваним у часописима и зборницима методологијом конфронтационе анализе највише су обрађивана питања професионалне маркираности језичких нивоа.

С обзиром на чињеницу да је лексички ниво најважнија компонента језичке организације стилова и жанрова унутар сакралног функционалностилског комплекса, чији се елементи одликују специфичном семантиком, стилском обојеношћу и историјском димензијом, највећи број истраживања у конфронтационој теолингвистици посвећен је

¹ Пиевская, И. М. *Системные отношения религиозного дискурса: На материале английского и русского переводов «Книги Псалмов»*: Дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2006.

² Ваниева, О. А. *Фразеологические единицы библейского происхождения с концептами «душа, дух» и «сердце» в качестве опорного слова в русском, английском и осетинском языках: Сопоставительное исследование на материале Нового завета Библии*: Дис. ... канд. филол. наук. Владикавказ, 2005.

³ Шиповских, М. В. *Перевод прагматических компонентов протестантской проповеди (На материале английского и русского языков)*: Дис. ... канд. филол. наук. Москва, 2006.

⁴ Болигер, Е. И. *Сопоставление использования библеизмов в институциональном дискурсе разных культур*: Дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2005; Назарова, Е. И. *Сопоставление использования библеизмов в в русском и немецком языках и лингвопрагматические особенности вариантов перевода*: Дис. ... канд. филол. наук. Краснодар, 2001; Оноприенко, С. *Библеизмы современного русского языка*: Дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1997; Семенова, Е. С. *Библеизм как средство речевого воздействия*: Дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2003; Туркова-Зарайская, М. О. *Особенности понимания библеизмов современными носителями языка*: Дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2002.; Яцкевич, К. В. *Библеизмы в чешском литературном языке: На фоне русского и немецкого*: Дис. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2003.

⁵ Коньяк, И. *Формирование терминологии, связанной с исламом в русском языке: На основе четырех русских переводов*: Диссертация на соискание доктора гуманитарных наук. Санкт-Петербург, 2000.

управо структури и функционисању апелативне⁶, ономастичке⁷, термилошке лексике теолошких и других контактних и комплементарних дисциплина⁸, као и религијски мотивисаној фразеологији руског из кон-

⁶ Из ове области поменућемо монографију Pieciul-Karimińska, E. *Językowy obraz Boga i świata. O przekładzie teologii niemieckiej na język polski*, Poznań, 2007, као и студије и чланке: Бугаева, И. В. *Омонимия церковнославянских и русских лексем при восприятии богослужебных текстов*. [В сб.:] *Актуальные проблемы современной педагогической лингвистики*. Межвуз. сб. научн. трудов. Вып. VIII. Отв. ред. Е. В. Алтабаева. Мичуринск: МГПИ, 2005, 83–89; Гадомский, А. К. *Определение религиозной лексики как одна из проблем современной теолингвистики*. [В сб.:] *Диалог культур. Теория и практика преподавания языков*. Материалы 2-й Международной научно-практической конференции, посвященной 30-летию первого выпуска иностранных студентов филологического факультета 6-8 сентября 2007. Симферополь: Изд. „Доля”, 2008, 135–146; Гадомский, А. К. *К вопросу о единицах теолингвистики*. [В сб.:] *Восточнославянская филология: Сборник научных работ*. Вып 11. Часть 1. Языкознание. Горловка: изд-во ГГПИИЯ, 2006, 11–20; Журавлев, С. А. *Религиозная лексика и прагматика словаря*. [В сб.:] *Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы: Международная научная конференция, посвященная 200-летию Казанского университета (Казань, 4-6 октября 2004 г.): Труды и материалы*. Под общ. ред. К. Р. Галиуллина. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2004, 290–296; Климович, Н. В. *К вопросу об определении библеизма в лингвистике*. [В сб.:] *Языкознание*. Красноярск: Красноярский государственный университет, 2006, 202–204; Мацьків, П. *Вукраїнські переклади Біблії: семасіологічний аспект*, Вісник Сумського Державного університету: Збірник наукових праць. Серія Філологічні науки. Суми, 11 (95), 2006, 168–172; Karpluk, M. *O najważniejszym słownictwie chrześcijańskim*. [W:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*. Red. Karpluk, M., J. Sambor, Lublin, 1988, 88–102; Kucharska, E. *Der biblische Wortschatz in katholischen Predigten von heute. Eine Studie über deutsche und polnische Predigten zum ersten Fastensonntag*. In: *Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen 1999*. Bonn 1999, 225–243; Szeplińska, B. *O słownictwie polskiego przekładu ekumenicznego Ewangelii św. Mateusza*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*. Red. B. Kreja, Gdańsk, 1999, 223–233; Winiarska, I. *Protestanckie słownictwo religijne*. Prace filologiczne, XLVII, Warszawa, 2002, 419–441.

⁷ Мацьків, П. В. *Біблійні антропоніми*. [В сб.:] *Лінгвістика: Збірник наукових праць*. Луганськ, 2007, 1 (11), 34–42; Самохвалова, Л. Д. *Синтагматические отношения в микросистеме номинации Богородичной иконографии*. [В сб.:] *Влияние Библии на литературные языки. Материалы XXXI Всероссийской научно-методич. конференции СПбГУ*. Вып. 7. Санкт-Петербург, 2002, 39–47; Станкова, Т. Ю. *К вопросу об именах святых и их идентификации в английском языке*. [В сб.:] *Мир Православия*. Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2000. Вып. 3, 296–299; Długosz-Kurczabowa, K. *Apelatywizacja biblijnych nazw własnych w języku polskim*. Prace onomastyczne, 34, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1990, 3–81; Zaręba, L. *Frazeologia onomastyczna z Biblią i tradycją antyczną. Polsko-francuskie studium porównawcze*. [W:] W. Chlebda, red. *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 1, Warszawa, 1997, 125–131.

⁸ Радови који се баве теолошком терминологијом из конфронтационе перспективе за сада су малобројни: Коньяк, И. *Формирование в русском языке терминологии, связанной с исламом*. [В сб.:] *Хрестоматия теолингвистики*, ред.-сост. Ч. Лапич, А. К. Гадомский. Симферополь: Универсум, 2008, 269–286; Шестак, Л. А. *Проблемы тезауруса:*

фронтационе перспективе⁹. Конфронтациона истраживања конфесионалне маркираности других језичких нивоа изразито су малобројна, а тичу се граматичког нивоа¹⁰.

религиозно мировидение, мироощущение, философия, языковая образность. [В сб.:] *Мир Православия*. Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, Вып. 1, 1997, 131–135; Петрович, Л. *До питання церковнослов'янців в українській богословській термінології.* [В сб.:] *Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій: Матеріали Всеукр. наук. конф.* Львів, 13–15 травня 1998 р. Львів: Вид-во Львів. Богосл. Акад., 1998, 97–103; Kamińska, M. 1993, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej*, Toruń; Karpluk, M. *O staropolskiej terminologii chrześcijańskiej (inspiracje czeskie).* [W:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. V. Kreja, Gdańsk, 1999, 29–35; Łapicz, Cz. *Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii religijnej na język polski i białoruski.* [W:] *Dni Adama Mickiewicza na Krymie*, 2. Symferopol, 2006, 165–179; Łapicz, Cz. *Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitewnej na język polski i białoruski.* [W:] *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie*, Toruń, 2007, 99–117. У словенској лексикографији појавио се и већи број остварења везаних за ову сферу (преводни речници теолошке терминологије): а) руској – Азаров, А. А. *Русско-английский словарь религиозной лексики.* Москва: Руссо, 2002; *Англо-русский словарь в помощь христианскому переводчику.* Под ред. М. Макарова. Москва: «Духовное возрождение», 1998; Бен-Леви, С. *Англо-русский толковый словарь библейско-религиозной лексики.* Москва: КАРО, 2000; Матвеев, С. А. *Англо-русский теологический словарь.* Москва: Астрель, 2006; *Полный православный богословский энциклопедический словарь.* В 2-х т. Москва: Изд. отдел Московского Патриархата, 1992. (репр. воспр. изд. 1913); Lewicki, R., *Chrześcijaństwo. Słownik rosyjsko-polski*, Warszawa, 2002; Markunas A, T. *Uczyciel. Leksykon Chrześcijaństwa rosyjsko-polski i polsko-rosyjski*, Poznań, 1999; Markunas E., T. *Uczyciel. Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań, 2001; Sztolberg-Bybluk, M. *Podręczny słownik rosyjsko-polskich i polsko-rosyjskich terminów chrześcijańskich*, Toruń, 1994; в) украинској – Паламарюк В., *Богословский славяно-русско-английский словарь.* Черновцы, «Золоті литаври», 2001.

⁹ Монографије: Chlebda, W. *Biblizmy języka polskiego*, Kraków, Warszawa, 1995; Koziara, S. *Frazeologia biblijna w języku polskim*, Kraków, 2001; Lewicki, A. M., W. Chlebda, red.. *Frazeologia a religia*, Warszawa, 1997; Алефиренко, Н. Ф. *Фраzeологическая репрезентация христианского мировосприятия (на материале восточнославянских языков).* [В сб.:] *Мир Православия*. Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 1998. Вып. 2, 126–131; Гашева, Л. П. *Библейские фразеологизмы в контексте русской лингвокультуры.* [В сб.:] *Мир Православия*. Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 1998. Вып. 2, 132–136; Жолобова, А. О. *Фразеологизмы-библеизмы в русском, английском и испанском языках: частичные эквиваленты.* [В сб.:] *Материалы научной итоговой конференции «Русская и сопоставительная филология: концептуально-семантический и системно-функциональный аспекты».* Казань: Унипресс, 2002, 24–25; Свиридонова, В. П., А. С. Бухонкина. *Фразеологические единицы религиозного содержания в свете лингвокультурологии.* [В сб.:] *Мир Православия*. Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2002. Вып. 4, 352–358; Chlebda, W. *Frazeologia biblijna w Wielkim słowniku polsko-rosyjskim.* Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Filologia Rosyjska, XXVIII, Opole, 1991, 23–29; Chlebda, W. *Rosyjska frazeologia biblijna dzisiaj.* [W:] *IX Musica Europae Orientalis, vol.*

1.3. У српској средини остварења из конфронтационе теолингвистике такође су релативно малобројна, али у укупној продукцији радова из ове области учествују са високим уделом¹¹.

2. *Acta Slavica*, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz, 1991, 125–135; Chlebda, W. *Библија в языке – язык в библии*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*, red. A. M. Lewicki, W. Chlebda, t. 2, Warszawa, 1997, 67–75; Orłoś, T. Y. *Skrzydlate słowa pochodzenia biblijnego w języku czeskim i polskim*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 2, red. W. Chlebda, Warszawa, 1997, 123–129; Topczewska, U. *Phraseolexeme in Paulusbrieffen und ihre Wiedergabe im Deutschen und im Polnischen anhand ausgewählter Bibelübersetzungen*. Trier 2004 (FOKUS, Linguistisch-Philologische Studien 28); Treder, J. *Leksem alleluja w polskiej frazeologii*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 2, red. W. Chlebda, Warszawa, 1997, 331–334; Walczak B. *Biblija a język. O warstwie biblijnej w polskiej frazeologii*. Życie i myśl, 1985, 11–12, 29–39; Zaręba, L. *Frazeologia onomastyczna z Biblią i tradycją antyczną. Polsko-francuskie studium porównawcze*. [W:] W. Chlebda (red.). *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 1, Warszawa, 1997, 125–131.

¹⁰ Са конфронтационог аспекта истраживан је граматички ниво пољског, руског и украјинског језика: Гадомский, А. К. *Некоторые направления исследований теолингвистики*. Наукові записки Луганського нац. пед. ун-ту. Вип. 7. Сер. філол. науки: 36 наук. праць [Норми та парадокси свідомості й мислення, їх відображення в мовній картині світу]. Луганськ: Альма-матер, 2006, 24–41; Гадомский, А. К. *Теолингвистика и грамматика*. Ученые записки Таврического национального университета. Сер. «Филология». Симферополь, 2006, Т. 19 (58), 4, 15–25.

¹¹ У српској средини конфронтационом синхронијском теолингвистиком се као примарним опредељењем баве Ксенија Кончаревић са Православног богословског факултета Универзитета у Београду (истраживања у области теорије и методологије теолингвистике, социолингвистичких аспеката функционисања богослужбеног језика, лингвокултурологије у сакралној сфери, православног социолекта, сакралне комуникативне културе, сакралног функционалностилског комплекса и сакралних жанрова, лексикографије теолошких речника, теорије превођења у сфери православне духовности и теологије, курикуларне и уџбеничке теорије у примени на теолошки образовни профил) (селективну библиографију в. у: Пипер, П. *Прилози историји српске славистике. Биобиблиографска грађа*. Београд: Чигоја штампа – Филолошки факултет, 2011, 247–302), затим Ивана Кнежевић из исте установе (подручја интересовања: сакрални функционалностилски комплекс и сакрални жанрови, научни стил из области теологије, теорија превођења у сфери православне духовности и теологије; аутор монографије *Теолошки дискурс енглеског и српског језика: лексичко-семантички и стилистички проблеми превођења*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2010; важнији радови: *Карактеристике религијског стила са посебним освртом на лексик*. Стил, 8, Београд, 2009, 65–76; *Религијски стил као предмет теолингвистичких проучавања*. У: Б. Шијаковић (уред.). *Српска теологија данас*, 1, Београд, 2010, 403–407; *Интеркултурални проблеми превођења*. Стил, 9, Београд, 2010, 437–447; *Дела владике Николаја у преводу на енглески језик*. У: Б. Шијаковић (уред.). *Српска теологија данас*, 2, Београд, 2011, 634–642; *Интерјективност као дисинкјивно обележје научног стила са посебним освртом на теолошке научне радове на енглеском и српском језику*, Стил, 10, Београд, 2011, 213–223), Милан Радовановић са Филолошког факултета Универзитета у Београду (подручја интересовања: лексикологија,

2. Као полазиште за заснивање конфронтационе теолингвистике послужиће нам увид у формативне карактеристике теолингвистике у целини.

2.1. Теолингвистика јесте наднационална, натконфесионална лингвистичка дисциплина са снажно израженом интердисциплинарном оријентацијом (везом са системом религиолошких и теолошких наука – религиологијом, историјом религија, психологијом религије, социологијом религије, философијом религије, теолошком епистемологијом, систематском теологијом, упоредном теологијом, егзегезом сакралних текстова и другим контактним и комплементарним дисциплинама на нивоу сваке конфесионалне теологије понаособ, на пример – у хришћанској теологији – са библистиком, догматиком, литургијом, историјом хришћанске Цркве и помесних Цркава, омилитиком, химнографијом, црквеном музикологијом, мисиологијом и комуникологијом Цркве, и др.).

2.2. Њене основне конституенте јесу општа и парцијална теолингвистика. Општа теолингвистика оријентисана је на проучавање глобалних питања, проблема, категорија највећег степена уопштености, универзалија – манифестација сакралног које могу бити присутне у било ком језику, невезано за конкретну религију, конфесију, култ, деноминацију, на питања интерпретације језика сакрума и сакралног у језику у историји лингвистичке, теолошке, философске мисли, на теоријско-методолошке основе истраживања, проблематику теолингвистичке терминологије и сл., док се парцијална бави манифестацијама конкретне

лексикографија, лингвокултурологија; важнији радови: *О једном могућем њрисијују речника (организациони њринцији и конструијска решења)*. У: *Српска њеологија данас*, књ. 3: Зборник радова Трећег годишњег симпозиона (Београд, 27–28. мај 2011), уред. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2011, 718–728; *Сакрална лексика као њредмеј лексикографске обраде у њреводним речницима (лингвокултуролошки аспекти)*. Гадомски, А. К., К. Кончаревић (уред.). *Теолингвистика. Међународни њематски зборник радова*. Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012, 235–261; *Лингвокултурологическое комментирование как аспект лексикографической деятельности (применительно к учебному богословскому словарю)*, Белокапич-Шкунца, В. (ред.). *Русский язык как инославянский. Современное изучение русского языка и русской культуры в инославянском окружении*, вып. 1V, Белград: Славистическое общество Србији 2012, 95–110, коаутор *Руско-српског и српско-руског њеолошког речника*, Београд: Службени гласник, 2012) и Ружица Бајић-Љовушкина из Института за српски језик САНУ (подручја интересовања: социолингвистички аспекти функционисања богослужбеног језика, сакрални дискурс, лексикологија и лексикографија у домену лексике из сфере православне духовности, стилистика сакрума; оријентисана је превасходно на српски језик, а од радова са конфронтационом компонентом поменућемо: *О њроблемима њревођења неких лексема из области њравославне духовности са руског на српски језик*. Наш језик, XXXIX/1–4, Београд, 2008, 35–42).

религије (јудаизма, хришћанства, ислама, будизма и др.), односно доктрине одређене конфесије, култа, деноминације, секте, или конкретног, за теолингвистику релевантног проблема у одређеном, конкретном језику (типа: лексика и фразеологија из сфере православне духовности у савременом српском књижевном језику, конфесионално маркирани фонетско-прозодијски елементи у говору носилаца православног религиолекта у руској средини, граfiјско-ортографске одлике обликовања текста у старообредничкој литератури на савременом руском језику, итд).

2.3. Теолингвистика може имати фундаменталну и апликативну усмереност. Апликативна теолингвистика везује се за подручја лексикографије (једнојезични и преводни речници религијолошке и теолошке терминологије, сакралне лексике, фразеологије, афористике), нормативистике – у првом реду ортографије и ортоепије (приручници којима су обухваћени проблеми правописне и изговорне норме у сфери сакралне апелативне и ономастичке лексике, посебно питања ортографског и ортоепског стандарда у језичком изразу припадника одређених конфесија – нпр. стандардизација писања теонима, агиоантропонима, хеортонима, еклесијонима, титула свештених лица, назива административних јединица Цркве и других верских заједница, назива припадника конфесија, агиотопонима, иконима, као и скраћеница у сакралном дискурсу савременог српског језика), као и за питања лингводидактике (настава матерњег и страног језика у теолошком образовном профилу, презентација религијски маркираних језичких појава и елемената у настави и учењу матерњег и страног језика) и традуктологије (теорије и технике преводјења теолошких и текстова из сфере духовности).

2.4. Истраживања у овом домену носе синхронијски или дијахронијски карактер. Синхронијска теолингвистика истражује за њу релевантне процесе присутне у језику у савременој етапи његовог развоја, односно у одређеном синхронијском пресеку, док се дијахронијска теолингвистика бави проучавањем динамике измена за њу релевантних појава и елемената у процесу историјског развоја језика и друштва у целини, као и мањих социјума – у нашем случају верских заједница, организација и група, односно лонгитудиналним посматрањем више синхронијских пресека (нпр. праћење измена у конфесионално маркираним елементима фонетског, прозодијског, дериватолошког, морфолошког, синтаксичког, лексичког, фразеолошког, паремиолошког нивоа, уочавање историјских трансформација у сакралним жанровима, у конституисању и развоју сакралних функционалних стилова, итд).

2.5. И синхронијска, и дијахронијска теолингвистика могу имати монолингвалну усмереност, али могу бити оријентисане и на напредно проучавање више језика – у овом потоњем случају говоримо о

примени упоредно-историјског метода на дијахронијском, односно конфронтационог / контрастивног и типолошког метода на синхронијском плану истраживања.

3. У литератури нисмо наишли ни на одређење предмета, циљева, задатака, метода синхронијске конфронтационе теолингвистике. Покушаћемо да понудимо наше виђење ове проблематике.

3.1. *Предмет истраживања* конфронтационе теолингвистике, по нашем мишљењу, представљају манифестације религијског феномена које су нашле одраза у синхроно посматраним језицима, независно од њихове генеалошке и типолошке припадности, као и истоветности, сличности и разлике у начинима рефлектовања, конзервирања и трансновања сакралних садржаја у језику.

3.2. *Циљ* конфронтационе теолингвистике јесте проучавање манифестација религијског феномена у језицима који су предмет напоредног проучавања. Реализација овога циља претпоставља сукцесивно решавање следећих *задаћака*: (а) ексцерпирање грађе из одговарајућих извора на језицима који су објекат анализе; (б) селекција ексцерпираних грађе; (в) систематизација овако добијеног материјала и (г) интеграција добијеног материјала у циљу идентификовања за теолингвистику релевантних истоветности, сличности и разлика између анализираних језика.

3.3. Конфронтациона теолингвистичка испитивања микролингвистичке усмерености претпостављају напоредно испитивање религијски маркираних појава и елемената у оквирима појединих језичких нивоа, док макролингвистичка конфронтациона анализа има за циљ њихово комплексно напоредно испитивање на нивоу текста или дискурса.

3.4. У оба случаја анализа подразумева поштовање извесних принципа синхронијских напоредних испитивања, као што су: начело упоредљивости (појава или елемент који је предмет испитивања требало би да буде проучен у свим анализираним језицима, и то уз примену идентичне методологије, што веома често у међусловенском поређењу, чак и у много развијенијим областима лингвистичких испитивања, није случај), начело системности (везаности анализе за парадигматске скупине – подсистеме, поља, лексичко-семантичке групе, синонимске низове и др.), начело терминолошке адекватности, начело обезбеђивања неопходног и довољног интензитета (дубине) поређења, начело узимања у обзир степена сродства и типолошке блискости анализираних језика, начело билатералности анализе, начело адекватности појава и елемената који се пореде по критеријуму припадности одређеним функционалним стиливима или жанровима (наравно, уколико је присутна подудар-

ност или блискост у њиховој номенклатури у различитим националним лингвистичким традицијама), начело дијалекатске и социолекатске неограничености (узимање у обзир не само стандарда, него, по потреби, и за теолингвистику релевантних дијалекатских и социолекатских црта у анализираним језицима) (исп. Юсупов 1983: 12–26).

4. Основно методолошко питање у конфронтационим теолингвистичким истраживањима јесте питање одређења *tertium comparationis* (о општим методолошким полазиштима идентификовања ове металингвистичке категорије у конфронтационим истраживањима в. ШТЕРНЕМАНН et al. 1989: 144–153).

4.1. На ово питање један од могућих одговора могли бисмо извести из концепције А. К. Гадомског, који уводи појам *џеонема* као основне јединице теолингвистичких истраживања, разматрајући је првенствено у контексту монолингвалне дескрипције и анализе, али спорадично и на конфронтационом материјалу.

4.2. Под *џеонемом* (најпотпунији преглед интерпретација овога термина в. у: Гадомский 2006а; Гадомский 2007) подразумева се језички знак, функционална језичка јединица чија је функција транспоновање за теолингвистику релевантног (сакралног) садржаја, инваријанта која се реализује на разним нивоима језичког система у виду синтаксичких,

Језички нивои	Теонема-инваријанта	Варијанта теонеме
<i>синџаксички ниво</i>	<i>синџаксичка џеонема</i>	<i>синџаксичка варијанџа џеонеме</i>
<i>фразеолошки ниво</i>	<i>фразеолошка џеонема</i>	<i>фразеолошка варијанџа џеонеме</i>
<i>лексичко-семанџички ниво</i>	<i>лексичко-семанџичка џеонема</i>	<i>лексичко-семанџичка варијанџа џеонеме</i>
<i>џворбени ниво</i>	<i>морфемска џеонема</i>	<i>морфемска варијанџа џеонеме</i>
<i>морфолошки ниво</i>	<i>морфолошка џеонема</i>	<i>морфолошка варијанџа џеонеме</i>
<i>морфонолошки ниво</i>	<i>морфонемаџска џеонема</i>	<i>морфонемаџска варијанџа џеонеме</i>
<i>фонолошки ниво</i>	<i>фонолошка џеонема</i>	<i>фонолошка варијанџа џеонеме</i>

фразеолошких, лексичких, творбених, морфолошких, морфонолошких, фонолошких варијаната, што ћемо представити у следећој табели:

4.3. Конфронтациона анализа у којој би теонема представљала *tertium comparationis* (а управо овакав приступ примењује А. К. Гадомски – в. Гадомский 2006а; Гадомский 2006в; Гадомский 2007), чини нам се доста ограниченом услед релативно скромне заступљености теонеме на већини поменутих нивоа (изузев лексичког и фразеолошког). Ово убедљиво показује материјал савремених словенских језика:

(а) на фонетском нивоу руског и пољског језика (општекњижевне норме) теонема је присутна у веома ограниченом броју случајева. Рецимо, како констатује М. В. Панов, у косим падежима речи *Бог* реализују се за савремени руски књижевни језик нетипични и некарактеристични фрикативни [γ], [γ'], док се у стандардном изговору нормативним сматрају експлозивни [г], [г']. Изговор типа [боуу], о [боу'е] носи факултативни карактер (Панов 1979: 25–27). У пољском језику са теонемом се сусрећемо у изговору и писању антропонима *Maryja / Maria*: присуство фонеме [у] и графеме *у* упућује на његову сакралну природу (у питању је теотоконим – име једне конкретне историјске личности, Мајке Господа Исуса Христа, Пресвете Богородице), док фонема [i] и графема *i* упућују на категорију канонских индивидуалних антропонима (дакле, у питању је раширено крштењско или монашко име које се даје у част светитељки које су носиле име Марија, нпр. св. равноап. Марија Магдалина, преп. Марија Египћанка и др.).

(б) О заступљености теонеме на морфонолошком нивоу можемо говорити на основу алтернација у морфемама са сакралном семантиком: рус. *отец – отче* (ц//ч), *Бог – Божe* (г//ж), пољ. *pastor – pasterze* (г//гз), срп. *Свети Дух – Свети Душе* (х//ш), *јерарх – јерарси* (х//с), итд.

(в) На творбеном нивоу теонема се идентификује пре свега у коренским морфемама које су носиоци сакралних значења, као и у творбеним основама речи које служе као полазиште (мотивациона база) за стварање нових речи – изведеница и сложеница. Рецимо, творбено гнездо формирано око лексеме *Бог* у руском језику, по подацима које нуди «Словообразовательный словарь русского языка» А. Н. Тихонова, броји 86 јединица (Тихонов 1985, I: 106–107), као што и у српском језику налазимо разгранато семантичко-деривационо гнездо око лексеме *Бог*¹².

¹² Према подацима М. Гочанин (Гочанин 2007: 76) која је обрадила семантичко-деривационо гнездо ове лексеме, од ње је формирано 220 именица, 121 придев, 19 глагола и 22 прилога. Творбену продуктивност ове лексеме у савременом српском језику потврђује и анализа сложеница са овом компонентом на материјалу *Омилија* еп. Николаја (Велимировића) (Драгин 2007), као и анализа сложеница на материјалу *Философских урвина* Јустина (Поповића) (Никитовић 2009). Продуктиван је и теоним Христос (*христиољубље, христиољубив, анићхристи, хришићанин, Христиослав, христиоцентричан* итд.).

(г) На морфолошком нивоу речи са сакралном семантиком заступљене су и у категорији аутосемантичних (пунозначних, лексичких), и у категорији синсемантичних (помоћних, граматичких) речи, нпр: именице *Бог* (рус.) – *Bóg* (поль.) – *Бог* (срп.), *исповедь* (рус.) – *spowiedź* (поль.) – *исповесті* (срп.), придеви: *церковный* (рус.) – *cerkiewny* (поль.) – *црквени* (срп.), глаголи *креститься* (рус.) – *chrześcić się* (поль.) – *крсћиіи се* (срп.), итд. Код граматичких речи сакрална семантика манифестује се у процесима конверзије: тако, низ узвика води порекло од именица са сакралном семантиком, нпр. у руском: *батюшки*, *боже*, *владыко*, *господи*, или од устаљених синтагми и фразеологизама, типа: *батюшки-светы*, *боже мой*, *боже праведный*, *боже правый* и др. (ШВЕДОВА 1980: 732–733); слично и у српском: *боже*, *господе*, *бого благи*, *мајко божија* и сл. Или: за теолингвистику може бити занимљив морфолошки процес апелативизације, односно прелажења из категорије *nomina propria* у *nomina appellativa*, на материјалу библијских антропонима (подробније в. DŁUGOSZ-KURCZABOWA 1990: 3–81), рецимо: рус. ложные *христосы*, снова появились *цуды и платы*, срп. лажни *христоси*, свакојаки *меџузалеми*, и у наше дане бесне нове *иродијаде*, и сл.

(д) На синтаксичком нивоу такође налазимо веома ограничени репертоар маркираних синтагматских и реченичних модела који се користе у сакралном функционалностилском комплексу. Тако, и за руски и за српски сакрални израз карактеристичне су синтагме са атрибутом у постпозицији: *Вавилон – это образ греховности всесторонней* (Св. Феофан Затворник, *Мысли на каждый день года. Неделя пятая поста, понедельник*); *Кojима је јасно оiворен вид за царство небесно; којима је срце оiворено искључиво за љубав Христову* (Еп. Николај Велимировић, *Касијана. Сiослов хришћанске науке о љубави, слово 77*). У руском сакралном стилу присутна је актуализација извесних архаичних синтаксичких конструкција, нпр. коришћење двоструког акузатива: *Имеем Господа Спасителя, хотящего всем спастися* (Св. Феофан Затворник, *Письмо валаамскому схимонаху Агапию от 7 авг. 1884 г.*).

(ђ) Најшири репертоар теонема у свим словенским језицима свакако је заступљен на лексичко-семантичком нивоу, где се издваја већи број класа и категорија лексема са сакралном семантиком. Тако, у оквиру ономастичке лексике разликујемо теониме, агиониме, агиоантропониме, икониме, хеортониме, еклисиониме, агиотопониме (БУГАЕВА 2007: 7–26), док у оквирима лексике реалија можемо идентификовати следеће тематске групе: (а) основни појмови верске доктрине и теолошка терминологија; (б) лексика хришћанског морала; (в) називи сакрамената; (г) називи чиновна небеске јерархије; (д) елементи црквеног календара (црквени празници, дневни, седмични и годишњи богослужбени круг); (ђ) форме и елементи богослужења; (е) храм и његови делови; (ж) бого-

службени предмети; (з) делови свештеничких одежди; (и) називи чланова црквене јерархије (СКЛЯРЕВСКАЯ 2007: 8–9).

(е) На фразеолошком нивоу такође је присутан нешто шири инвентар теонема: у питању су или фразеологизми у којима је денотат носилац теолингвистички релевантне информације (типа: рус. *со своей колокольни, мука мученическая, значное место, вкушать от пищи святого Антония*, срп. *као Божић и Бадњи дан, украо би и Богородичин њокров, свейком и њейком*), или оне јединице фразеолошког фонда (фразеологизми са унутарњом формом) у чијој се основи налази извесна прототипска ситуација из сфере сакрума (рус. *начать за здравие, а кончить за упокой, предать анафеме, хоть святых выноси*, срп. *бежати као ђаво од крста, заљалии коме свећу, присијајати као њасуљ на Божић*).

4.4. Идентификовање теонема у језицима који се пореде, с обзиром на њихов изузетно ограничен репертоар на већини језичких нивоа (изузев на лексичко-семантичком и фразеолошком), по нашем мишљењу, пружа материјал пре свега за испитивања у области лингвистичке карактерологије (подробније о методологији на којој се заснива овај приступ в. у: НЕРОЗНАК 1987: 14–15). Управо у овој чињеници видимо разлог досадашње релативно слабе заступљености конфронтационих у односу на монолингвална испитивања у домену синхронијске теолингвистике.

5. За конфронтациона / контрастивна истраживања далеко шири обухват појава и елемената који се пореде пружио би материјал савремених религиолеката словенских језика. У том случају као *tertium comparationis* узимао би се *религиолектизам*. На тај начин од интралингвистичког искорачило би се ка екстралингвистичком – социолингвистичком – приступу напоредном проучавању конфесионално маркираних појава и елемената у различитим језичким системима.

5.1.1. Под религијским социолектом (религиолектом) подразумева се релативно стабилан, социјално маркирани подсистем националног језика који опслужује комуникативне потребе ограничене социјалне групе – припадника одређене конфесије, односно чланова одређене верске заједнице, рефлектујући теоцентричну слику света и поседујући лексичке, фонетско-прозодијске, творбене и граматичке специфичности. Са аспекта стратификације, религијски социолект представља укупност језичких средстава којима се служе чланови одређене етносоциокултурне заједнице обједињени основним стратумом вере у Бога, односно *њеоцентричним виђењем свейа*, али и заједничким доктринарним и богослужбеним одликама иманентним одређеној конфесији или деноминацији (БУГАЕВА 2008а: 31–42; БУГАЕВА 2010: 13–14).

5.1.2. Религиолект клирика и верника Руске православне цркве подробно је описала Ирина Владимировна Бугајова на основу опсежних емпиријских истраживања спроведених у периоду од 1998. до 2009. године на основу разних извора, укључујући средства јавног информисања, интернет, фонозаписе, видеозаписе, белешке фрагамената усменог говора, уметничку књижевност (грађу за истраживање представљала је картотека примера са више од 30 000 јединица), везавши га преваходно за говор монаха, свештенослужитеља, ученика и студената духовних школа, као и уцрквењених верника (БУГАЕВА 2008 а: 34)¹³. Основни налаз Бугајове јесте да језик православних клирика и верника представља самостални микросистем, религиолект у оквиру руског националног језика, са њему својственим специфичним параметрима и конфесионално маркираним елементима на свим нивоима организације језичког система (исп. БУГАЕВА 2008а: 78–205). Екстралингвистичку основу православног социолекта, по њеном поимању, сачињавају специфичне одлике слике света код религиозних носилаца руског језика, као и конституенте њиховог менталитета – протективност, сакралност, саборност (БУГАЕВА 2008а: 43–77). У бројним студијама и чланцима И. В. Бугајове (подробан библиографски списак в. у: БУГАЕВА 2008а: 210–215; БУГАЕВА 2010: 40–48) детаљно су описане бројне интралингвистичке карактеристике православног социолекта у руском језику, а њихов систематизован преглед дат је у: БУГАЕВА 2008а: 78–208; БУГАЕВА 2010: 21–33). Говор православних верника – носилаца српског језика до сада није био предмет лингвистичких проучавања, изузев фрагментарно, у радовима аутора овога чланка посвећеним комуникацијским нормама и традицијама у српској црквеној средини (Кончаревић 2010а; Кончаревић 2010б). Комплексна и систематична монолингвална дескрипција системско-структуралних обележја православног социолекта у савременом српском језику, израђена по методологији И. В. Бугајове (исп. Кончаревић 2012в), омогућава отпочињање конфронтационих испитивања истоветности, сличности и разлика у структури и функционисању религиолекатских појава у савременом руском и савременом српском језику, а по овом моделу могуће је и компарирање других словенских религиолеката.

5.2. О томе колико је шири потенцијални обухват, а тиме и дубљи интензитет проучавања конфронтираних појава и елемената уколико се за *tertium comparationis* узме религиолектизам, а не теонема, показаћемо на основу грађе са два језичка нивоа – (а) фонетско-фонолошког и (б) морфолошког.

¹³ И. В. Бугајова у својим испитивањима ограничила се на популацију верника већинске Руске православне цркве, не узимајући у обзир карактеристике социолекта старообредника.

5.2.1. У руској средини у говору чланова Цркве (клирика и учрквених верника) на фонетско-прозодијском нивоу уочавају се извесна карактеристична својства која се без изузетка везују за утицај црквено-словенског језика као богослужбеног језика Руске православне цркве: 1. Очување квалитативних и квантитативних обележја неакцентованих вокала, одсуство њихове редукције: *усердныѣ [мо]ления, [Бого]матерь, [про]славлю, ми[ло]сердие*; 2. Изговарање акцентованог [э] после палатализованих (умекшаних) сугласника и африкате [ц] у позицији пред веларним и веларизованим сугласницима, одсуство лабијализације: *[с'естры], [м'ертвѣй], [отцѣв]*; 3. Чување изговора фрикативног [γ], [γ'] у речима *Бог, благо, благодать* и сл.; 4. Ортографско изговарање наставака придева мушког рода у форми генитива једине (појава је присутна искључиво код придева са сакралним значењем): *свят[аго], церковн[аго], боголюбив[аго]*; 5. Чување црквенословенског акцента у речима са различитим акценатским нормама у руском и црквенословенском језику: *избавитель, плотский, припадая, помазать, трапеза* (детаљније исп. БУГАЕВА 2006; БУГАЕВА 2008а: 78–90; БУГАЕВА 2008б; БУГАЕВА 2009). Ова појава, која се среће при изговарању проповеди и молитава, читању посланица, званичних докумената Цркве, саопштења за јавност, држању предавања из области теологије и православне духовности, давању интервјуа од стране представника јерархије, али и у свакодневној комуникацији међу клирицима и верницима, лако је објашњива: и верници и свештенство веома много времена проводе у окружењу црквенословенског као богослужбеног језика и постепено спонтано преузимају одлике црквенословенског изговора у комуникацији која се односи на духовну сферу. Када се, међутим, монолошко или дијалогско излагање чланова Цркве креће у оквирима животне свакодневице, друштвено-политичке, професионалне, културне сфере, сфере масмедија и разоноде, црквенословенизми у изговору се не користе. Описана појава занимљива је по томе што показује да у говору припадника Цркве постоји руско-црквенословенска диглосија, при чему се одељивање црквенословенске и руске изговорне норме практикује у складу са предметом комуникације: архаична норма везује се за сакралне, а савремена за профане садржаје. Побројана дистинктивна обележја фонетике и прозодије православног социолекта уочавају се и у већинској, и у старообредничкој популацији.

Маркантна обележја српског православног социолекта су следећа: 1. Преференција изворних изговорних ликова у сакралној лексици грчког порекла: *ангел, архангел, Евангелије, евангелски, философија, симѿсион* и сл. у односу на нормативно *анђео, арханђео, Јеванђеље, јеванђељски, филозофија, симпозијум*; 2. Чување црквенословенске акценатске норме у сакралној лексици страног порекла (*дарохранѣлница,*

даронóсица, благодаћу, Сведржѝтель, кивóријум, еклисијáрх, канонáрх, ѝрики́рије), у изговору канонских апелатива (Мака́рије, Васи́лије, Анѝбóније, Хрисѝбóс), у најфреквентнијим литургијским формулама (Го-сѝоде, ѝомѝлуј! Амѝн!) – у овом потоњем случају чак и уколико су употребљене изван сакралног контекста, типа: Знаш иѝа је било? Боље да иѝи не ѝричам! Госѝоде, ѝомѝлуј!; То је иѝако, и амѝн. Нема разговора; 3. Преференција архаичнијих и дијалекатских варијанти (из шумадијско-војвођанских говора) у случају постојања акцентских дублета (изговор типа манасѝѝирскѝ, айосѝолскѝ, ѝреѝодобнѝ, богонд́снѝ, ѝравд́славнѝ или ѝравослáвнѝ, код оца Јовáна и др. за разлику од неутралног ма́насѝи́рскѝ, айосѝо́лскѝ, ѝреѝодо́бнѝ, богдо́носнѝ, ѝравосла́внѝ, код оца Јована и сл.). И у говору српских верника, дакле, запажамо утицај црквенословенске изговорне и акценатске норме, премда знатно суженији по спектру и слабији по интензитету, што је, по нашем мишљењу, условљено чињеницом да је српски језик у богослужењима присутан – ограничено и незванично – од почетка XX века, а званично од 1964. године¹⁴ (исп. Кончаревѝ 2006а: 291–306). Тај утицај снажније је изражен код монаштва и свештенства него у редовима лаиката. С друге стране, за разлику од руске средине, учавамо и приметно присуство дијалекатских прозодијских црта као средство конфесионалног маркирања говора, посебно међу свештенством, монаштвом и припадницима богомољачког покрета. Фаворизовање шумадијско-војвођанске акцентуационе норме свакако се може повезати са доминантном улогом Карловачке митрополије у формирању новије српске парохијске и монашке духовности, конституисању српске теолошке мисли, утемељивању и потоњем неговању проповедништва и националних црквено-појачких традиција. Није без значаја ни чињеница да је управо на тлу Војводине поникао и богомољачки покрет – у то време називан „покретом побожних”, као и да је у њој отпочела пракса богослужења на српском језику¹⁵.

¹⁴ Синодска одлука о увођењу стандардног језика у богослужење Српске православне цркве донета је 1964. на основу реферата митрополита загребачког Дамаскина Грданичког поднетог Светом архијерејском синоду и Сабору 1963. године (Грданички, Д. О употреби српског језика у нашем богослужењу. *Гласник СПЦ*, 1963, 7, 259–264). Доношење ове одлуке хронолошки кореспондира и са аналогним одлукама донетим у Римокатоличкој цркви на заседањима Другог ватиканског концила 1963-64. године (деталније о ставовима Концила у вези са литургијским језиком в. Вукашиновиѝ 2001: 93–94).

¹⁵ Постоје сачувана сведочанства о присуству народног језика у богослужењима у Епархији вршачкој од 1916, у Великом Бечкереку и Новом Саду од 1925, итд. (исп. Кончаревѝ 2006а: 297–298). Иначе, иницијативе за замену традиционалног богослужбеног израза савременим јављају се на подручју Карловачке митрополије још крајем 60-их и почетком 70-их година XIX века, док се у Србији то питање поставља тек крајем 80-х година, дакле са две деценије закашњења (исп. Кончаревѝ 2006а: 292–294).

5.2.2. На морфолошком плану у оба конфронтирана социолекта уочавају се обележја која су одраз елемената диглосије (функционалног разграничења традиционалног богослужбеног израза и савременог језика) у црквеној средини: 1. Употреба архаичних падежних форми именица – у руском углавном у реминисценцијама на светописамске и богослужбене текстове (*князи, крыл, Господеви*) и у вокативу: *отче, старче, Николае*, а у српском у облицима вокатива канонских имена: *Марије, Ксеније, Маџироно, Михаиле, Гавриле*; 2. Деоархаизација извесних придевских и заменичких форми: у деклинирању придева – рус. *святаго, честнаго, животворящаго, многая, благая*, срп. *йравославному, славному*; у грађењу суперлатива, одн. елатива – срп. облици са суфиксима *-еји-* / *-аји-* који се користе при титулисању свештенослужитеља: *блажењејши, свјатїјејши, Chesњејши*); у деклинирању заменица – рус. *у нея, ея*, срп. *мојему, њвојему, нашему, вашему, свему*; у руском православном социолекту и употреба архаичних заменица *аз, иже, сей, кий* у конкуренцији са савременим еквивалентима *я, который / какой, тот*; 3. Деоархаизација и актуализација извесних глаголских категорија које су се у историјском развоју руског и српског језика изгубиле, под утицајем црквенословенског језика: у руском – аориста и импеефекта: *смеяхся, не рекох, обнищахом*, у српском – радних партиципа садашњег и прошлог времена: *Свешћеник чийа разрешну молићву кајућем се вернику; Игуман исийћује сагрешившег монаха*. Описане појаве (исп. БУГАЕВА 2008а: 93–108; КОНЧАРЕВИЋ 2012в) свакако представљају резултат интензивних дотицаја клирика и верника са црквенословенским језиком при аудитивној и визуелној рецепцији сакралних текстова, али и средство конфесионалног маркирања и стилизације њиховог говора, којим потенцирају своје дистанцирање од секуларне сфере, али и истичу приврженост културним и националним традицијама.

6. Снажан импулс ширењу синхронизационих конфронтационих истраживања у теолингвистици могла би пружити и методологија истраживања комуникацијског понашања или, шире, *комуникацијске културе у домену сакрума* по моделима разрађеним у последњој деценији ХХ и почетком ХХИ века у оквиру вороњешке школе комуникацијских истраживања под руководством Ј. А. Стерњина (подробље в. СТЕРНИН 2008:

¹⁶ Кончаревић, К. *Комуникацијско понашање монаха у српској говорној и социокултурној средини (ситуативни модел анализе)*. Зборник Матице српске за славистику, 69, Нови Сад, 2006, 113–151; *Комуникативно поведење монашествующих в сербској речивој и социокултурној средини (ситуативна модель анализа)*. [В сб.:] Стернин, И. А., П. Пипер (ред.), *Комуникативно поведење славјанских народоѵ*. Воронеж, 2006, 28–54; *О некоторых аспектах коммуникативной культуры старообрядцев*. [В сб.:] Стернин, И. А., П. Пипер (ред.), *Комуникативно поведење славјанских*

104–153). На ову област, како показују досадашња испитивања аутора овога рада¹⁶, могу се применити сва три модела анализе разрађена за потребе истраживања обележја колективне комуникацијске личности: ситуативни, аспекатски и параметарски. Сва три модела обезбеђују комплексност и систематичност дескрипције како у монолингвалној, тако и у контрастивној перспективи, при чему неки од њих имају стриктно синхронијску усмереност, док други могу наћи примену и у дијахронијским културолошким истраживањима. Истраживања у овом домену, без обзира на методолошку схему на којој се базирају, имају имплицитно или експлицитно контрастивни карактер: дескрипција и анализа по правилу се врше из перспективе неке друге комуникацијске културе – националне (нпр. бикултурни опис комуникацијског понашања српског и руског монаштва) или социјалне (упоређивање комуникацијске културе различитих друштвених група издвојених по критеријуму односа према вери и духовности или по месту у организационој структури Цркве, нпр. православних и атеиста, монаха и лаика, монаштва

народов. Воронеж, 2006, 97–120; *Древни руски манастирски тџиџици као маџеријал за џроучавање комуникаџивног џонашања монаха.* Црквене студије, 4, Ниш, 2007, 339–370; *Уставы российских монастырей XI–XVII вв. как материал для изучения коммуникативной культуры монашествующих.* [В сб.:] Стернин, И. А., Л. Шипелевич (ред.), *Коммуникативное поведение славянских народов: русские, украинцы, белорусы, поляки, сербы.* Warszawa, 2007, 75–95; *Паџирисџиџки сџиси као извор за џроучавање аскеџске комуникаџивне кулџуре.* Црквене студије, 5, Ниш, 2008, 81–105; *Тџиџици свеџтог Саве као извор за џроучавање срџске аскеџске комуникаџивне кулџуре.* Стил, 8, Београд, 2009, 135–146; *Священные каноны Православной Церкви как источник для изучения сакральной коммуникативной культуры.* Црквене студије, 6, Ниш, 2009, 249–268; *Литургическое возрождение и актуальные изменения в сербской сакральной коммуникативной культуре.* [В сб.:] Стернин, И. А. (ред.), *Коммуникативные исследования 2009. Теория коммуникации. Коммуникативное поведение.* Воронеж, 2009, 37–49; *Церковно-певческие традиции как составляющая литургической коммуникативной культуры Pax Slavica Orthodoxa.* [В сб.:] Стернин, И. А. (ред.). *Славянское коммуникативное поведение.* Воронеж, 2010, 3–13; *Теорџско-меџодолошке основе џроучавања сакралних комуникаџивних кулџура Pax Slavica Orthodoxa.* Славистика, 14, Београд, 2010, 89–95; *Срџска сакрална комуникаџивна кулџура као џредмеџ лингвистџичких испџраживања.* Научни састанак слависта у Вукове дане, 36/1, Београд, 2010, 73–82; *Комуникаџивна личносџ срџског џарохиџског свеџџеника: меџодолошке схеме и резулџџаџи џарамеџтарског испџраживања.* Црквене студије, 7, Ниш, 2010, 267–283; *О неким аскеџџима комуникаџивне кулџуре свеџџенсџива у срџској говорној и социокулџурној средини.* Стил, 9, Београд, 2010, 189–200; *Руска сакрална комуникаџивна кулџура XIX и XX века кроз џризму књџжевносџи и џублиџисџџике.* Славистика, 15, Београд, 2011, 139–148; *О неким нормама и џрадиџџама сџарообредничке комуникаџивне кулџуре.* Стил, 10, Београд, 2011, 195–206; *Књџжевни џексџи као извор за џроучавање срџске сакралне комуникаџивне кулџуре (лингвистџички и лингводидаџџички асџекџи).* Научни састанак слависта у Вукове дане, 40/1, Београд, 2011, 493–503.

и свештенства, старообредника и чланова већинске Цркве у руској, одн. припадника богомољачког покрета и просечних парохијана у српској средини). Напомињемо да су наша истраживања у којима се пореде појаве и елементи вербалне и невербалне сакралне комуникацијске културе у српској и руској говорној и социокултурној средини једина конфронтационо усмерена испитивања вршена у оквирима поменуте методолошке парадигме, тако да постоји широк простор за поређење руског са стањем у комуникацијским културама других словенских (из ареала *Pax Slavia Orthodoxa* и *Pax Slavia Latina*), али и несловенских народа. Овај приступ, који бисмо условно назвали комуникацијско-лингвокултуролошким, такође би (као и социолингвистички, описан у т. 5.0.–5–2.2.), имао наглашен екстралингвистички карактер.

7. Напокон, перспективним нам се чини и конфронтациони *функционалностилски* *иприсий* (о стању и методолошким парадигмама у упоредној стилистици словенских језика језгровит, али информативан приказ даје С. Гајда у: Гајда 2000: 47–53). Разлог за непостојање конфронтационих истраживања у домену сакралних функционалних стилова и жанрова у словенским језицима видимо у неуједначености интерпретација кључних појмова стилистике сакрума (јединствен религијски стил или неколико издиференцираних стилова који опслужују сакралну сферу) и веома разнородним таксономијама подстилова и жанрова у разним националним традицијама (преглед интерпретација и таксономија сакралних стилова, подстилова и жанрова у пољској, руској и украјинској средини в. у: Кончаревић 2012а). Јасно је да би се за потребе конфронтационих проучавања морало узети јединствено и непротивречно полазиште које би било прихватљиво за сваки испитивани језик понаособ, а које је већ доживело позитивну валоризацију на монолингвалном плану. Сматрамо да би се за основну јединицу анализе у конфронтационој стилистици за потребе теолингвистике могао узети *сакрални функционалностилски комплекс* – интерациона целина која представља опозит секуларном функционалностилском комплексу (о овом појму детаљније в. Тошовић 2002: 94–98), са даљим гранањем на стилове који га конституишу, подстилове и жанрове у њиховом оквиру. Оквирна схема анализе изгледала би овако (италиком су означени жанрови који немају аналога у секуларној сфери): 1. научни стил у области теологије: (а) богословско-академски подстил: *богословски итракџајџи*, *џумачења библијских књига*, *џумачења свџџоџџачких сџиса*, *велики каџџихизиси*, *изложџења вере*, *ороси* (саборна одређења вере), *исџовџедања вере*, теолошке монографије, дисертације, научни чланци, прикази, рецензије, прегледи, осврти, реферати, саопштења, дискусије на теолошким скуповима; (б) богословско-дидактички подстил: *дидакџџичке* (*догмаџџске*

и моралне) *їроїведи*, *дидакїичке їосланице*, академска предавања (на теолошким студијама и у богословијама), уџбеници, приручници, хрестоматије, компендијуми, теолошке енциклопедије, богословски терминолошки речници, лексикони; (в) богословско-популарни подстил: *їредкрїїењске каїїхезе*, *каїїхезе новоїросвећенима*, *їредбрачне каїїхезе*, *каїїхизиси*, *їолемички (аїологетїски и др.) сїисци*, *мисионарска їисма*, *їисма духовним чедима*, популарна предавања о вери и духовности; 2. административни стил у сфери унутарцрквене комуникације: (а) законодавно-правни подстил у сфери црквеног (канонског) права: *канони*, *каноничке їосланице*, *канонички одговори на їиїїања*, *законски їроїиси у сфери црквеног и црквено-грађанског їрава*, *дисциплитарни їиїици (їравила манасїирског оїшїїежића и скиїског живоїа)*, одлуке, укази, директиве органа црквенозаконодавне, судске и извршне власти, црквени устави, статути црквених организација, уредбе, резолуције црквених сабрања (скупова); (б) пословни подстил у сфери унутарцрквене комуникације: уговори, споразуми и сл. документа, записници са седница црквених органа и организација; (в) дипломатски подстил у сфери деловања Цркве на међународном плану: протоколи, уговори, конвенције, коминикеи, меморандуми, *їомоси о даривању ауїокефалије*, *мирна їисма*; (г) индивидуално-потврдни подстил везан за делатност клирика (свештенослужитеља, студената и ученика духовних школа) и уцрквењених лаика: аутобиографије, дипломе, сведочанства, уверења, потврде, карактеристике, *благослови* (препоруче архиепископа и епископа), *исїоведна їисма* кандидата за хиротонију; *исїовесїи*; (д) кореспонденцијски подстил у сфери унутарцрквене комуникације: писма, молбе, жалбе, извештаји, *шемаїизми*, захтеви, позиви, пуномоћја; 3. информативно-публицистички стил у сфери информисања и јавног деловања (мисије) Цркве: (а) информативни подстил: *информационе їосланице*, *хеорїолошки їексїови*, краће информације, шире информације, хронике, прегледи писања верске штампе (сајтова, радио- и телевизијских програма и станица), *саоїшїења за јавностї* црквених органа и организација, интервјуи свештених лица, извештаји о догађајима из живота Цркве; (б) аналитички подстил: уводници, коментари, осврти, критички чланци, прикази; (в) књижевнопублицистички подстил: репортаже, фељтони о вери, духовности, о животу Цркве; 4. разговорни стил карактеристичан за носиоце православног социолекта: етикецијски жанрови поздрава при сусрету и на расстанку, обраћања, молбе, изражавања савета, захвалности, извињења, жеље, утехе, саучешћа, честитања; 5. књижевноуметнички стил у сфери духовности: (а) поетски жанрови: *їроїар*, *кондак*, *сїиїира*, *догмаїиик*, *їироїичан*, *мученичан*, *ирмос*, *каїїавасија*, *канон*, *двоїеснац*, *їриїеснац*, *чеївероїеснац*, *акаїїисїи*, *народна духовна (молиївена) їесма*, и др.; (б) прозни жанрови: *еїидидакїичке*

(*йанегирици, надгробне, йоздравне*) *йройоведи, ейидеиктйичке йосланице, хагиографије, йролошка казивања (расуђивање, созерцање), изреке (максиме) и йоуке Ойџаца и йодвижника, йодвижнички сйослови, молййвени дневници, службе (молййвословља, чинойоследовања свейих Тајни)*, приче, новеле, приповетке, романи са духовном тематиком (подробније о систему сакралних жанрова у нашој интерпретацији в. у: Кончаревић 2012г).

8. На основу претходног излагања извешћемо следеће закључке:

8.1. Постоје основи за издвајање конфронтационе теолингвистике у засебну област лингвистичких истраживања.

8.2. Истраживања у којима је теонема *tertium comparationis* на већини језичких нивоа, изузев лексичко-семантичког и фразеолошког, нужно су ограничена на лингвистичку типологију и не могу наћи ширу примену у конфронтационим испитивањима словенских језика.

8.3. Функционална стилистика и екстерна лингвистика (комуникологија, лингвокултурологија и социолингвистика) пружају богат материјал и одговарајућу методолошку апаратуру за конфронтациона истраживања савремених словенских језика у сфери сакралног.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- БУГАЕВА, И. В. Акцентные варианты в православном социолекте и литературная норма. Е. В. Плисов, (ред.). *Человек и языковое пространство: аспекты взаимодействия. Межвузовский сборник научных трудов*, вып. 2. Нижний Новгород: НГЛУ, 2006, 77–84.
- БУГАЕВА, И. В. Графическая и орфографическая нормированность текстов религиозной сферы. О. В. Иншаков (ред.). *Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов*, т. 1. Волгоград: ВолГУ, 2007, 635–649.
- БУГАЕВА, И. В. *Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века*. Москва: РГАУ – МСХА им. К. А. Тимирязева, 2008.
- БУГАЕВА, И. В. Фонетические особенности православного социолекта. Ч. Лапич, А. К. Гадомский (ред.). *Хрестоматия теолингвистики*. Симферополь: Универсум, 2008, 61–69.
- БУГАЕВА, И. В. *Словарь ударений религиозной лексики. Словарь сокращений религиозной лексики*. Москва: Кругъ, 2009.
- БУГАЕВА, И. В. *Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития. Автореф. дис. ... д-ра фил. наук*. Москва: Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, 2010.
- ВУКАШИНОВИЋ, Владимир. *Лийтургијска обнова у XX веку: Истйоријатй и богословске идеје лийтургијског йокрейџа у Римокаййоличкој цркви и нйхов узајамни однос с лийтургијским живойџом Православне цркве*. Београд – Нови Сад – Вршац: Богословски факултет СПЦ – Беседа – ФИДЕБ, 2001.

- ГАДОМСКИЙ, А. К. К вопросу о единицах теолингвистики. *Восточнославянская филология: Сборник научных работ, вып 11, часть 1: Языкознание*. Горловка: ГТПИИЯ, 2006, 11–20.
- ГАДОМСКИЙ, А. К. Теолингвистика и грамматика. *Ученые записки ТНУ* 19 (58) (2006): 15–25.
- ГАДОМСКИЙ, А. К. О кодовом подходе в изучении религиозного языка. *Prace Filologiczne* LIII (2007): 199–206.
- ГАЙДА, Станислав. Сравнительная стилистика славянских языков. Боголюб Станкович. *Состояние и перспективы сопоставительных исследований русского и других языков. V международный симпозиум (Белград – Ниш, 30 мая – 1 июня 2000 г.)*. Београд: Славистичко друштво Србије, 2000, 47–53.
- ГОЧАНИН, Мирјана. Семантическо-деривационное гнездо лексемы *Бог* в сербском языке. А. Мякинин, И. В. Бугаева, Е. В. Плисов (ред.). *Церковь и проблемы современной коммуникации*. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2007, 65–76.
- ДРАГИН, Наташа. Лексеме мотивисане именицом *Бог* у омилијама св. Николаја Српског (синхроно-дијахрони приступ). *Probleme de filologie slavă XV* (2007): 521–532.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Језик и православна духовност. Сџудије из лингвистике и теологије језика*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Теолингвистика: теоријско-методолошке основе, резултати, перспективе. Ј. Вучо, (ур.). *Језик сџруке: теорија и ѓракса: зборник радова са међународне научне конференције (31. 1–2 .2. 2008)*. Београд: Универзитет у Београду, 2009, 98–109.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Комуникативна личност српског парохијског свештеника: методолошке схеме и резултати параметарског истраживања. *Црквене сџудије* 7 (2010): 267–283.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. О неким аспектима комуникативне културе свештенства у српској говорној и социокултурној средини. *Сџил* 9 (2010): 189–200.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Језик сакралног као предмет русистичких испитивања. *Јужнословенски филолог* 67 (2011): 163–184.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Славистичка испитивања у теолингвистици: истраживачки проблеми и резултати. *Црквене сџудије* 8 (2011): 187–213.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Источноевропска теолингвистика данас: општа лингвистика, славистика, стране филологије. Б. Шијаковић (уред.). *Српска теологија у двадесетом веку: исџраживачки ѓроблеми и резулџаји*, књ. 10. Београд: Православни богословски факултет, 2012, 145–171.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Норме вербалног комуникацијског понашања у православном социолекту руског и српског језика. А. К. ГадоМСки, К. Кончаревић (ур.). *Теолингвистика: међународни ѓемајски зборник радова*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2012, 102–115.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. О конститутивним обележјима православног социолекта у савременом српском језику (оглед системско-структуралне анализе). *Сџил* 11 (2012): 163–176.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Уз питање о класификацији сакралних жанрова у славистичкој науци. *Славистика* 16 (2012): 102–109.

- Мечковская, Н. Б. *Язык и религия: лекции по филологии и истории религий*. Москва: ФАИР, 1998.
- Нерознак, В. П. О трех подходах к изучению языков в рамках синхронного сравнения (типологический – характерологический – контрастивный). В. Н. Ярцева (ред.). *Сопоставительная лингвистика и обечение неродному языку*. Москва: Наука, 1987, 5–26.
- Никитовић, Зорица. Сложенице у *Филозофским урвинама* оца Јустина (Поповића). Београд: *Српски језик* XIV/1–2 (2009): 557–583.
- Панов, М. В. *Современный русский язык: Фонетика*. Москва: Наука, 1979.
- Скляревская, Г. Н. *Словарь православной церковной культуры*. Санкт-Петербург: Наука, 2000.
- Стернин, И. А. *Теоретические и прикладные проблемы языкознания. Избранные работы*. Воронеж: Истоки, 2008.
- Тихонов, А. Н. *Словообразовательный словарь русского языка*, т. I–II. Москва: Русский язык, 1985.
- Тошовић, Б. *Функционални сџилови*. Београд: Београдска књига, 2002.
- Шведова, Н. Ю. (ред.). *Русская грамматика*, т. I–II, Москва: Наука, 1980.
- ШТЕРНЕМАНН, P. et al. Введение в контрастивную лингвистику. В. П. Нерознак, В. Г. Гак (ред.). *Новое в зарубежной лингвистике, вып. XXV. Контрастивная лингвистика*. Москва: Прогресс, 1989, 144–178.
- ЭДЕЛЬШТЕЙН, Ю. М. *Проблемы языка в памятниках патристики. История лингвистических учений: Средневековая Европа*. Ленинград: Наука, 1983, 157–207.
- ЮСУПОВ, У. К. *Проблемы сопоставительной лингвистики*. Автореф. дис. ... д-ра фил. наук. Москва: Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, 1983.
- *
- DLUGOSZ-KURCZABOWA, K. *Apelatywizacja biblijnych nazw własnych w języku polskim. Prace onomastyczne* 34 (1990): 4–81.

Ксенија Кончаревич

СОПОСТАВИТЕЛНА ТЕОЛИНГВИСТИКА СЛАВЈАНСКИХ ЈАЗЫКОВ:
НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

Резюме

В работе излагается обзор основных результатов сопоставительных теолингвистических исследований в русистике и славистике, рассматривается ее понятийно-категориальный аппарат и обосновываются новые направления и методологические парадигмы исследований в сопоставительной теолингвистике славянских языков, в частности в сфере социолингвистики (сопоставительные исследования православного социолекта), функциональной стилистики (сопоставительные исследования сакрального функционально-стилевого комплекса и составляющих его жанров) и коммуникологии (сопоставительные исследования в сфере сакральной коммуникативной культуры).

Ксенија Кончаревич
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за филологију
Мије Ковачевића 116, 11060 Београд, Србија
kkoncar@open.telekom.rs

Роман Левицкий

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕКСИКА В ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ КОНФРОНТАЦИИ: ИЗБРАННЫЕ ПРИЕМЫ ПЕРЕВОДА

Различия в составе и в функционировании религиозной лексики в разных языках проявляются в процессе передачи этой лексики в переводе, требующей зачастую применения особых переводческих техник. В статье демонстрируются разные переводческие приемы, нашедшие применение в ходе передачи религиозной лексики в переводах текстов русской художественной литературы на польский язык.

Ключевые слова: двуязычный словарь, лексика, лексикография, перевод, польский язык, русский язык.

Рассмотрение переводов дает весьма поучительный материал для исследования функционирования религиозной лексики в чужой культурной среде. Сказанное относится, впрочем, не только к сфере религии, а, как уже неоднократно отмечалось, к переводу вообще; следствием любого решения на перевод является попытка создания текста на целевом языке, который призван функционировать в ином культурном контексте. Эта своеобразная «переадресовка» текста обязательно влечет за собой определенные изменения в его структуре, которые только по наивному взгляду можно рассматривать как «отступления от оригинала». Не иначе обстоит дело с текстами, насыщенными религиозной лексикой, если перевод осуществляется на язык народа, принадлежащего к иной религиозной сфере. Исследование переводного материала приобретает здесь особую важность, так как в ходе переводческой работы выявляются возможности и ресурсы целевого языка, которые могут быть пригодны в условиях несовпадения употребляемой в двух языках религиозной лексики или, точнее говоря, в условиях асимметрии структуры семантических полей «религия» в этих языках. Таким образом, каждый перевод предстает перед нами как попытка межконфессионального диалога. Переводной материал представляет собой наглядное свидетельство как реализованных, так и не реализованных, или

неправильно, неполно реализованных возможностей иноязычной передачи религиозной лексики.

Объектом анализа в настоящей статье являются переводы текстов художественной литературы. Следовательно, речь идет здесь не о сугубо терминологическом использовании религиозной лексики, а о ее присутствии в текстах общего, т.е. не специального назначения. Несмотря на то, что религиозная лексика может рассматриваться (и чаще всего так и происходит) как лексика специальная (см. об этом, в частности: LEWICKI 2002b), ее функционирование в языке не ограничивается специальной сферой коммуникации¹. В художественных текстах религиозная лексика представляет собой средство, иллюстрирующее культурную значимость христианства для общенационального дискурса. Функция такой лексики в этих текстах иная, чем в специальной литературе. Во-первых, эта функция не сводится к точному обозначению денотатов религиозной сферы жизни, как в специальных текстах, а включает немаловажный коннотативный элемент: религиозные лексические единицы являются сигналами определенной культуры, обычаев, общественной среды, также стиля общения. Во-вторых, обозначение денотатов в целом подчинено стилистическим и сигнальным задачам, что приводит к своеобразной перестройке функциональной структуры этих единиц текста: на передний план выдвигается коннотативный смысловой компонент. Следовательно, точность передачи денотативных значений в переводе таких текстов не является приоритетом. Названное своеобразие налагает сильный отпечаток на особенности переводческих решений, в особенности, вызывает высокую частотность употребления тех переводческих приемов и техник, которые в переводе специальных текстов имеют относительно небольшую степень пригодности.

В настоящей статье представлены избранные примеры переводческих приемов, используемых при передаче русской религиозной лексики на польский язык. Опора на именно эту пару языков обоснована принадлежностью обоих национальных культур к разным частям христианства – восточному (православному) и западному (католическому). Исследовательский материал взят из опубликованных переводов произведений русской художественной литературы на польский язык. Для анализа были избраны те лексические единицы в структуре текстов, которые – ввиду несовпадения обозначаемых ими объектов – требуют иных переводческих решений, чем прямая лексическая эквивалентность.

¹ Такое понимание религиозной лексики, как правило, лежит в основе и двуязычных словарей этой лексики, например: SZTOLBERG-BYBLUK 1994; ТАТАРИНОВ (и др.) 2012. Такие словари нельзя назвать переводными, хотя они и двуязычные. Здесь же нас интересует не специальный, а общеязыковой аспект религиозной лексики, а также скорее не ее системно-языковой статус, а текстовое (контекстное) употребление.

Материал был собран в ходе подготовки Русско-польского словаря «Христианство», вышедшего в свет в Варшаве в 2002 году (LEWICKI 2002a). Словарь был задуман как переводной, т.е. дающий готовые для применения в переводе соответствия, также такие, которые не являются так называемыми «словарными эквивалентами», т.е. эквивалентами в понимании Я. И. Рецкера (2010: 13). Поэтому на правой стороне словарной статьи даются в нем и неточные, приблизительные эквиваленты, и различного типа функциональные аналоги, и такие соответствия, применение которых возможно лишь при условии перестройки синтаксической структуры высказывания.

Подобные случаи, нередкие в переводческой практике, традиционно определялись в русском переводоведении как «безэквивалентная лексика» (см., в частности: ЛАТЫШЕВ 1988: 103–107). В современных разработках этот термин употребляется всё реже, по мере того как понятие эквивалентности постепенно и неуклонно расширяется и выходит за рамки чисто лексической трактовки, а всё большую значимость приобретает исследования более крупных единиц перевода (о понятии единицы перевода см., в частности: МИНЬЯР-БЕЛОРУЧЕВ 1996: 76–90). Также и в настоящей статье переводческая эквивалентность рассматривается как свойство сопоставляемых единиц текстов оригинала и перевода, независимо от их размеров и языкового статуса. Такой подход позволяет, в частности, разграничить разные виды эквивалентности:

а) лексическую эквивалентность и эквивалентность более крупных текстовых единиц;

б) в рамках лексической эквивалентности – «словарные» соответствия, т.е. эквивалентность, основанную на свойствах лексем (единиц языка) и эквивалентность, основанную на денотативном критерии, т.е. на вариативности обозначения предмета.

Рассмотрение передачи русской религиозной лексики в польских переводах позволяет увидеть многочисленные случаи эквивалентности, основанной на соответствиях «словарного» типа, которая появляется при лексических единицах, обозначающих общехристианские понятия и предметы, свойственные христианской религии вообще. Они не будут предметом рассмотрения в настоящей статье. Анализ остальных случаев эквивалентности позволяет выделить следующие переводческие приемы:

- обобщение, т.е. генерализацию,
- описательный перевод, т.е. перифразу,
- метонимический перевод,
- конкретизацию,
- приблизительный перевод,

- опущение,
- конверсивный перевод,
- перевод с использованием неологизма.

Обобщение, т.е. генерализация, описанная уже многократно (на-пример: КОМИССАРОВ 1990: 175–176), применяется прежде всего для передачи названий православных богослужений, песнопений и монастырей, а также священнослужителей; речь идет о названиях, не имеющих соответствий в католическом обиходе, и поэтому лишенных эквивалентов в польском языке:

слышала ты, что за *всенощной* сегодня читали? (М. Салтыков-Щедрин, *Господа Головлевы*)

Czy słyszałaś, co dzisiaj czytano podczas *nabożeństwa*?

Потом к *вечерне*, а вечером опять рассказы да пение. (А. Островский, *Гроза*)

Potem – znowu *nabożeństwo w cerkwi*, a wieczorem – gawędy i śpiewy.

он понизил сорвавшийся голос, и тогда, рядом со словаит девятой *кафизмы*, потекли всхлипывающие слова двух голосов. (М. Горький, *Дело Артамоновых*)

ściszył rwący się głos i wówczas równoległe ze słowami *psalmu* popłynęły słowa dwu łkających głosów.

Наталья Кирилловна, как роза осенью, расцвела в *лавре*. (А. Толстой, *Петр Первый*)

Natalia Kiryłłowna zakwitła w *klasztorze*, jak róża o jesieni.

Приставили его к *иеромонаху* Нилу. (А. Толстой, *Неверный шаг*)

Został przydzielony do *ojca* Niła.

Однако наряду с этими, наиболее типичными и частотными случаями, зарегистрировано применение генерализации для передачи других лексических единиц, называющих специфичные православные реалии:

Над лаврой непрестанно гудел праздничный *перезвон*. (А. Толстой, *Петр Первый*)

święteczne *dzwonienie* bez ustanku huczało nad ławrą.

над головой *трезвонили* все московские сорок сороков. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)

nad głową *dzwoniły* cerkiewne dzwony.

Говеющие прошли к утрене. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)

Wierni szli na jutrznię.

Праздничный православный *перезвон* отличается особой звуковой структурой: последовательным употреблением большошо, среднего и малого колокола. Этот элемент значения и, вслед за ним, элемент описываемой ситуации, в обобщенном переводе с помощью слова *dzwonienie* утерян. Торжественным характером отличается также *трезвон*, в то время как в переводе сохранен лишь общий денотативный элемент.

Особо интересен последний случай, где русское слово *говорящие* передано с помощью слова *wierni* ‘верующие’, т.е. без указания на вид действий этих людей. Генерализация применена здесь в связи с отсутствием в польском языке глагола, охватывающего в своем значении все составные элементы значения русского глагола *говорить*, который вследствие этого вызывает при переводе сильные затруднения. Думается, что как многообразие способов его передачи в переводах, так и различия в результатах переводческих решений стоят более детального описания в отдельной статье.

Описательный перевод, т.е. перифраза, представляет собой прием, состоящий в передаче смысла единицы оригинала с помощью развернутого описания (Латышев 1988: 105–106). Отличительной чертой этого приема является его результат в виде увеличения объема перевода, что в переводческой литературе получило название *амплификации*. Наблюдается передача лексической единицы с помощью словосочетания, иногда весьма распространенного, содержащего описание денотата:

Отказались от Него ученики, отказались апостолы, отказались *жены-мироносицы*. (А. Куприн, *Листригоны*)

Wyparli się go uczniowie, wyparli apostołowie, wyparły *niewiasty, które namięciły ciało jego mirrą*.

На Святой, на Фоминой по целым дням *трезвонили* колокола над городом. (И. Бунин, *Чаша жизни*)

W tygodniu świętecznym i po świętach całymi dniami *rozgłośnie były wszystkie dzwony nad miastem*.

И март разбрасывает снег на *nanerpmi* толпе калек. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)

A marzec w krąg rozrzuca śnieg, tłum kalek *kruchty* obsiadł brzeg.

Первый из приведенных выше случаев наиболее выразителен, так как размер амплификации здесь особенно велик. Однако два остальных случая также можно рассматривать как примеры описательного перевода, поскольку в них переводчику удалось преодолеть отсутствие эквивалента с помощью описания денотата: *трезвонили* – *rozgłośnie były*;

napierć – brzeg kruchty, и таким образом избежать информационного обеднения, столь характерного для описанной ранее генерализации.

Следующий пример показывает, что описательный перевод может иметь особый характер, состоящий в изменении образа. Можно сказать, что сущность приема остается такой же (описательная передача значения исходной единицы текста), однако в этом описании активируются другие элементы ситуации, а именно те, которые свойственны и католическому обряду:

они, так же, как Кити, стояли *под венцом* с любовью, надеждой и страхом в сердце (Л. Тостой, *Анна Каренина*)
podobnie jak Kitty, stały przed oltarzem z miłością, nadzieją i obawą w sercu.

В результате применения приема описательного перевода образ может вовсе исчезнуть, несмотря на многословие перифразы:

их втихомолку кропили *богоявленскою водою*, которая (...) нимало не утрачивает чудотворной силы, сообщаемой ей *в момент погружения креста* (Н. Лесков, *Однодум*)
 aby (...) pokropić je cichaczem *wodą święconą*, która (...) nie psuje się i nie traci nic ze swej mocy cudownej, jakiej nabiera *w święto Zjawienia Pańskiego podczas błogosławieństwa w cerkwi.*

Метонимический перевод, как неоднократно указывалось, имеет многообразные проявления, объединенные смежностью выражаемых в оригинале и в переводе значений, и представляет собой довольно часто используемый прием². Его структурной основой является изменение синтаксической конструкции, вследствие чего отпадает необходимость поиска лексического эквивалента для данной единицы исходного текста. Поэтому он носит также название *метонимической замены*:

Мне сильно хотелось *быть жезлоносцем* у архиерея.
Strasznie chciałem trzymać pastorał za biskupem.

Нет необходимости поиска лексического эквивалента для слова *жезлоносец* (а это затруднительно), так как вследствие изменения конструкции в переводе вместо лица называется действие лица: *trzymać pastorał* ‘держать жезл’.

К Красной горке ждем последний ответ. (Н. Лесков, *Соборяне*)

² Метонимический перевод представляет собой вид способа, именуемого *смысловым развитием* (РЕЦКЕР 2010: 51–52) или *модуляцией* (КОМИССАРОВ 1990: 176–177) и состоящего в применении названия, находящегося в логической связи с выражением, употребленным в оригинале.

Po Wielkanocy oczekujemy ostatecznej odpowiedzi.

Красная горка это первая неделя после Пасхи, в русской православной традиции время свадеб. Передать эту информацию с помощью лексического эквивалента невозможно. Затруднение разрешается с помощью отнесения к названию праздника Пасхи (по временной смежности: вместо названия периода времени используется название праздника, вслед за которым начинается этот период времени).

Уж вечерню скоро стоять. (А. Толстой, *Петр Первый*)

Niedługo wieczorne nabożeństwo...

Название действия (*стоять вечерню*) заменяется названием события (*nabożeństwo* ‘богослужение’).

Особым случаем метонимического перевода является замена называемой в тексте фазы действия. Такие случаи в переводческой практике приходится наблюдать не часто, тем более интересен следующий случай, в котором название движения (*подойди*) заменяется в переводе названием принятия благословения, т.е. действия, непосредственно следующего за движением: сначала человек подходит к благословию (первая фаза события), затем принимает благословение (вторая фаза).

не бойся, *подойди под* мое благословение (А. Пушкин, *Капитанская дочка*)

Nie lękaj się, przyjm moje błogosławieństwo!

И еще несколько примеров метонимических замен.

Здесь могло быть в древности какое-нибудь языческое капище неизвестных идолопоклонников, место их *священнодействий и жертвоприношений*. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)

Mogła tu być w dawnych czasach jakaś świątynia pogańska, gdzie *odprawiano obrzędy i składano ofiary*.

мать Тиверзина, в то время *выпускница епархиалка*, за которую он сватался, отказала ему. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)

matka Tiwierzina, która w owych czasach *ukończyła właśnie szkołę parafialną*, dała mu kosza.

Конкретизация обычно описывается как замена, состоящая в использовании в переводе выражения с более узким денотативным значением, чем значение исходного выражения (см., в частности, Комиссаров 1990: 173–174). Однако, случаи конкретизации при переводе религиозной лексики своеобразны, нестандартны. По-видимому, как конкретизацию можно рассматривать также замену иносказательного названия прямым, как в следующем примере:

Языком лепечу слова, а на уме совсем не то: точно мне *лукавый* в уши шепчет. (А. Островский, *Гроза*)

Język miele wyrazy, a głowa zajęta czym innym. Jakby mi *szatan* do ucha szeptał.

Упомянутое уже слово *говеть* (и родственные образования) также показывает в переводе случаи конкретизации, когда оно передается с помощью употребления выражений, называющих отдельные действия по духовной подготовке к таинству причащения, как это видно в следующем отрывке, где таким действием является исповедь:

Говели в приходе. С тех, кто в Великом помту не успевал *отговорься*, батюшка на Святой, обходя с крестом избы, брал по 15 копеек. (А. Чехов, *Мужики*)

Do wielkanocnej spowiedzi chodzili do parafii. Od tych, którzy w czasie Wielkiego Postu nie zdążyli *odbyć spowiedzi*, pop przy obchodzie chat przed Wielkanocą brał po piętnaście kopiejek.

Приблизительный перевод (называемый также *аппроксимацией* или *семантическим сдвигом*) наблюдается не так часто, скорее всего, ввиду того, что вследствие его применения происходит определенная фальсификация описываемой действительности, подмена денотатов. Оправданием его применения может быть незначительность информационных потерь – как можно предполагать, именно оценка переводчиком потерь как несущественных делает такой прием допустимым:

Он не выражал ни удовольствия от того, что женится скоро, *на Красной горке*, ни желанья повидаться с невестой. (А. Чехов, *В овраге*)

Nie okazywał zadowolenia z tego, że żeni się tak prędko, *w niedzielę przewodnią*, nie objawiał też chęci zobaczenia się z narzeczoną.

Вместо помещения события в период времени (*на Красной горке*) получаем его помещение в следующее воскресенье после Пасхи, т.е. в день, завершающий этот период (*w niedzielę przewodnią*).

Обращаю к Тебе, *Всевидящий* и *Всеблагий*, свою насущную молитву. (Ч. Айтматов, *Плаха*)

kieruję ku Tobie, *Boże Wszechwiedzący* i *Łaskawy*, moje nieustanne modły.

Атрибут Бога, называемый в оригинале, содержит сему наблюдения, отсутствующую в названии *Wszechwiedzący* ‘всезнающий’, несмотря на их семантическую близость. Однако, по-видимому, для содержания этого фрагмента информационная потеря представляется незначительной и не влияющей на прагматический потенциал высказывания героя.

Опущение названия бывает иногда самым разумным выходом из затруднительного положения, а информационная потеря оказывается зачастую столь незначительной, что не оправдывала бы долгих поисков эквивалента исходного названия. Поэтому случаи пропуска названия при переводе религиозной лексики оказываются довольно частотными. Этот факт лишний раз подтверждает ту важнейшую для переводоведения истину, что переводу подлежит текст, а не единицы языка. Следовательно, вопрос «Как перевести такое-то слово?» можно рассматривать лишь как мыслительное сокращение; строго говоря, этот вопрос поставлен неправильно, если слово не помещено в многогранный контекст его употребления. В следующих фрагментах пропускаются единицы текстов, показывающие известную степень семантической избыточности в данных контекстах. Эта избыточность и делает возможным их опущение.

Мать бросилась на колени перед *кивотом* с образами, молилась и плакала. (С. Аксаков, *Детские годы Багрова-внука*)

Matka padła na kolana przed świętymi obrazami, modliła się i płakała.

надо всей этой теснотой, говором, гамом и скрипом телег гудит праздничный звон *к обедне* (И. Бунин, *Я всё молчу*)

nad całym tym tłokiem, gwarem, zgiełkiem i skrzypieniem kół huczy odświętne bicie dzwonów

матери было очень грустно, что она не *услышит заутрени Светлого Христова Воскресения*. (С. Аксаков, *Детские годы Багрова-внука*)

Matce było nader smutno że nie będzie na jutrzni.

В церкви отходила обедня, зазвонили к *«Достойно»*. (М. Шолохов, *Тихий Дон*)

W cerkwi odprawiano nabożeństwo, dzwoniono właśnie.

К метонимической замене близок **конверсивный перевод**. Как известно, конверсия состоит в изменении точки зрения в описании ситуации (Комиссаров 1990: 65–66). Эта точка зрения может выражаться в разном определении фигуры и фона, как в следующем примере, где одно и то же движение рассматривается по-разному: в оригинале – как покидающее некоторое пространство изнутри, в переводе – как оставляющее позади некоторую границу, барьер (наблюдателю виден только этот барьер):

Два священника вынесли *из алтаря* иконы Спасителя и Богородицы. (А. Куприн, *Анафема*)

Dwaj duchowni wynieśli *zza ikonostasu* ikony Zbawiciela i Matki Boskiej.

Неологизмы как средство перевода религиозной лексики встречаются сравнительно редко, что в известной степени объясняется упо-

мянутым выше ее специальным характером. К тому же риск неудачного словообразования, а иногда и неправильного понимания чрезвычайно высок. В материале для словаря оказался всего один случай этого типа:

все протягивали руки к иконе, жадно глядели на нее и говорили, плача:
Заступница, матушка! Заступница! (А. Чехов, *Мужики*)
 wszyscy wyciągali ręce ku ikonie, żarliwie wpatrywali się w nią i wołali z płaczem: – Matko Najświętsza, *Obrońcielko* nasza!

Слово *Obrońcielka* представляет собой авторский неологизм, образованный по подобию слова *Pocieszycielka*, которое активно употребляется в молитвах и песнопениях как обращение к Богородице.

Все представленные выше случаи иллюстрируют успешное нахождение (установление) эквивалентности переводчиками в условиях отсутствия прямого словарного эквивалента. Однако кроме того, зарегистрирован ряд случаев неправильного подбора транслята, вследствие чего появляется переводческая ошибка. Она состоит чаще всего в изменении описываемой в оригинале действительности (отсутствии денотативной или коннотативной эквивалентности перевода):

Было предложение венчаться *на Красную горку*. Свадьбу по Лариной просьбе опять отложили. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)
 Zamierzali wziąć ślub w drugim tygodniu wielkopostnym, ale na prośbę Lary wesele znów odłożono.

Упомянутая *Красная горка* охватывает, как уже было сказано, период первой недели после Пасхи, в то время как в переводе речь идет о второй неделе Великого поста. Решение переводчика тем более удивительно, что во время Великого поста вообще не принято играть свадеб, так что первоначальное намерение венчаться в это время могла бы изменить характеристику персонажей, указывая на их невежество.

прозектор их больницы – запойный пьяница. *Бог его знает*, как он за это примется. (Б. Пастернак, *Доктор Живаго*)

szpitalny prosektor to zdeklarowany pijak. *Licho wie*, jak on to robi.

Ввиду постоянного опьянения прозектора добросовестное исполнение им своей обязанности представляется невозможным; этот смысловой компонент оригинального высказывания сохранен в переводе: *lichy wie* обозначает ‘неизвестно, трудно догадаться’ (неодобрительно). Однако смысл оригинального высказывания этим не исчерпывается: надеяться на положительный результат его действий можно лишь уповая на Бога. Этот компонент смысла теряется.

Рассмотрение приемов, применяемых в ходе перевода произведений художественной литературы при передаче религиозной лексики,

показывает значительную степень их разнообразия. Особенно часто применяемым приемом, к тому же отличающимся внутренней дифференциацией, оказывается метонимический перевод. Выбор приема переводчиком во многом определяется особенностями функционирования религиозной лексики в художественном тексте, предоставляющими переводчику относительно широкий круг возможностей. Можно полагать, что в случае специального богословского текста переводческие техники оказались бы в значительной степени отличными. И тем не менее, учет указанных техник и возможностей передачи в переводном словаре представляется целесообразным.

ИСТОЧНИКИ

- Айтматов Ч. *Плаха*. // Айтматов Ч. *Буранный полустанок. Плаха*. Москва, 1989.
- Ajtmatow Cz. *Golgota*. Przeł. A. Wołodźko. Warszawa, 1991.
- Аксаков С.Т. *Детские годы Багрова-внука*. // Аксаков С.Т. *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва, 1955.
- Aksakow S. *Lata dziecięce*. Przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski. Warszawa, 1953.
- Бунин И. А. *Я всё молчу*. // Бунин И. А. *Собрание сочинений в 6-и тт.* Москва, 1987.
- Bunin I. *Na razie milczę*. Przeł. M. Leśniewska. [w:] I. Bunin. *Róża Jerycha. Opowiadania i szkice*. Warszawa, 1988.
- Горький М. *Дело Артамоновых*. // Горький М. *Полное собрание сочинений. Художественные произведения в 25-и тт.* Москва, 1968–1975.
- Gorkij M. *Artamonow i synowie*. Przeł. Stanisław Strumph-Wojtkiewicz. Warszawa, 1977.
- Куприн А. И. *Анафема*. // Куприн А. И. *Сочинения в 3-х тт.* Москва, 1954.
- Kuprin A. *Anateta*. Przeł. S. Pollak. [w:] A. Kuprin. *Bransoletka z granatów*. Warszawa, 1960.
- Куприн А. И. *Листригоны*. // Куприн А. И. *Сочинения в 3-х тт.* Москва, 1954.
- Kuprin A. *Lestrygonowie*. Przeł. Z. Fedeki. *Utwory wybrane*. Warszawa, 1951.
- Лесков Н. С. *Одному*. // Лесков Н. С. *Собрание сочинений в 11-и тт.* Москва, 1956–1958.
- Leskow M. *Samodum*. Przeł. J. Wyszomirski [w:] M. Leskow. *Utwory wybrane*. Kraków, 1951.
- Лесков Н. С. *Соборяне*. // Лесков Н. С. *Собрание сочинений в 11-и тт.* Москва, 1956–1958.
- Островский А. Н. *Гроза*. // Островский А. Н. *Пьесы*. Москва, 1974.
- Ostrowski A. *Burza*. Przeł. J. Jędrzejewicz. Warszawa, 1951.
- Пушкин А. С. *Капитанская дочка*. // Пушкин А. С. *Полное собрание сочинений в 10-и тт.* Москва, 1962–1964.
- Puszkina A. *Córka kapitana*. Przeł. T. Stępniewski. Warszawa, 1989.
- Салтыков-Щедрин М. Е. *Господа Головлевы*. // Салтыков-Щедрин М. Е. *Собрание сочинений в 20-и тт.* Москва, 1969–1974.
- Sałytkow-Szczedrin M., *Państwo Gołowlewowie*. Przeł. T. Łopalewski. Warszawa, 1950.
- Пастернак Б. *Доктор Живаго*. Москва, 1989.

- Pasternak B. *Doktor Żywago*. Przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, wiersze przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, S. Pollak, J. Waczków, A. Pomorski, S. Ulicki, D. Chościelewska, A. Drawicz. Warszawa, 1990.
- Толстой А. Н. *Петр Первый*. // Толстой А. Н. *Собрание сочинений в 10-и тт.* Москва, 1958–1961.
- Tołstoj A. *Piotr Pierwszy*. Przeł. A. Stawar. Warszawa, 1986.
- Толстой А. Н. *Неверный шаг*. // Толстой А. Н. *Собрание сочинений в 10-и тт.* Москва, 1958–1961.
- Tołstoj A. *Zgubny krok*. Przeł. Ałła Sarachanowa. [w:] A. Tołstoj. *Piękna nieznajoma i inne opowiadania*, t. 1. Kraków, 1975.
- Чехов А. П. *В овраге*. // Чехов А. П. *Собрание сочинений в 12-и тт.* Москва, 1960–1964.
- Czechow A. *W parowie*. Przeł. M. Mongirdowa. [w:] A. Czechow. *Dzieła*, Warszawa, 1956–1962.
- Чехов А. П. *Мужики*. // Чехов А. П. *Собрание сочинений в 12-и тт.* Москва, 1960–1964.
- Czechow A. *Chłopi*. Przeł. I. Bajkowska. [w:] A. Czechow. *Opowiadania i opowieści. Wybór*. Wrocław, 1989.
- Шолохов М. А. *Тихий Дон*. // Шолохов М. А. *Собрание сочинений*. Москва, 1965–1969.
- Szołochow M. *Cichy Don*. Przeł. W. Rogowicz i A. Stawar. Warszawa, 1962.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- КОМИССАРОВ, В. Н. *Теория перевода (лингвистические аспекты)*. Москва: Высшая школа, 1990.
- ЛАТЬШЕВ, Л. К. *Перевод: проблемы теории, практики и методики преподавания*. Москва: Просвещение, 1988.
- МИНЬЯР-БЕЛОРУЧЕВ, Р. К. *Теория и методы перевода*. Москва: Московский лицей, 1996.
- РЕЦКЕР, Я. И. *Теория перевода и переводческая практика*. Москва: Р. Валент, 2010⁴.
- ТАТАРИНОВ, В. А., А. В. ЛАВРЕНТЬЕВ, А. И. МРАМОРНОВ, К. И. УКОЛОВ (отв. ред.). *Немецко-русский научно-богословский словарь*. Санкт-Петербург: Алетея, 2012.
- *
- LEWICKI, Roman. *Христианство. Русско-польский словарь. Chrześcijaństwo. Słownik rosyjsko-polski*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2002a.
- LEWICKI, Roman. Terminologia wschodniego chrześcijaństwa w aspekcie przekładalności. J. Lewandowski (red.). *Języki specjalistyczne. Problemy technolingwistyki*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2002b, 181–190.
- SZTOLBERG-BYBLUK, Mirosława. *Podręczny słownik rosyjsko-polski i polsko-rosyjski terminów chrześcijańskich*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1994.

Роман Левицкий

РУСКА ЛЕКСИКА ИЗ РЕЛИГИЈСКЕ СФЕРЕ У ТРАДУКТОЛОШКОЈ
КОНФРОНТАЦИЈИ: НЕКИ ПРЕВОДИЛАЧКИ ПОСТУПЦИ

Резиме

У раду се анализирају преводачки поступци који се користе при транспоновању руске лексике из религијске сфере на пољски језик. Културолошка релевантност овог проблема додатно се актуализује чињеницом да два језика опслужују различите хришћанске традиције – источну (православну) и западну (римокатоличку). Као материјал за анализу аутору су послужили преводи дела руске уметничке књижевности на пољски језик, као и лексикографска решења примењена у Руско-пољском речнику хришћанства (аутор Роман Левицкий, 2002). Разматрају се проблеми превођења нееквивалентне лексике и дају оптимална решења, до којих се долази применом таквих преводачких поступака као што су апстракција, генерализација, описни превод (парафраза), метонимијски превод, конкретизација, приближни превод, изостављање, конверзивни превод, превод са коришћењем неологизма.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Wydział Humanistyczny
Instytut Filologii Słowiańskiej
Pl. M. Curie-Skłodowskiej 4a, PL-20-031 Lublin, Polska
olaro@vp.pl

Ружица Левушкина

ТЕОНИМИ У САВРЕМЕНОМ СРПСКОМ ЈЕЗИКУ*

У првом делу рада изnose се могући правци истраживања лексичких јединица у функцији хришћанских теонима и питања у вези с њиховим истраживањем. Најпре се термин теоним прецизније одређује. Потом следи анализа појединих теонима у савременом српском језику, њихове структуре, творбеног састава и семантике појединих од њих. Многи теоними настали су онимизацијом лексема из општег лексичког фонда. Значење теонима код ових лексема углавном није забележено у српским лексикографским једнојезичним публикацијама.

Кључне речи: теоним, изворно теонимска лексема, нетеонимска лексика, општи лексички фонд, значење, творбена структура.

1. Термин *теоним* употребљава се већ дуго у лингвистичким (претежно етимолошким), а нарочито у историјско-етнолошким истраживањима. При употреби овог термина у истраживањима на српском језику (нпр. Гацовић 2000; Лома 2000; Илић 2002; Савић 2010), он се обично не дефинише, а на основу контекста у којима је употребљен може се закључити да се односи на име било ког божанства у било којој религији, укључујући многобоштво.¹ Постојећа дефиниција теонима као „личног имена божанства било ког пантеона” (в. Подольская 1988: 124), оправдава овакво коришћење термина. Када се, пак, он употреби само за одређену тематску групу оваквих лексичких јединица, потребно је нагласити на шта се тачно односи. У монографији о агионимима у

* Рад је настао у оквиру пројекта *Лингвистичка истраживања савременог српског књижевног језика и израда Речника српскохрватског књижевног и народног језика САНУ* (178009), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Представља допуњен и адаптиран текст реферата изложеног на II међународном научном симпозијуму *Славянские языки и культуры в современном мире*, одржаном у Москви, од 21–24. марта 2012. године.

¹ Погрешно је употребљен термин *теоним* за име *Св. Сава* (Алдуковић 2012: 71). Ова лексема, наиме, спадала би у *агиоантропониме* (о овим лексемама в. Бугаева 2007: 27–57; Бајић 2010: 232–234).

православној средини наведено је да се термин *ѿеоним* у православној традицији односи не само на имена Бога, него и Богородице и Светих Ангела (в. БУГАЕВА 2007: 24).

1.1. При изучавању православне и уопште хришћанске ономастике садржај овог термина би требало додатно ограничити, ради његове веће прецизности и транспарентности, у том смислу што је он настао од грчке речи Θεός ‘Бог’. Под термином *ѿеоним*, дакле, требало би подразумевати било коју језичку јединицу која је у функцији називања (само) Бога или обраћања Богу, и то онаквог каквим се он схвата у хришћанству, а за наше истраживање – првенствено православном. Конкретно, то може бити обраћање или назив за Свету Тројицу или појединачно за некога од три Лица Свете Тројице (Оца, Сина, Светог Духа).

Што се тиче лексичких јединица које, као што смо напоменули, Бугајова такође сврстава у теониме, сматрамо да би их требало издвојити и изучавати као посебне тематске групе лексема. Тако, следећи и иначе уобичајено формирање термина – према грчком језику – за називе и имена Богородице предложили бисмо термин *ѿеοѿοκονιμι* (од грч. Θεοτόκος ‘Богородица’), а за називе и обраћање Ангелима – термин *αγγελονιμι* (од грч. ἄγγελος ‘весник’).

1.2. У првом делу рада изложићемо постојећи теоријски оквир, који се састоји из представљања општих корака и проблема у вези са изучавањем теонимске лексике језика хришћанског света (Мусорин 2008). Ово сматрамо неопходним уводом у други део рада, у коме дајемо делимичну структурну и творбено-семантичку анализу теонима у српском језику. Лексичке јединице које представљају материјал за ову анализу ексцерпирани су из текстова из области православне духовности, а један део њих је из једнојезичних речника савременог српског језика: *Речника српскохрватског књижевног и народног језика* Српске академије наука и уметности (РСАНУ), *Речника српскохрватскога књижевног језика* (РМС) и *Речника српскога језика* (РСЈ).²

2. Мусорин (2008) је изложио осам општелингвистичких корака у вези са постављањем и решавањем проблема и задатака који прате изучавање теонимске лексике језика хришћанског света. Изложићемо и допунити ове кораке и задатке у наставку, илуструјући их, пре-

² Материјал за ово истраживање узет је из обимнијег материјала прикупљеног за шире истраживање лексике из сфере православне духовности уопште. Осим наведених лексикографских, ту су и други основни извори: *Охридски ѿролог* св. Николаја Жичког (Велимировић 1999) и поједина дела св. Јустина Ћелијског (в. Плевач 2006), као и двојезични речници и друге публикације речничког типа (Добрић 2004; Јандрокковић 2007; Кончаревић – Радовановић 2012; Новаковић 2008; Стошић 2006).

ма потреби, појединим примерима из савременог српског језика и интерпретацијама прихваћеним у српској лингвистици.

2.1. Тешкоћа која прати први корак који овај аутор наводи, сматрамо, важи не само за изучавање теонима, него и за изучавање лексике из сфере православне духовности уопште. Наиме, тај корак је састављање што потпунијег списка лексема које припадају овој лексичко-тематској групи. Тешкоћа се састоји у томе што постоји не мали корпус ретке, па и околиналне лексике и увек је присутна вероватноћа да један део материјала остане необухваћен истраживањем.

Додали бисмо још једну тешкоћу при састављању што потпунијег списка ових лексичких јединица: велика обимност текстова из којих би оне могле да се ексцерпирају.

2.2. Као други проблем и задатак, према мишљењу Мусорина, поставља се одвајање општехришћанског елемента, тј. лексике својствене свим језицима хришћанског света и оне која је карактеристична само за конкретни језик и повезана са посебном националном културом. Када је реч о теонимској лексици, добар њен део у словенским, романским и германским језицима чине позајмљенице или калкови, те се у изучавању ових лексема подразумева и осветљавање њихових узајамних дотицаја и веза. Аутор, између осталог, наводи пример украјинског и белоруског језика, у којима је теонимска лексика формирана добрим делом под утицајем пољског језика.

У зависности од врсте текста у функционалностилом смислу (нпр. научни богословски текст, богослужбени, административно-правни и др.), као и у зависности од тога у окриљу које конфесије је поникао текст (нпр. православне или римокатоличке), у разним језицима, па чак и у једном истом језику – може се користити различита лексема. На пример, у текстовима из сфере православне духовности на српском језику, нарочито оним који припадају научном функционалном стилу, више ће бити позајмљеница и калкова из грчког језика, док ће у римокатоличким текстовима исте функционалностилске припадности – више бити латинизама. Било би занимљиво изучити и то која је теонимска (и друга) лексика у оваквим текстовима иста, а која се разликује и због чега.

2.3. Трећи задатак у вези са овим лексичким јединицама јесте одређивање и опис њихових граматичких специфичности у разним језицима. Добар део теонима, као што ћемо видети, образован је онимизацијом лексема из општег лексичког фонда (дакле, нетеонимског значења), путем метафоричког преношења. Таква лексема, добијајући функцију теонима, добија и неке додатне карактеристике. Да наведемо овде само пример лексеме *отца* која се, кад се односи на Бога, тачније прву Ипостас Свете Тројице – пише великим почетним словом: *Отац* и

нема граматичку категорију множине, за разлику од лексеме из општег лексичког фонда из које је и настала. Исто важи и за неке друге лексичке парове (в. у целини 3.1).

У текстовима из сфере православне духовности на српском језику у номинативу јединице теонима *Христѿос* у већини случајева строго се чува наведени, изворни облик из грчког језика, иако се наставак *-ос* губи у косим падежима (*Христѿа*, *Христѿу* итд.). Стандарднојезичка норма одобрава употребу и облика *Христѿ* у номинативу јединице, тако да се он у разним текстовима, првенствено профаног карактера, може употребити и употребљава се, што није случај са текстовима из сфере православне духовности.

2.4. Следећи проблем јесте: да ли постоје теоними који се употребљавају само у неким врстама текстова, а у другима не и, ако је тако, који су то текстови и који теоними? Овде Мусорин издваја три групе.

У првој, по његовом мишљењу најбројнијој групи, јесу лексеме које се активно употребљавају како у сакралним, тако и у текстовима из секуларне сфере, различитих садржаја (*Бог*, *Госѿод*, *Творац*, *Сѿасиѿељ*, *Судија* итд.).

Другу групу чине лексичке јединице чија је употреба ограничена само на неке текстове. Овде се као пример наводи лексема *Суѿиѿ* (на српском језику овај теоним преводи се синтагмом: *Онај Који Јесѿе*), која се сусреће једино у Другој посланици Св. Јована Богослова (2,13) и тумачењима у вези са њом.

Трећу групу чине теонимски оцазионализми. Чини нам се да би ова група могла бити такође веома бројна, премда би ово наше начелно запажање свакако требало проверити истраживањем на обимнијем материјалу.

Постоје и теоними који се никада не употребљавају у црквеним текстовима, већ су формиран и функционишу у оквирима религијског духовног фолклора или припадају индивидуалном књижевном стваралаштву. Чини се да су управо ови теоними до сада били и најинтересантнији за лингвистичку анализу. На руском језику 2011. године објављена је докторска дисертација на ту тему (Соломонов 2011). Управо такви теоними помињу се и у неким радовима на српском језику које смо већ поменули (Лома 2002; Гацовић 2000). Но, они излазе из оквира нашег истраживања овде и не садрже се у нашем материјалу.

2.5. Према мишљењу Мусорина, није безначајно испитати ни квантитативне карактеристике теонима, тј. фреквентност њихове употребе. Најфреквентнији теоними, наиме, нису истовремено и најзначајнији с тачке гледишта религије и културе (да додамо: и лингвистике). Поменути теоним *Суѿиѿ* (*Онај Који јесѿе*) у текстовима се, видели смо, веома

ретко сусреће, а врло је важан. Наиме, то је у хришћанској традицији јединствено самоименовање Божије.

Такође, могла би се истражити и фреквенција појављивања теонима не само у сакралним, него и у текстовима из секуларне сфере. Или, кад су у питању теоними који се појављују ретко, или теоними-оказионализми, истражити: у каквом тексту, када, зашто и сл. се појавио тај „необичан” теоним. И, затим: да ли се исти користи и даље или остаје на нивоу оказионализма. А ако се користи, у текстовима којег жанра и сл.

2.6. За поједине језике карактеристичан је и висок степен варијантности теонимске лексике. То је нарочито присутно у језицима у којима се израженије преплићу, на пример, римокатоличка и православна традиција. Тако ће, на пример, римокатолик за Бога на српском језику рећи *Госјодин*, а православлавац *Госјод*.

У српском језику, истина, све ређе, сусреће се још увек варијантност на нивоу порекла лексеме из српско- односно рускословенског језика (на пример *Сздаиџељ* и *Сздаиџељ*). У другом делу рада навешће се примери и са другим типовима варијантности.

2.7. Коначно, у истраживању теонима треба обратити пажњу на њихов творбени потенцијал у разним језицима. Највећу творбену продуктивност у руском (а и у српском) језику има лексема-теоним *Бог*. Према подацима М. Гочанин (2007: 76), која је представила семантичко-деривационо гнездо ове лексеме, од ње је формирано 220 именица, 121 придев, 19 глагола и 22 прилога. Творбену продуктивност ове лексеме у савременом српском језику потврђује и анализа сложеница са овом компонентом на материјалу *Омилија* св. Николаја (Велимировића), ауторке Наташе Драгин (2007), као и анализа сложеница на материјалу *Филозофских урвина* св. Јустина (Поповића), ауторке Зорице Никитовић (2009). Продуктиван је и теоним Христос (*христиољубље*, *христиољубив*, *Христиослав*, *антихрист*, *хришћанин*, *Христиослов*³, *христиоцентричан* итд.).

2.8. Све што је речено односи се на синхронијске карактеристике теонима. Према мишљењу Мусорина, било би интересантно посматрати их и дијахронијски, нпр. како је, када и на који начин неки теоним изашао из употребе, изменио значење, како је замењен новим и сл. Или, како је и када одређена лексема у неком језику постала теоним. Ово су питања која, како каже аутор, нису добила довољно простора за изучавање у оквирима иначе развијених дисциплина – историјске лексикологије и лексикографије.

³ Овако је назван св. Јустин (Поповић) у наслову једне збирке његових сабраних дела (в. Поповић 2007).

У описним речницима савременог српског језика (РСАНУ; РМС; РСЈ) углавном се не бележе теонимска значења ових лексема из општег лексичког фонда.

3.2.1. Када посматрамо ову групу лексема с творбеног аспекта, нарочито продуктивним показује се суфикс *-иџ*:⁴ *Благойодаиџ*, *Даваиџ*, *Дародаиџ*, *Избавиџ*, *Делаиџ*, *Искујиџ*, *Надахниџ*, *Молиџ*, *Саздаиџ* и *Свесаздаиџ* (ређе варијанта црквенословенског порекла: *Создаиџ*), *Ослободиџ*, *Основаиџ*, *Оиџкровиџ*, *Оиџкујиџ*, *Сведрџиџ*,⁵ *Победиџ*, *Промислиџ*, *Пуџтеводиџ*, *Просвеиџиџ*, *Прославиџ*, *Оживоиџтвориџ*, *Сџивориџ*, *Сједиџиџ*, *Толковатиџ*, *Властиџиџ*, *Храниџ*, *Усџиројиџ*, *Свеосмислиџ*, *Твориџ*, *Уџиџиџ* (како се обично назива Дух Свети), *Свејобедиџ*, *Свеиџиџ*. Мање је примера са иначе продуктивнијим суфиксом у савременом српском језику: *-аџ*. Неки од њих представљају синонимски парњак лексеми са суфиксом *-иџ* (нпр. *Победилаџ* и *Победиџ*, *Хранилаџ* и *Храниџ*), али је више оних који у нашем корпусу овакав синонимски парњак немају. Са суфиксом *-аџ* су углавном сложенице: *Богомладенаџ*, *Венџедаваџ*, *Живоносаџ*, *Живоиџвораџ*, *Мироиџвораџ*, *Миродаваџ*, *Богатиџодаваџ*, *Властиџодрџаџ*, *Законодаваџ*, *Жизнодаваџ*, *Живоиџодаваџ*, *Смислодаваџ*. Има и нешто мање изведеница: *Младенаџ*, *Очевидаџ*, *Мудраџ*. Са суфиксом *-ниџ* такође се срећу углавном сложенице: *Богомучениџ*, *Подвигојолоџниџ*, *Пасџиџиренаџчалниџ*, *Првосвеиџиџениџ*, *Архимучениџ*, али има и оних које то нису (*Паџџениџ*, *Жениџ*). Сложених лексема са суфиксом *-аџ* у нашем корпусу нема. Постоје само творенице настале комбинованом творбом, употребљене у одговарајућим контекстима. То су: *Прославаџаџ* (смерних и кротких) и *Однеговач* (светитеља у историји).⁶

3.2.2. У овој групи лексема продуктивно је и поименичавање придева, понекад и њихових суперлативних облика: (*Пре*)*Благи*, *Васкрсли*, *Величансџивени*, *Вечни*, *Богочовечни*, *Жељени*, *Давночекани*, *Дугочекани*, *Неизречени*, *Јед(и)ноиџресџи(л)ни*, *Јед(и)норођени*, *Недосџиџуџни*, *Највеџи*, *Најјачи*, *Најиџоџребниџи*, *Најчистиџиџи*, *Невидљиви*,

⁴ Овај суфикс наводи се, иначе, као умерено продуктиван (в. КЛАЈН 2003: 190). Сматрамо да би дубља анализа ових лексема са суфиксом *-теџ* можда могла „помоћи” разматрањима у вези са конкуренцијом суфикса *-лаџ* и *-теџ*, а можда довести у сумњу и тврдњу да је овај суфикс „једнозначан: налазимо га само у категорији *nomina agentis*” (Ђурић 2008: 223).

⁵ Ова лексема (са малим почетним словом) наведена је као једини пример творења сложеница са суфиксом *-теџ* од заменице и глагола. На том месту названа је „верским изразом” (КЛАЈН 2003: 192).

⁶ Ови примери су из *Охридског џролога* (ВЕЛИМИРОВИЋ 1999).

Недомисливи, Необманљиви, Необманути, Необухваћиви, Неограничени, Неодољиви, Неописани, Нейобедиви, Нейосћижими, Несоздани, Несаздани, Очекивани, Првоначални, Пребогаћи, Превишњи, Премудри, Пророковани, Расћейи, Свемоћни, Скривени, Сладчајши, (Све) Свейи, Чистейи, Свенежни, Свемилосћиви, Свевидећи. Код лексеме *Посћојећи* у питању је двострука конверзија, од прилога у придев, па у именицу.

3.2.3. У вези са улогом поједних префикса у творењу придева из којих настају теоними, треба поменути да постоји богословски правац у коме се о Богу говори само оно што Он *није* (апофатичко богословље) (премда се могу исказати дејства и енергије Бога, углавном давањем Богу разних имена путем метафоре – катафатичко богословље). Стога је у овој групи велики број (13) лексема са префиксом *не-*.

Теонимима са творбеним елементима *йре-* и *све-* описује се особина Бога као вишег и натприродног, свемогућег, увек, вечно постојећег Бића. Неке од лексема са префиксом *све-* наглашавају особину различитих врста односа Бога према човеку и творевини: *Свемилосћиви, Свенежни.*

3.3. Као теоними користе се неки устаљени називи којима се Христос именује у Јеванђељу, на пример: *Алфа и Омега* (= *Почейшак и Свршејшак*), *Јагње* и *Јагње Божије*, *Лоза*, *Назарећанин*, *Цар*, *Младенац*, *Пасћир*, *Пућ*, *Исћина*, *Сејач*, *Живот*, *Хлеб* и *Хлеб живојта*, *Судија*, *Чокој*, *Вода жива*. Христос се још назива и *Син Божији*, *Богочовек*, *Богосин*, *Царев Син*, *Цар-Слово*, *Цар царева*, *Цар славе*, *Цар Небески*, *Цар над царевима* итд.

И Христос и Бог као Отац и као Света Тројица могу се називати и следећим лексемама: *Крманош*, *Војвода*, *Богодуша*, *Пућовођа*, *Умейник*, *Неимар*, *Ойкровење*, *Саучасник* итд.

3.4. Видели смо да постоји и именовање Бога (грч. $\acute{\omicron}$ $\Omega\upsilon$) синтагмом *Онај Који јесће*. У богословској литератури истиче се да се, у ствари, наводе само два имена за Бога (осталим теонимима означава се, у складу са апофатичким богословљем, оно што Бог *није* или се, као што је поменуто, у складу са катафатичким богословљем – именују дејства и енергије Божије). Једно од њих је *Онај Који јесће*, а друго је *Бог* (грч. $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$). Међутим, ни један ни други не говоре о суштини Божанства: први назив показује само да Бог *йосћоји*, а други говори о Његовој делатности (од грч. $\theta\epsilon\acute{\omicron}\epsilon\iota\nu$ = 1. трчати; 2. окружавати све; $\alpha\acute{\iota}\theta\epsilon\iota\nu$ = пећи и $\theta\epsilon\acute{\omicron}\sigma\theta\alpha\iota$ = созерцавати све). Када се, пак, за Бога говори да је *благ*, *йраведан*, *добар* и сл., то такође не говори о Његовој суштини (в. ДАМАСКИН 2007: 104–105).

3.4.1. Срећу се и неке друге синтагме, двочлани називи и други лексички спојеви, на пример: *Онај горе, Првосветилеће Сунце, Премудроси Божија, Начертанање сушностива, Мајдан (свих) небеских блага, Највиши Госи, Поштомак цара Давида, Плод чрева (Пресветие) Богородице* и др. Назив *Сѣарац Дана* (подједнако се користи и црквенословенска варијанта *Вейхи Денми*) односи се најчешће на иконографски приказ Бога (Христа) као старца са белом брадом на појединим иконама и фрескама, а у вези је с библијским догађајем описаним у књизи пророка Данила (в. Дан. VII, 9).

Ређе се сусрећу теоними у виду бројева или заменица: *Један, Први, Он, Неко*.

3.5. Мањи је број теонима који су по пореклу грецизми. По правилу, у српском језику постоји и синоним словенског порекла, који се користи чешће. Тако, на пример, као назив за Духа Светог користи се и грецизам *Параклиџи* (у преводу *Ушешиџель*, словенски синоним). Затим, за сложенице *Сведржџиџель*, *Свевладар* користи се понекад и синоним *Паниокраџор*, с тим што се овај последњи назив често везује за посебно фрескописно изображење Христа.

4. Жеља нам је да овим кратким представљањем теонима у савременом српском језику, урађеним на ограниченом материјалу, па у том смислу и непотпуним, започнемо њихово даље истраживање са разних аспеката, како са оних који су изнети у првом делу рада, дакле, и компаративно, у односу према другим језицима хришћанског света, тако и са неких нових који се тичу теонима (само) у српском језику а који ће, надамо се, ускоро почети да се отварају (и) у српској лингвистици.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Адуковић, Јован. Неке аспекты адаптации контактолексем под влиянием сербского языка в русском интернет-дискурсе. *Радови из лингвистичке конџаџиологије*. Београд: Фото футура, 2012, 61–78.
- Балић, Ружица. Светосавље кроз лексику савременог српског језика. *Српски језик XV/1–2* (2010): 229–244.
- Бугалева, Ирина Владимировна. *Агионимы в православной среде: структурно-семантички анализ*. Москва: ФГОУ ВПО РГАУ – МСХА им. К. А. Тимирязева, 2007.
- Велимировић, св. Николај. *Охридски џролог*. Београд: Штампарија Српске патријаршије, 1999.
- Гацовић, Славољуб. Превентивно призивање дуалног теонима неба и земље употребом дивизме у кађењу свадбене трпезе Влаха североисточне Србије. *Пирџишки зборник 25–26* (2000): 29–38.

- Гочанин, Мирјана. Семантичко-деривационно гнездо лексеми *Бог* в сербском языке. А. Мьякинин, И. В. Бугаева, Е. В. Плисов (ур.). *Церковь и проблемы современной коммуникации*. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2007, 65–76.
- ДАМАСКИН, Св. Иоанн. *Точное изложение православной веры*. Москва: Сретенский монастырь, 2007.
- ДОБРИЋ, Александра. *Српско-енглески и енглеско-српски теолошки речник*. Београд: Хришћански културни центар, 2004.
- ДРАГИН, Наташа. Лексеме мотивисане именицом Бог у омилијама св. Николаја Српског (синхроно-дијахрони приступ). *Probleme de filologie slavă XV* (2007): 521–532.
- ИЛИЋ, Марија. Етнолингвистика у Србији. *Зборник Мајице српске за славистику* 62 (2002): 211–234.
- ЈАНДРОКОВИЋ, Марија. *Немачко-српски и српско-немачки теолошки речник*. Београд: Хришћански културни центар, 2007.
- КЛАЈН, Иван. *Творба речи у савременом српском језику: Други део: суфиксација и конверзија*. Нови Сад – Београд: Завод за уџбенике и наставна средства – Институт за српски језик САНУ – Матица српска, 2003.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија, Милан РАДОВАНОВИЋ. *Руско-српски и српско-руски теолошки речник*. Београд: Службени гласник, 2012.
- ЛОМА, Александар. *Неке српске паралеле источнословенском Вију*: <<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0350-7653/2002/0350-76530233123L.pdf>>.
- МУСОРИН, Алексей Юрьевич. Общие проблемы изучения теонимической лексики языков христианского мира. *Российские немцы*. Новосибирск, 2008, 221–230.
- НИКИТОВИЋ, Зорица. Сложенице у *Филозофским урвинама* оца Јустина (Поповића). *Српски језик XIV/1–2* (2009): 557–583.
- НОВАКОВИЋ, Ненад. *Православни појмовник*. Бања Лука – Београд: Бесједа, Арс либри. 2008.
- ПЛЕВАЧ, Невенка. *Азбучник богочовечних мисли аве Јусџина*. Београд: Звоник, 2006.
- ПОДОЛЬСКАЈА, Наталья Владимировна. *Словарь русской ономастической терминологии*. Москва: Наука, 1988.
- ПОПОВИЋ, Св. Јустин. *Богоносни Христјослов*. Манастир Хиландар: Света Гора Атонска, 2007.
- РМС: *Речник српскохрватског књижевног језика*, I–III. Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1969. IV–VI, Нови Сад: Матица српска, 1969–1976.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, I–. Београд: САНУ, Институт за српски језик САНУ, 1959–.
- РСЈ: *Речник српског језика*. Нови Сад: Матица српска, 2007.
- САВИЋ, Виктор. Свемогући и(ли) Сведржитељ у српскословенском језику. *Зборник Мајице српске за књижевности и језик LVIII* (2010): 7–31.
- СОЛОМОНОВ, Михаил Александрович. *Христианский теоним в структуре фольклорного текста*. <<http://www.dissercat.com/content/khristianskii-teonim-v-strukture-folklornogo-teksta>>.
- СТОШИЋ, Љильана. *Речник црквених појмова*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

Порић, Божо. Конкуренција у творби речи. *Творба именица у српском језику*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008, 221–225.

Ружица Левушкина

ТЕОНИМИ В СОВРЕМЕННОМ СЕРБСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

В первой части статьи предлагаются направления исследований лексических единиц используемых в качестве христианских теонимов и рассматриваются вопросы в связи с этими исследованиями. В начале уточняется значение самого термина *теоним*. Во второй части представлен анализ отдельных теонимов в современном сербском языке, их структура, словообразование, этимология и семантика некоторых из них. Многие из них возникли путём онимизации лексем общего лексического фонда. Значение теонима в словарных статьях этих лексем в большинстве случаев не отмечено в сербских лексикографических моноязычных публикациях.

Институт за српски језик САНУ
Кнез Михаилова 36, 11000 Београд, Србија
ruzica.bajic@isj.sanu.ac.rs

Биљана Марић

О ЈЕДНОМ КУЛТУРОЛОШКИ МАРКИРАНОМ КОНЦЕПТУ
ИЗ САКРАЛНЕ СФЕРЕ У РУСКОМ ЈЕЗИКУ
У ПОРЕЂЕЊУ СА СРПСКИМ

У раду се даје анализа религијског концепта руског глагола *говеть* и речи изведених од дате, као и анализа концепта српског глагола *говейти* у контексту етимолошких и историјских података.

Кључне речи: *говейти*, културно-религиозни концепт, руски језик, српски језик, руски језик и култура, српски језик и култура.

1. Увод. Намера нам је да у овом раду скренемо пажњу на један културно-религијски концепт у руском језику у поређењу са српским. Подстицај за дату анализу налазимо и у чињеници да руска и српска култура у њеном делу који се односи на сакралну, религиозну сферу припадају истом – православном хришћанском моделу, мада наилазимо на одређене културолошке нијансе, које управо и представљају националну особеност датих култура.

Предмет наше анализе је руски глагол *говеть* и речи из његовог творбеног гнезда (именице *говение* и сличне, префиксални глаголи: *заговеть*, *отговеть*, *разговеться* и сложени глагол *благодареть*). У српском језику су нас заинтересовали преводни и културно-религијски еквиваленти датих руских речи, као и сам српски глагол *говейти* (*говјејти*), његово значење и употреба.

Разоткриваћемо овај сложени културно-религијски концепт следећим редом: 1. указаћемо на значења руског глагола *говеть* и речи истог корена у савременом језику, значења која наводе речници руског језика и употребу код угледних писаца духовне и уметничке књижевности, 2. значење и употребу глагола *говейти* у српском језику, и 3. у контексту етимолошких и историјских навода, као и навода из осталих савремених словенских језика указаћемо на оно што је изворно, заједничко у самом концепту у оба језика.

2. ГОВЕТЬ У РУСКОМ ЈЕЗИКУ

2.1. *ГОВЕТЬ* 1. У речницима савременог руског језика као прво значење глагола *говеть* наводи се (а у највећем броју њих и као једино значење): у *верующих*: *поститься и посещать церковные службы, приготавливаясь к исповеди и причастию в установленные церковью сроки* (БТС); *поститься в установленные церковью сроки и посещать церковные службы, готовясь к исповеди и причастию* (ТСЕ); у *верующих*: *поститься и ходить в церковь во время поста, а также в сроки, установленные церковью, перед исповедью и причащением* (СО). Овај сложени лексички концепт подразумева, дакле, читао низ потребних радњи које верујући православни хришћанин чини у прописане за то дане: пости, посећује црквене службе, појачано се моли код куће и у цркви, а све то да би се, претходно се исповедивши, и додатно очистивши, на крају причестио Светим Причешћем.

Ево како Свети Теофан Затворник у својој књизи „Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться” подучава своје духовно чадо да чини припремајући се за Причешће:

Благослови же, Господи, поговеть Вам как следует. Все, что Вы загадываете, так и должно делать всякому говеющему. И попоститься, и в церковь походить, и поединиться, и почитать, и подумать, и собою заняться – все нужно. Но все эти дела надо направить к одной цели – достойному причащению Святых Христовых Таин. Чтобы достойно причаститься, надо душу очистить покаянием. Чтобы покаяние совершить как должно – с сокрушением искренним и твердою решимостью не оскорблять более Господа, – для этого назначаются все другие подвиги говенья: и хождение в церковь, и домашняя молитва, и пощение, и прочее все (СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК 1997: 171–172).

Навешћемо још два примера који сведоче о комплексности стања „говение”:

Сердечно признателен вам за присылку статьи; я не прочитал ее еще, потому что тоже говел на этой неделе и старался избежать всяких развлечений, а читать вас не только развлечение, но и наслаждение, в котором не мешает отказывать себе во время говения (Константин Константинович (К. Р.). Письма И. А. Гончарову (1887), www.ruscogora.ru).

Овај пример указује на то да је припрема за причешће подразумевала и избегавање световних забава које би удаљиле човека од његовог циља – чишћења душе и приближавања Богу.

На страстной Антип Никитич говел. Строго относясь к этому обряду, причастившись святых таин, он только выпил чаю с просфорой и – как

всегда это делал – решил до утра не есть ничего (Максим Горький. Колокол (1896), www.ruscorgora.ru).

Дати пример показује да се „говение” није завршавало Светим Причешћем: јунак М. Горког наставља да пости током читавог дана након узимања Причешћа, желећи да што дуже пребива у посебном „благодатном” стању.

Ови и многи други примери на које смо наилазили у грађи указују на то да је „говение” подразумевало (а у највећем делу руске црквене средине и данас подразумева) посебно стање верујућег човека у које он, према препоруци Цркве, духовника, старца, свесно, планирано улази, руковођен вером и побожношћу, и показује спремност на жртву и подвиг Бога ради. Жртва и подвиг се манифестују у низу већ побројаних радњи које, обавезно, имају свој спољашњи, видљив део (пост, чешће идење у Цркву на службе, стајање на кућној молитви) и унутрашњи, невидљив део (покајање, унутрашњу молитву, усредсређеност на своје грехе и удање у милост Божју, размишљања о величини Божјој и слично). Из касније анализе ћемо видети колико се управо на овој чињеници постојања спољашњег и унутрашњег аспекта говенија родило нових значења датог глагола како у самом руском, тако и у осталим словенским језицима.

2.2. *ГОВЕТЬ 2.* Код савремених говорника руског језика се, према некаквој законитости о сужавању значења дате синтетичне комплексне радње (тачније, стања) на неку од спољашњих, телесних манифестација – реч *говеть* употребљава у значењу „постити, придржавати се црквеног поста”. С друге стране, грађа старијих речника (црквенословенског, староруског и руског језика) сведочи и о некадашњој могућности употребе дате речи у значењу „поститься, ничего не есть” (Даль I: 364), „воздерживаться, поститься” (Срезневский: I, 533).

2.3. *ГОВЕТЬ 3.* Глагол *говѣти, говѣть* је, према сведочењима старијих речника, најчешће у старим споменицима употребљаван у значењу „благоговеть к кому или перед кем, уважать, почитать кого в высшей степени” (Миклосич 1862–1865: 133–134; Срезневский: I, 533), у значењу грчких речи *εὐλαβέομαι* – ‘бојати се, чувати се, бринути се, пазити се’ и *αἰδέομαι* – ‘стидети се, (страхо)поштовати’, а латинских *vereri* – ‘бојати се, осећати страхопоштовање’, *venerari* – ‘поштовати, исказивати страхопоштовање’.

Дати глагол се сретао у споменицима у значењу данашњег глагола „благоговеть”, тачније у оним контекстима који су преносили однос човека према Богу, а који је подразумевао, с једне стране, страх, бојазан, опрез, бригу, па и стид, а са друге: поштовање, слушање, усредсређеност на Божју реч. Током историје руског језика дошло је до раздвајања

значења ових двају глагола, па је *говеть* задржао само значење 1, а на *благоговеть* је прешло значење 3.

Старо, религијско значење глагола *говеть* оживљава митрополит Антоније (Блум) својим тумачењем: „Говение, в сущности, значит *внимание*; *говеть* это значит хоть на непродолжительное время стать внимательным: к себе, к жизни, к путям Божиим” (www.ruscorpora.ru).

2.4. *ГОВЕТЬ* 4. Даљ наводи, без иједног примера, као прво значење (са ознаком *сѣар.*) глагола *говеть* – *жить, быть*, а онда и међу синонимима архаичног глагола *гоить* наводи и *говеть* (Даль: I, 364, 366). *Гоить* је каузатив глагола *жить* и значило је ‘оживљавати, лечити, хранити’ (у српском се сачувало *гојити* у значењу ‘(превише) хранити, неговати, гајити: нагојити, прегојити, угојити, загојити, одгојити-одгајати’). Иако је овакво становиште које доводи у везу глаголе *говеть* и *жить* веома занимљиво, ипак, сматрају етимолози, за њега нема довољно доказа.

2.5. *ГОВЕТЬ* 5. Занимљиве податке налазимо у дијалекатским речницима (в. Словарь народных говоров: 254): 1. Долго где-либо находится. *Чо там говеть?* 2. долго не находится применения. *Кулек-то стоит, с зимы говеет* (у значењу „Пакетик конфет, купленный еще зимой, долго лежал без применения”). На ова дијалекатска значења глагола *говеть* посебно смо обратили пажњу због чињенице да се и у српским (и бугарским) дијалектима срећу слична (в. о овоме касније). Објашњење за овакав развој значења глагола *говеть* налазимо у томе што се, очигледно, првобитно значење глагола сузило на искључиво спољашњу манифестацију изражавања поштовања према Богу (дуго и мирно стајање на молитви), па се почело употребљавати у обичним ситуацијама. С друге стране, такво понашање наилазило је и на подручјив однос (упореди са употребом израза *молиши се Богу* у српском у смислу: ништа не радити, чекати скрштених руку).

2.6. АРГУМЕНТСКА СТРУКТУРА ГЛАГОЛА *ГОВЕТЬ*. У прилог анализе значења и употребе глагола *говеть* у савременом руском језику извршили смо и испитивање његове аргументске структуре.

Први аргумент је субјекат који означава живо биће (човека, ретко животињу):

Законодатель видит всю Россию тем самым интеллигентом из давней шутки, который не говеет, но разговляется – и думает этим сделать приятное Богу.

Птицы ранней весны замирают: самцы, линия, забилась в крепкие места, самки говеют на гнездах.

У последњој је реченици, чини нам се, глагол *говеть* употребљен у значењу: ‘не јести ништа, гладовати’.

Остали аргументи саопштавају о околностима вршења радње (најчешће временским, али и просторним, начинским, узрочним):

а) колико често?

Духовная жизнь большинства малых московских приходов тех лет была подобна каменистой бесплодной почве: богослужение совершалось здесь не каждый день, его редко кто посещал, прихожане говорили обычно раз в год великим постом, скорее следуя обычаю, чем влечению сердца.

б) временска граница

Напомним, что деды наши свято блюли обычай в рождественский сочельник говорить до первой звезды – в память о той, Вифлеемской, путеводной!

в) када?

На масленой Гоголь начал говорить и прекратил все свои литературные занятия; у знакомых он бывал и казался спокойным, только все замечали, что он очень похудел и побледнел.

г) где? код кога?

На страстной сестры говорили у Николая на Курьих Ножках, что на Ржевском.

У нас у всех сначала духовником был отец Лука, священник села Быкасова, а когда он скончался, то мы все стали говорить в селе Велине у отца Дмитрия, который только недавно умер почти 80 лет.

д) како?

Старший класс говорил с особым благоговением, почти все давали какой-нибудь обет и строго исполняли его.

ђ) узрок, основ:

Ведь не принадлежат к церкви те чиновники, которые говорят лишь по долгу службы.¹

Овакву спојивост глагола *говеть* треба имати у виду и приликом превођења на српски језик. Ако би се глагол *говеть* употребљен с временским детерминативима и могао на српски преносити само глаголом *јосићи* (*јосићили су обично једном годишње, у Великом јосићу; јосићили су до изласка прве звезде*), онај употребљен уз просторне одредбе – не може (*≠ Сјирасну седмицу сестре су јосићили у цркви Светог Николе ≠ јосићили смо код оца Димитрија*). Овде је боље превести са *јирпре-*

¹ Сви примери су узети из електронског корпуса руског језика www.ruscorgora.ru.

маћи се за ѿричешће, ѿсећиваји службе (у зависности од тога на коју компоненту припреме за причешће сам аутор ставља акценат).

2.7. Именица *ГОВЕНИЕ*. Дјаченко у свом речнику црквенословенског језика каже да је *говение*: „благочестивый обычай православной греко-российской церкви, состоящий в том, что в одну из седмиц какого-либо поста (преимущественно вел. поста), если не всю седмицу, то два-три дня оной, до приступления к исповеди и причащению св. Таин, христианин воздерживается не только от сладких снедей, но и от неумеренного вкушения самых простых, и при этом ежедневно ходит в церковь для участия в совершаемом там богослужении” (Дьяченко 1993: 126).

И Даль, као и подаци дијалекатских речника (в. Даль: I, 364; Словарь народных говоров: 254) говоре о томе да се глаголска именица *говение* употребљава и у значењу ‘пост’, често и у значењу Велики пост (наводе се и следеће варијанте дате именице у различитим дијалектима: *говеньё, говинье, говейны, говейно, говино, говины*). Понекад се срећу и називи *велико-говенье, петрово-говенье*.

2.8. ПРЕФИКСАЛНИ ГЛАГОЛИ И ИМЕНИЦЕ ОД ЊИХ ИЗВЕДЕНЕ

1) *заговеть, заговеться-заговляться* и именица *заговенье, заговины*

Даль наводи глагол *заговеть* у значењу ‘начать говеть’.

Несврш. глагол *загавливаться* (или *заговляться*) и сврш. *заговеться*, према Далю, имају значење – „начинать поститься, прекращать скоромную еду на время поста; вообще отказываться от каких-либо обычных удовольствий, до срока, на срок” (Даль: I, 569). Иако није довољно наглашено код Далја, јасно је да се ради о некаквој припреми за пост (каквој тачно – није јасно).

Међутим, реч се, ипак, односи на време непосредно пре почетка Поста, тачније – дан пред почетак поста: „у верующих: поестъ скоромное в последний день перед постом, в заговенье” (СО: 201), „разг. поестъ мяса, молока и т. п. пици в последний раз перед постом” (МАС).

Навешћемо неке примере из књижевности.

– *Пойду спать... – говорит он, потягиваясь и зевая.*

– *Что? Спать? – спрашивает Пелагея Ивановна. – А заговляться?*

– *Я не хочу.*

– *Да ты в своем уме? – пугается мамаша. – Как же можно не заговляться? Ведь во весь пост не дадут тебе скоромного!*

Павел Васильич тоже пугается.

– *Да, да, брат, – говорит он. – Семь недель мать не даст скоромного. Нельзя, надо заговеться* (ЧЕХОВ).

Рабочему народу дают заговеться вдоволь, – тяжелая зимняя работа: щи жирные с солониной, рубец с кашей, лапша молочная. Горкин заго-

вляется судачком, – и рыбки постом вкушать не будет, – судачьей икоркой жареной, а на заедку драчену сладкую и лапшу молочную: без молочной лапши, говорит, не заговины (ШМЕЛЕВ 2000: 347).

Заговины – как праздник: душу перед постом порадовать (ШМЕЛЕВ 2000: 347).

За́говенье (или *заговіны*) би се на српски језик преводило, како правилно доноси нови *Руско-српски теолошки речник* (Кончаревић – Радовановић 2012: 85), као *покладе*, тј. у зависности од тога на који се пост односи: као месне покладе (*заговенье на месо*), беле покладе (*заговенье на Великий пост*), Петровске покладе (*заговенье на Петров пост*). У српском језику је на месту руског глагола *заговеться* лакуна која се, у зависности од онога што сам аутор жели да истакне, може попунити изразима типа: *прославийи покладе, омрсийи се њред њочейак њосїа, њриѡремийи се за њосї* и слично.

А. П. Чехов у причи *Накануне поста*, извргавајући руглу формални доживљај припреме за пост (јунаци се преједају, премда су већ сити), показује у једној епизоди да је *заговенье* пред Велики пост подразумевало и тражење опроштаја од ближњих (куварица прилази господару и, клањајући се до земље, изговара: *Простите Христа ради*, на шта јој он одговара: *Прости и ты меня Христа ради*).

2) *отгответь*

У Дальевом речнику посведочена су следећа значења: 1. *отгавливаться, отгответь* или *-ся* у значењу: „окончить говеньё”; 2. *отгавливаться*: „также продолжать еще посещение службы церковной, после исповеди и причастья” (Даль: II, 718)

Все на нашем дворе говеют. На первой неделе отговелся Горкин, скорняк со скорнячихой и Трифоныч с Федосьей Федоровной. Все спрашивают друг дружку, через улицу окликают даже: «Когда говеете?.. ай поговели уж?..» Говорят, весело так, от облегчения: «Отговелись, привел Господь». А то – тревожно, от сокрушения: «Да вот, на этой недельке, думаю... Господь привел бы». На третьей у сапожника отговелись трое мастеров, у скорняка старичок Лисица, по воротникам который, и наш Антипушка. Марьюшка думает на шестой, а на пятой неделе будут говеть Домнушка и Маша. И бутошник собирается говеть, Горкину говорил вчера. Кучер Гаврила еще не знает, как уж управится, езды много... – как-нибудь да урвет денек. Гришка говеть боится: «Погонит меня, говорит, поп кадиллом, а надо бы говонуть, как ни вертись». Василь-Василич думает на Страстной, с отцом: тогда половодье свалит, Пасхато ноне поздняя. И как это хорошо, что все говеют! Да ведь все люди-человеки, все грешные, а часа своего никто не знает (ШМЕЛЕВ 2000: 408).

Из примера се може видети да се за неког могло рећи *отговелся* у случају да се након одговарајуће припреме причестио Светим Христовим тајнама. Јунак Шмелџова показује како је народ у Русији некада, у зависности од својих обавеза, природе посла и међусобног договора, успевао да се током једне седмице припреми постом и молитвом за Причешће.

Аутори Руско-српског теолошког речника наводе глагол *отговореть* са значењем ‘отпостити’.

О томе да се значење глагола *говореть* не може свести само на ‘постити’ (као ни *отговореть* искључиво са ‘отпостити’) сведочи још један пример из *Лейџа Госјодњег* И. Шмелџова:

Петровки – пост легкий, летний. Горкин называет – «апостольский», «петро-навлов». Потому и постимся, из уважения. (...)

Петровками у нас не строго. А пора летняя, и не говеем. Горкин только да Марьюшка соблюдают строго, даже следочки не едят. А Домна Панферовна, банная сторожиха, та и Петровками говеем, к заутреням и вечерням ходит. Горкин тоже говел бы, да летнее время, делов много, – подряды, стройки... – ну, рождественским постом отговеем да Великим Постом два раза обязательно (ШМЕЛЕВ 2000: 237).

Аутор, с једне стране, описује Петровски пост (каже да је био лак), а с друге, објашњава да су због летњих послова на имању само ретки успевали да *гове* (да посећују црквене службе).

3) *разговеться-разговляться* и именица *разговенья*

И Даль, и савремени речници руског језика наводе сличан опис: „разрешить себе скоромную пищу, поестъ, после поста, впервые скоромного” (Даль: IV, 22); „по прошествии поста поестъ скоромной пищи (о соблюдающих пост)” (МАС); „по прошествии поста в первый раз разрешить себе скоромную пищу” (БТС); „у православных – по прошествии поста поестъ впервые скоромной пищи (церк.)” (ТСУ).

БТС и ТСУ наводе и могућу реkcију глагола – инструментал без предлога: „разговеться куличом, мясом, колбасою, яйцом” (БТС), поред могућег временског детерминатора: „разговеться после обедни, после рождественского поста”.

Иван Шмелџов овако описује (у поглављу под називом *Розговини* у роману *Лето Господне*) васкршње славље:

Солнце, трезвон и гомон. Весь двор наш – праздник. (...) всюду нестрят рубахи, самые яркие новые насхальные: красные, розовые, желтые, кубовые, в горошек, малиновые, голубые, белые, в поясах. Непокрытые головы блестят от масла. Всюду треплются волосы враскачку – христосуются трижды. (...) Слышится только чмокание. Пришли рабочие

разговляться и ждут хозяина. Мы разговлялись ночью, после заутрени и обедни, а теперь – разговорины для всех (ШМЕЛЕВ 2000: 90–91).

– *Поедемте к нам, – упрасивали знакомые, когда стали расходиться из церкви. – Поедемте, вместе разговеемся* (www.ruscorgora.ru).

Имея душу чувствительную, я вдруг проникаюсь состраданием к бедному мальчику, которому, может быть, завтра разговеться нечем (www.ruscorgora.ru).

Први дан након завршетка поста (месојеђа) назива се *разгавливање, разговленье, разговенье, рѳзговенье, рѳзговини* (ДАЛЬ: IV, 22; подаци из речникѧ савременог руског језика).

Кончаревић и Радовановић (2012) наводе српске еквиваленте датих руских речи: *разговеться* – ‘омрсити се после поста’, *разговение* – ‘престанак поста’. Само се у српско-руском делу речника наводи у својству еквивалента српског глагола *омрсити се* (у време поста) – руски глагол *оскорѳмиться*. Дакле, српски глагол *омрсити се* не саопштава ништа о томе како се дата радња вреднује, за разлику од руских *разговеться* (дозвољен прекид поста, након завршетка поста) и *оскорѳмиться* (прекршај црквених правила, током поста или у постан дан). У различитим речницима руског језика глагол *оскорѳмиться* има различите стилске ознаке (*устар.* у ТСУ, *разг.* у ТСЕ, нема ознаке у БТС).

2.9. ГЛАГОЛ *БЛАГОГОВЕТЬ*. Глагол *благоговеть* се с ознаком *книж.* наводи у руским речницима у значењу: ‘испытывать или проявлять благоговение’, а *благоговение* се тумачи као: ‘глубочайшее почтение, преклонение перед кем-либо или перед чем-либо’. У Дјаченковом речнику црквенословенског језика се глагол *говѳю* објашњава уз помоћ глагола *благоговѳть*, иако се за реч *говѳние* наводи значење савременог руског глагола *говеть* (в. наше *говеть* 1).

У речницима старословенског, староруског и старосрпских споменика среће се дати глагол *благоговѳти*, именица *благоговѳние* или придев *благоговѳинъ*, и тумачи се као калк са грчког (глагол εὐλαβεѳμαι: εὐ – ‘благой, хороший’; λαβεѳμαι – ‘уважать, бояться’) (в. и SJS: 412; ПЕТРУЧЕНКО 1994: 686; СРЕЗНЕВСКИЙ: I, 94; ДАНИЋИЋ 1962: 43; MIKLOSICH 1862–1865: 23).

По свему судећи, словенски глагол *говѳти* је веома рано, услед превођења са грчког, примио префикс (префиксоид) *благ-*.

3. *ГОВЕТИ (ГОВЈЕТИ)* У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ. Старо, првобитно значење глагола, каже Скок, било је религијско, ‘постити’ као у руском и бугарском

(в. Скок I, 597).² Даничић наводи у свом *Рјечнику из књижевних сџари-на српских* придев *говѣинь* (religiosus) и именицу *говѣние* (pietas) (Даничић 1962: 213).

Као еквивалент грчких речи εὐλαβέομαι и αἰδέομαι, латинских *vereri* и *venerari*, а старословенског и црквенословенског *говѣѣти* у Даничићевом преводу *Сџарог заветѣа* (Стари завет) употребљавају се следећи глаголи: „и погледа Господ, и чу, и написа се књига за спомен пред њим за оне који се боје Господа и мисле о имену његову” (Малах. 3,16) – „бојацимся Господа и говяциим имене Его”; „А Мојсије заклони лице своје, јер га сџарѣх бијаше гледати у Бога” (2 Мојс. 3,6) – „говѣаше бо възрети предѣ Господемъ”; „нека мучи свако тијело пред Господом...” (Зах. 2,13) – „да говить всяка плѣтъ отѣ лица Господня”.

У Вуковом *Рјечнику* беспрефиксалног глагола нема, али се наводи *уговѣѣти* у значењу „угодити” с додатком: „у Сријему и у Бачкој” (Вук 1966: 849). И каснији речници српског језика наводе ово значење и уз одредницу „говети”.

JAZU наводи *говѣѣти* у значењу „угађати” (JAZU: 336).

РСАНУ уз ознаку *нар.* и *засѣ.* наводи као прво значење глагола *говѣѣти* – „угађати, трудити се (око некога, нечега) с великим поштовањем, додворавати се, ласкати” (РСАНУ: III, 407). РМС, такође уз ознаку *засѣ.*, наводи значење *угађаѣти* (РМС: I, 515). Ево и неких примера из датих речника:

Много јој ѣи идеш низ длаку и говѣш ѣѣфовима, као да јој... (је) звезда на челу (РСАНУ: III 407).

Грѣс` чувај и када ѣи гови (РСАНУ: III, 407).

Ту му гову. Увѣк га ујуѣру ѣиѣају шѣа он најрадије једе, ѣа му кувају (РМС: I, 515).

О значењу синонимичном значењу глагола *угодиѣѣти* сведочи и дативски аргумент глагола (говѣти коме или чему).

Према заступљеним писцима у речничким примерима рекло би се да употреба глагола у овом значењу није била ограничена само на неки један део српског говорног подручја,³ већ да је била раширена код најразличитијих писаца.

Из приложеног се може видети да је ово значење наслеђеног из прасловенског глагола *говѣѣти* сведено са односа човека према Богу на

² Скок, ипак, сужава значење глагола само на једну његову, „религиозну” компоненту: пост, што није сасвим исправно.

³ Скок, рецимо, тврди да је употреба глагола у овом значењу била ограничена на западне крајеве (Скок I, 597).

однос човека према човеку. И даље је тај однос испуњен истим позитивним садржајем: поштовањем, жељом да се чини добро и пријатно.

Наредно значење које наводе РСАНУ и РМС у вези је са првим. У овом значењу глагол је непрелазан и представља стање: ‘годити, пријати; одговарати (по некој особини)’ (РСАНУ III, 407); ‘пријати, допадати се’ (РМС I, 515).

Ужичанима, њресељенима у Пожегу, није говео ни мало ваздух њожешки (РСАНУ: III, 407). *Већини кнезова... ова је њонуда говела, иако су је били одбили* (РМС: I, 515).

Дође ми у сну: Не кад је зове \ силних ми жеља наврели рој, \ она ми дође кад њојзи гове, \ њајне су силе скушкиње њој (Л. Костић, Santa Maria della Salute).

Овде, како видимо, долази до још већег удаљавања од примарног значења: од *говейи* (*говјейи*) као непрелазног глагола, али с радњом-стањем усмереном на Бога (говети Бога ради), преко *говейи* као глагола с дативним живим аргументом (говети коме, као и угађати коме, додворавати се коме) до опет непрелазног *говейи*, у чијем је средишту човек као доживљавач (експеријенсер) одређених стања (говџи ми – прија ми, одговара ми, годи ми).

У навођењу осталих значења глагола *говейи* РМС и РСАНУ се разликују. РМС наводи само још значење „наслађивати се, уживати”.

Чича-Петар баи у срцу гове кад га она двори (РМС: I, 515).

РСАНУ наводи два међусобно слична, али од свих претходних саввим различита значења и, колико смо могли на основу речничке грађе да утврдимо, искључиво ограничена на територију Старе Србије (Косово и Метохију). Прво је значење везано за свадбени обред дворења сватова, када млада стоји пред сватовима с рукама на појасу: стајати непомично, смерно (РСАНУ: III, 407).

За кога ћу се кишии... њред ким ћу као невестџа говейи? (Поповић Зарија, Приповетке из Старе Србије 3,30).

А Јана гове, гове целога дана окружена сесџрама-заовама (Крстић Анђелко, Трајан 2, 276).

Мајку њи сељачку, њред агама дозвољаваш да њи снаша говџи, а њред својим консулом и владиком не даш да игра (Плач Старе Србије 1982: 156).

На ово значење упућују и наводи етимолошких речника (в. Скок: I, 597) који се позивају на Елезовићев *Речник косовско-метохијског дијалекџа*. Черних у свом речнику (Черных: I, 197) наводи поводом бугарског „говџа” и значење „молчу в знак уважения и почтения (обычно лишь о молодой женщине в отношении свекра и свекрови)”.

Друго значење из РСАНУ је „стајати без посла” и забележено је у призренском говору:

К`д ваља да се види рабоџа, не се говори (РСАНУ: III, 407).

Ова последња два дијалекатска значења глагола *говѣѣти* у српском језику наводимо због подударања са значењем истог глагола у руским дијалектима, а које је, претпоставили смо, настало услед сужавања значења *говѣѣти* на спољашњу манифестацију: стајање (без споља изражене сврхе, па онда и без примене, без посла...).

4. Етимолошки подаци словенских језика. У речнику старословенског језика се за *говѣѣти* наводи једино значење „благоговеть” (SJS: 412).

У другим словенским језицима дати глагол се среће у сличним (као у српском) нерелигијским значењима: нпр. чеш. *hověti* „способствовать, потворствовать, соответствовать, поддаваться”, *hověti si* „отдыхать, нежиться; словач. *hoviet'* „нежить кого-л., баловать кого-л.”, горњолуж. *howić* „быть полезным, прислуживать, служить”, слов. дијал. *goveti* „хмуро молчать” (ЭССЯ: 72–73). В. у BORIŠ 2007 значења датог глагола у пољским дијалектима која се потпуно уклапају у западнословенску слику.

У украјинском, белоруском и бугарском глагол је сачувао религијско значење као у руском.

Већина етимолошких навода о датог речи сведочи у прилог заједничког праиндоевропског корена с религијским значењем (уп. лат. *faveo, favere* „благоволиять, проявлять милость”, староисл. *ga* „уважать, благоговеть”, гот. *gaumjan* „замечать, обращать и оказывать внимание”; старо-високонем. *goumen* „оказывать внимание, заботиться, охранять”), који се реконструише у следећем виду: **ghou-ē-* (ЭССЯ: 73; в. и ФАСМЕР I: 423–424; Скок: I, 597; Черных: I, 197). Руски етимолог О. Н. Трубаčov (2003: 201) религијски појам **gověti* сматра главном словенско-латинском изоглосом која илуструје идеологију „молчаливого почитания божества” (за разлику од **pěti, воспевать* – касније фазе прослављања Бога појањем, химнама и слично). Трубаčovљево објашњење нам се чини сасвим могућим: развој значења датог глагола у савременим словенским језицима (а ми смо се посветили руском и српском највише), чини нам се, говори у прилог оваквом мишљењу.⁴

⁴ Постоје и друга мишљења. Дјаченко, рецимо, у речничком чланку речи *говѣѣние* даје своју претпоставку о корену, повезујући је са санскритском речју *gu* – ‘приносити жртве, жртвовати’ и изводи закључак: „судя по этому можно думать, что в древности говение состояло в молитвах, соединенных с жертвоприношениями” (в. Дьяченко 1993: 126). Пољски етимолог Бориш (BORIŠ 2007: 200–205) сматра да се не ради о примарно религијском значењу датог прасловенског корена, позивајући се на семантички

5. **Закључак.** Сва горе наведена анализа, по нашем мишљењу, говори у прилог постојања једног заједничког прасловенског (према Трубачову, словенско-латинског) религијског концепта поштовања Бога. Дати концепт је подразумевао страх, бојазан, стрепњу, трепет, с једне стране, а поштовање, усредсређеност, пажњу, молитвено ћутање, с друге.

Иако се ни у једном од савремених словенских језика није сачувало ово значење у изворном виду, оно постоји у траговима у свим словенским језицима. Руски глагол *говеть* највише чува религијску димензију значења, премда је и овде дошло до својеврсног упрошћавања и прагматичнијег доживљаја концепта. У српском се, као и у већини других словенских језика, концепт ослободио религијског значења, али је задржао исте или сличне емоције: поштовање, чињење добра – с тим што оне више нису упућене врховном бићу, већ другом човеку. Од центра концепта највише су се удаљила значења глагола *говеть* и *говети* у дијалектима руског и српског језика – фокусирали су се искључиво на спољашњу манифестацију говења: мирно стајање. Обредно косовско-метохијско говење младе пред свекром, свекрвом и сватовима приближава се оном изворном, религијском концепту.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- БТС: *Большой толковый словарь русского языка* (ред. С. А. Кузнецова). 1-е издание. Санкт-Петербург: Норинт, 1998. <<http://dic.academic.ru/contents.nsf/kuznetsov/>>.
- Вук: Вук Караџић. *Српски рјечник*. Београд: Просвета, 1966.
- Даль: Владимир Даль. *Толковый словарь живого великорусского языка* (ред. Бодуэна де Куртенэ), 1–4. 1880–1882.
- Дьяченко: *Полный церковно-славянский словарь* (Сост. протоиерей Григорий Дьяченко). Москва: Издательский отдел Московского патриархата, 1993.
- Кончаревић, Ксенија, Милан Радовановић. *Руско-српски и српско-руски тѳеолошки речник*. Београд: Службени гласник, 2012.
- МАС: *Словарь русского языка* (ред. А. П. Евгеньевой). <<http://www.slovari.ru/default.aspx?s=0&p=240>>.
- Петрученко, О. *Латинско-русский словарь*. Репринт 9 издания 1914 г. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1994.
- Плач Старе Србије: *Плач Старе Србије*. Косово, 1982.

развој глагола у словенским језицима (он наводи материјал польских дијалеката који, пре њега, није навођен, а који сведочи о непостојању религијског значења, тј. значењу 'одговарати, чинити добро некоме, угађати и сл.'). Међутим, нама се чини да Бориш, стављајући већи акценат на податке западнословенских и јужнословенских језика занемарује постојање континуитета религијског значења у источнословенским. Сложеност религијског концепта савременог руског *говеть* ипак говори у прилог примарности религијског значења, сматрамо ми, а не о преузетом значењу из црквенословенског, како тврди Бориш.

- РМС: *Речник српскохрватског књижевног језика*, I–VI. Нови Сад – Загреб: Матица Српска – Матица Хрватска, 1967.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, 1–. Београд: Институт за српскохрватски језик САНУ, 1959–.
- СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* Москва: Правило веры, 1997.
- СЛОВАРЬ НАРОДНЫХ ГОВОРОВ (ред. Ф. П. Филина). Т. 6. Ленинград: Наука, 1970.
- СО: *Толковый словарь русского языка* (ред. С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой). 4-е издание, дополненное. Москва: РАН – Институт русского языка им. В. В. Виноградова, 1999.
- СРЕЗНЕВСКИЙ: И. И. Срезневский. *Материалы для словаря древне-русского по письменным памятникам*, I–III. Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1893–1912.
- СТАРИ ЗАВЕТ: *Библија или Светло Писмо Старијара и Новог завјета*. Превео Стари завјет Ђ. Даничић. Нови завјет превео Вук Стеф. Караџић. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1990.
- ТРУБАЧЕВ, О. Н. *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*. Москва: Наука, 2003.
- ТСЕ: *Толковый словарь Ефремовой* (ред. Т. Ф. Ефремова). <<http://dic.academic.ru/contents.nsf/efremova/>>.
- ТСУ: *Толковый словарь Ушакова* (ред. Д. Н. Ушаков). <<http://dic.academic.ru/contents.nsf/ushakov/>>.
- ЧЕРНЫХ, П. Я. *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, 1–2. Москва: Русский язык, 1994.
- ЧЕХОВ, А. П. *Накануне поста*. В: Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Москва: Наука, 1974–1982. Т. 6. [Рассказы], 1887. М.: Наука, 1976, 82–86. <<http://feb-web.ru/feb/chekhov/default.asp>>.
- ФАСМЕР, Макс. *Этимологический словарь русского языка*, I–IV. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева). Москва: Прогресс, 1964–1973.
- ШМЕЛЕВ, Иван. *Лето Господне*. Москва: Сретенский монастырь, 2000.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. Под ред. О. Н. Трубачева. Выпуск 7. Москва: Наука, 1980.
- *
- BORIŚ, Wiesław. *Etymologie słowiańskie i polskie*. Wybór studiów z okazji 45-lecia pracy naukowej. (Red. W. Sedzika). Warszawa, 2007.
- DANIČIĆ, Dj. *Rječnik iz književnih starina srpskih*, I–III. Graz, 1962.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*. Т. 4. Praha: Academia, 1994.
- JAZU: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU* (obr. P. Budmani). Dio III. Zagreb, 1887–1891.
- MIKLOSICH: *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum* (ed. F. Miklosich). Vindobonae: Guilelmus Braumueller, 1862–1865.
- SJS: *Slovník jazyka staroslověnského*. Т. 8. Praha: Nakladatelství československé akademie věd, 1964.
- SKOK: SKOK, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV. Zagreb: JAZU, 1971–1974.

SP: *Slownik praslowiański*. T. 8: Goda – Gyża. Wrocław etc.: Wydawnictwo PAN, 2001.

*

Електронски корпус руског језика: <www.ruscorpora.ru>.

Биљана Марич

ОБ ОДНОМ КУЛТУРОЛОГИЧЕСКИ МАРКИРОВАННОМ КОНЦЕПТЕ ИЗ
САКРАЛЬНОЙ СФЕРЫ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ В СОПОСТАВЛЕНИИ С СЕРБСКИМ

Резюме

В данной работе автор пытается указать на один исключительно важный религиозный концепт в славянских языках, выражаемый в русском языке глаголом *говеть* и производными от него словами, а в сербском языке глаголом *говети*. Исследуются этимологические предположения, лексические значения в русском и сербском языках (устаревшие, засвидетельствованные в словарях и художественной и публицистической литературе, современные) и употребление глагола *говеть* и однокорневых слов в современном русском языке. Делается попытка доказать общее религиозное содержание концепта в обоих языках вопреки всем отличиям.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за славистику
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
biljanav@mail.ru

Валентина Аврамовна Маслова

СТИХОТВОРНАЯ МОЛИТВА С ПОЗИЦИИ СИНТЕЗА РЕЛИГИИ – НАУКИ – КУЛЬТУРЫ

В статье анализируется стихотворная (поэтическая) молитва как явление синтеза религии, культуры и науки. Молитва – это общение с Богом. Поэтическая молитва приближается в этом смысле к ритуальной, хотя и не способна ее заменить.

Ключевые слова: канонические молитвы, славословные, просительные, благодарственные молитвы, лингвокультурология.

Изучение стихотворной молитвы – прекрасный пример содружества лингвистики, литературоведения, лингвокультурологии, религиоведения, с позиций которого она может быть рассмотрена как связь с великими идеями христианства.

Отношение культуры, языка, науки (литературоведения, лингвистики, лингвокультурологии) и религии – сложные и неоднозначные. Есть самые разные подходы к решению данной проблемы. Один из них отвергает культуру как препятствие на пути к спасению и достижению святости. По радикальному тезису святителя Игнатия (Брянчанинова), «кто ищет премудрости вне Христа, тот... обретает и усваивает себе лжеименный разум, достояние духов отверженных» (Брянчанинов 1996: 559). Разделяет эту мысль проф. А. Осипов (Осипов 1997).

Еще один путь – от культуры, которая необходима, т.к. с ее помощью происходит «очеловечивание мира» и «обожение человека» (Булгаков 1993: 642). Как замечает прот. А. Геронимус, «культурное делание» имеет своим истоком Самого Бога. Поэтому восхождение к началам культуры есть «восхождение к Богу и обожённому человеку» (Геронимус 2004: 54).

Размышлять о русской культуре вообще и поэзии в частности без видения ее сквозь призму христианства, значит, упрощать ее духовную мощь и воздействующую силу. В советское время как раз и пытались построить культуру без учета ее религиозной основы. Сейчас, когда эта

позиция подвергается критике, вновь актуальным становится вопрос, в чем же заключается суть взаимоотношений культуры и религии, науки и религии. Ответить на эти вопросы, как полагает А. Л. Доброхотов, предстоит ныне уже «не положительной науке, а христианской мысли» (Доброхотов 2000: 5). Но наука, культура тоже должны двигаться навстречу, потому что как бы не менялись русская культура и наука, в ней всегда должно быть место Библии, несущей в себе огромный духовно-нравственный потенциал, определённую систему ценностей.

Покажем это на примере стихотворной молитвы, которая, с одной стороны, может быть рассмотрена как связь с великими идеями христианства, с другой – как жанр, с третьей – исследуется ее язык как средство существования культурно-религиозных установок общества.

Несколько слов о ритуальной церковной молитве, которая питает молитву поэтическую. Под молитвой мы понимаем, согласно четырехтомному академическому «Словарю русского языка» 1) «обращение к богу, святым, сопровождаемое чтением определенных текстов» и 2) «установленный текст, произносимый верующим при обращении к богу, к святым, а также при религиозных обрядах» (Словарь 1982: 290).

Молитва условно делится на три степени: *устную*, *умную* и *сердечную*. Святитель Игнатий Брянчанинов выделяет в устной молитве *гласную*. Не всегда имеется возможность говорить молитву вслух, чтобы не искушать и не смущать окружающих, поэтому она проговаривается без звука собственно устами. Гласная молитва творится голосом. Постепенно происходит переход от молитвы устной к умной, говоря современным языком, умственной, то есть творимой одним умом. Сердечная молитва предполагает искренний порыв, потому что Господь не требует от нас бездумного повторения заученного текста, он просит нас быть искренними в своих сердцах, ведь, как известно, такая горячая и сердечная молитва будет услышана Богом. Вероятно, о такой молитве богослов архимандрит Софроний (Сахаров) сказал: «Истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас» (Софроний 1991: 10). Между этими видами молитв нет иерархических отношений выше-ниже. Некоторые подвижники всю жизнь не оставляли устной молитвы: иногда чувства настолько переполняют душу человека, благодать настолько стесняет его сердце, что он не может удержать молитву внутри себя и вынужден произносить ее устами, вслух. Совершенствоваться в молитве можно безгранично, ибо само богообщение вечно и бесконечно.

Молитва, обращается к духовным переживаниям человека и не зависит от внешних факторов. Как сказано в Евангелие от Иоанна, «Освятите их истиною Твоею; слово Твое есть истина» (Иоанн. 17: 17). Молитва может быть внешнею и внутренней. При внутренней молитве слова

становятся как бы ненужными: душа в горячем порыве устремляется ввысь, к Богу, такая молитва – безмолвное преклонение перед Богом, молитвенным становится состояние души, в терминологии Западной Церкви она называется адорацией (от латинского *adoratio* – *поклонение*, глагол *ad-oro*, *adoravi*, *adoratum*, *age* – *взывать, молить; чтить, поклоняться*). Именно в молитве происходит то, о чем сказано в Новом Завете: «Сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Послание к Римлянам Св. ап. Петра, 10: 10). В молитве человек освящается Словом Божиим, соединяется с Ним, но это случается лишь с тем, кто ведет себя по-христиански, как гласит русская поговорка: *Послушай Бога в заповедях, чтобы он услышал тебя в молитве*. В процессе молитвы истинно верующий достигает высшей концентрации всех своих духовных сил, личность молящегося устремляется ввысь, к Богу, наполняется Божественным экстазом и божественными видениями. Так, сербский мыслитель пишет: «...Богочеловек отвечает «Аз есмь истина» (Ин.14–6), но отвечает только тому, кто всем своим сердцем, всей душою, всем существом своим через молитву и слезы, через пост и бдение... вопрошает...» (Попович 2004: 150–151). Он связывает молитву с другими добродетелями, бдением, постом, слезами покаяния, чтением священных книг, послушанием, которые являются крыльями молитвы, а сама молитва должна твориться постоянно. Апостол Павел говорит: *непрестанно молитесь*.

Православный философ, мыслитель И. А. Ильин прежде всего видел в молитве проявление активного начала человеческой души. Согласно И. А. Ильину, истинно духовный человек всегда испытывает чувство благодарности к тому источнику, из которого он берет силы для нравственного совершенствования. Но это труд и нелегкий, о чем говорится в русской поговорке: *Нет труднее: Богу молиться, родителей кормить да долги платить*. Молитва, по убеждению теологов, является той основой, на которой строится духовное общение с Богом.

Поэтическая молитва приближается в этом смысле к ритуальной, хотя и не способна ее заменить. Именно в ней происходит соединение языкового, культурного и религиозного начал. Размышлять о русской поэзии вообще без видения ее сквозь призму христианства, значит, упрощать ее духовную мощь и воздействующую силу. Поэт призван выполнить свою духовную миссию – служение отечеству, народу (*чувства добрые в народе пробуждать*), родной земле и т.д., все это скреплено великими идеями христианства, которые были так важны для «личного морального сознания многих поэтов XIX века» (Граудина – Кочеткова 2010: 8).

Поэтическая молитва помогала погрузиться в философские глубины и глубины веры, в ней светилась чистота молитвенных помыслов

авторов. Без этого нация могла бы впасть в литургический сон, когда, по выражению А. Бестужева, наступает «беспробудный сон золотой посредственности».

Расцвет жанра «стихотворная молитва» приходится на 19 в. Примером могут служить стихотворения П. А. Вяземского «Научи меня молиться», Н. Ф. Щербиной «Утренняя молитва», Ю. В. Жадовской «Молитва», А.А. Григорьева «Покаяние», А.Н. Майкова «Молитва» и др. (АФАНАСЬЕВА 2000).

Именно в этот период поэзия с наибольшей силой репрезентирует идею Бога, а потому ее нельзя понять по-настоящему, игнорируя эту сторону: «Бог в культурном ареале, начиная с первых веков православия, был своеобразным вместилищем морали, гуманистических традиций, питающих искусство, в том числе искусство слова» (ГРАУДИНА – КОЧЕТКОВА 2010: 38). Именно в молитве происходит соединение языкового и культурного начал.

Церковная молитва должна произноситься «без поспешности и со вниманием сердечным» (Православный молитвослов 1991: т 38), в ней доминирует свойства древней музыкально-тонической системы, с которой связан ее особый ритмико-мелодический строй.

Все это заимствует и поэтическая молитва, она выполняет те же функции, но дополнительно она заражает читателя и воздействует на него эстетически. Поэтическая молитва отличается от сакральной, использующейся в религии и живущей закрепленными церковью традициями: перейдя в сферу искусства, она начинает жить собственной жизнью по законам поэтического искусства.

В ней в поэтической форме выражаются искренние, исповедальные мысли о Божьем промысле, о молитве как источнике неисчерпаемых благ. Она строится по законам поэтического текста, по правилам метрики и мелодики стиха, выработанными поэтикой. Будучи сложным и многоплановым жанром (РОГОВЕР 2004), молитва имеет много разновидностей – ритуальная, просительная, хвалебная, благодарственная, покаянная (это жанры канонической молитвы), но кроме того, поэтическая молитва может быть гражданской, иронической, шуточной др.

Исследование ее с этих позиций и есть литературоведческий подход, который должен дополняться лингвистическим и лингвокультурологическим.

В поэзии, в поэтическом языке сливаются большинство его ипостасей: здесь глубоко личное, особенное, подается как общезначимое, т.е. субъективное как общее, а это философский аспект, отсюда философская поэзия, раскрывающая существование человека в мире.

Думается, что размышлять о языке богообщения без видения его сквозь призму поэтической молитвы нельзя. Язык, по П. Флоренскому,

- это свет божьей благодати, излитой на человека. В некотором смысле язык является средством развития культурно-религиозных установок общества.

Язык молитв следует изучать, как особый язык со своими законами; вот некоторые из них – неравноправный диалог, высокая стилистика молитвы, особое торжественно-покаянное звучание и ритм, исчисляемое содержание. С точки зрения содержания поэтические молитвы делятся на обращенные к Богу, Богородице, святым, ангелу, Свету и др. Кроме того, они бывают ритуальными, просительными, хвалебными и др. (см. вышеперечисленные жанры).

Ритуальные молитвы, это, как правило, молитвы-переложения известных православных молитв. Например, А. С. Пушкину принадлежит поэтическое переложение великопостной молитвы Ефрема Сирина, которое он создал в 1836 году – «Отцы пустынники и жены непорочны». Великопостная молитва Ефрема Сирина призывала к покаянию, нравственному очищению души, приготовлению её к «ЖИЗНИ ВЕЧНОЙ» и призывала Бога даровать душе дух смиренномудрия, терпения и любви.

А. Пушкин сохраняет суровую поэзию молитвы Ефрема Сирина. Праздность и уныние поэт объединяет в «дух праздности унылой», «любоначалию» отводится особая позиция. Автор подчёркивает особое значение этого греха, даёт этому человеческому пороку точное метафорическое уподобление «змеи сокрытой сей».

Молитвой-переложением является и стихотворение А. Фета, который в своей молитве фактически зарифмовал «Отче наш...»:

*...Всеобщий наш отец, который в небесах,
Да свято имя мы твоё блюдем в сердцах,
Да придет царствие твоё, да будет воля
Твоя, как в небесах, так и в земной юдоли.
Пошли и хлеб обычный от трудов,
Прости нам долг, - и мы прощаем должников,
И не введи ты нас, бессильных, в искушение,
И от лукавого избави самомненья.*

Поэты обращаются к конкретным каноническим молитвам, использует их образы, стиль, здесь хорошо прослеживается влияние ритуальной молитвы.

Просительная молитва содержит прямую просьбу: *спаси, помилуй, научи, исцели, просвети, оживи, отвори зло, дай силы* и т.д. Примером могут служить стихотворения А. А. Григорьева «Покаяние», Я. П. Полонского «Молитва», П. А. Вяземского, М. Ломоносова. Красивейшая молитва М. Ломоносова звучит так:

*Мирозаступница. Матеръ воспетая,
Я пред Тобою с мольбой.
Бедную женицину, мраком одетую,
Ты Благодатью прикрой.*

*Если постигнут меня испытания,
Скорби, утраты, враги,
В трудный час жизни, в минуту страдания
Ты мне, молю, помоги.*

*Радость духовную, жажду спасения,
В сердце мое положи.
В Царство небесное, в мир утешения
Путь мне прямой укажи.*

Это образец просительной молитвы, о чем свидетельствуют прямые просьбы: *прикрой Благодатью, помоги, укажи*, а также мольба: *Я пред Тобою с мольбой, молю, помоги*. Лирическая героиня просит о *Благодати, духовной радости и жажде спасения*.

Язык молитвы чист и прозрачен. Как известно, язык имеет несколько ипостасей, а схиархимандрит Софроний (Сахаров) говорил даже о разных языках: есть язык бытовой, есть язык науки, философии, но есть также и язык богообщения, который по сути является отдельным языком (Софроний 2000). В стихотворной молитве мы также видим особый язык. Именно эта ипостась языка менее всего изучена, кроме, пожалуй, лексического пласта.

Восхваляющие, это фактически славословные молитвы, они своего рода оды Богу, Богоматери и святым. Например, А. Хомяков. «Молитва»:

*...В мгле полунощной,
В полуденном зное,
В скорби и радости,
В сладком покое,
В тяжелой борьбе –
Всюду сияние Бога Святого,
Божия Мудрость, и Сила, и Слово...
Слава Тебе!*

Благодарственные молитвы – это благодарение Господа и его святых за помощь. Например, стихотворение Н. Ф. Щербина «Утренняя молитва»:

*...В молитве теплой я излился,
Но благ себе не смел просить, –*

*Я только плакал и молился,
Я только мог благодарить.*

Есть молитва призывательная: в ней содержится призыв к Богу откликнуться на зов, т.к. человек боится ощущать себя в одиночестве, он боится пустых небес. Об этом современная молитва атеиста Александра Зиновьева «Молитва верующего безбожника», вот отрывок из него:

*Только я умоляю: Боже!
Для меня ты немножечко будь!
Будь пусть немощным, не всесильным,
Не всеведущим, не всеблагим,
Толстокожим, на ухо тугим.
Мне-то, Господи, надо немного.
В пустяке таком не обидь.
Будь всевидящим, ради бога!
Умоляю, пожалуйста, видь.*

Гражданские молитвы (социальные) – это молитвы, пронизанные патриотическим настроением, например, молитва графини Е. П. Раствопчиной «Молитва за святую Русь» (1855), молитва Ю. В. Жадовской «Молитва об ополченных...» (1855). Еще пример, в 1817 году В. А. Жуковский написал «Молитву русского народа», которая, будучи положенной на музыку, стала официальным гимном России под названием «Боже, царя храни»:

*Перводержавную
Русь православную
Боже, храни! (начало).*

Этот тип молитв широко распространен и в безбожной в целом поэзии XX века, например, у М. Цветаевой, А. Ахматовой:

*Дай мне горькие годы недуга,
Задыханье, бессоницу, жар,
Отыми и ребёнка, и друга,
И таинственный песенный дар.*

*Так молюсь за твоей литургией
После стольких томительных дней,
Чтобы туча над тёмной Россией
Стала облаком в славе лучей.*

Но чаще всего поэтические молитвы полифункциональны: просительная + социальная, например: Н. А. Некрасов «Гимн»:

*Господь! Твори добро народу!
Благослови народный труд,*

*Упрочь народную свободу,
Упрочь народу правый суд!*

Если мы благодарим и прославляем Бога, то это *хвалебные + благодарственные* молитвы; если человек совершает грех и решает покаяться и попросить у Бога прощения, то такие молитвы называются *покаянными + просительными* и т.д.

Возможны и другие классификации молитв. Так, поэтическая молитва может рассматриваться как а) молитва ума, б) астральная молитва и в) духовная молитва.

Если молитва ума предполагает создание возвышенных образов, смысловым центром которых является некая божественная сущность (не только Бог, Дева Мария, ангелы, но и Истина, Разум, Свет и т.д.), то астральная молитва – мистическая молитва небесным светилам, то духовная молитва чаще невербальная, она есть форма соединения с высшей сущностью (см. сердечную и духовную молитвы в церковной традиции), а потому передать ее словами может лишь поэт, имеющий богатейший святоотеческий опыт. В астральной молитве поэт вмещает в себя Космос, хотя он мал, а вселенная велика. Но у него (поэта) есть тайное зрение (В. Хлебников, А. Белый, П. Флоренский были наделены космическим зрением. Так, А. Блок видел фиолетовые волны, заполняющие вселенную). Многие видят в Космосе и М. Цветаева. (Стихотворение «Плащ»):

*Короткие крылья волос я помню
Мятущиеся между звезд. – Я помню
Короткие крылья
Под звездною пылью.*

Пример духовной молитвы: «... вся душа моя наполнилась молитвой, молитвой без слов, без прошений, без мысленной работы ума. Молилось все мое существо, как бы превратившись целиком в одни восторженные легкие, пульсирующие одним дыханием молитвы» (Торик 2009: 142).

Религиозные настроения в обществе в XXI веке преобразовались в культурно-религиозные. Например, современная поэтесса Вера Боголюбова пишет:

*Я молю Тебя, Господь всевышний,
Дай мне сил служить Твоей земле,
Помоги душе подняться выше,
Пусть свечой горит она во мгле.*

Здесь выражено особое молитвенное состояние души, выливающееся в просьбу дать силы служить Родине, родной земле. Интеллектуальный элемент уступает место духовному опыту личности,

отражает особый душевный настрой. Все эти молитвы ясны, музыкальны, эмоциональны.

Рассмотрим для примера поэтическую молитву А. Ахматовой «Молюсь оконному лучу»:

*Молюсь оконному лучу –
Он бледен, тонок, прям.
Сегодня я с утра молчу,
А сердце – пополам.
На рукомыльнице моём
Позеленела медь.
Но так играет луч на нём,
Что весело глядеть.
Такой невинный и простой
В вечерней тишине,
Но в этой храмине пустой
Он словно праздник золотой
И утешенье мне.*

Это стихотворение открывает поэтический сборник Анны Андреевны Ахматовой «Вечер», ее первый сборник лирических стихов, изданный в 1912 году. С указания на действие «молюсь» начинается своё стихотворение А. Ахматова. Молитвенное погружение есть основное состояние лирической героини. В стихотворении «Молюсь» соблюдаются основные требования, которые предъявляют к молитве исихасты: молитва непрестанная (*с утра до вечера*) и тихая (*я молчу*). В стихотворении «Я так молилась» немоту Анна Ахматова называет *чудесной*.

Смысловым центром стихотворения является образ луча. В первой строке обращает на себя внимание прямое указание на вещественную природу луча: «*оконный луч*». Героиня молится, но ее молитва не совсем традиционна. Ее объект – луч. Причем, луч не небесный, не солнечный (не божественный, как энергия Бога), а грубо материальный, овеществленный – «*оконный*». В пользу того, что луч не совсем обычный, говорят его характеристики «*бледный, тонкий, прямой*». Он будто острый, режущий предмет, кинжал, разрубающий сердце пополам. Если солнечный луч дарует тепло, свет и в итоге жизнь, то бледный луч здесь несет лишь страдания, душевную боль. Душевный разлад, разрушенная внутренняя гармония человека, являются непреодолимым препятствием для восприятия света.

В первой же строфе стихотворения указывается местоположение ахматовской лирической героини: пустая комната, единственный видимый выход за пределы которой – окно, оно в то же время выступает в качестве преграды на пути.

«Окно», преграждающее путь лучу, – это одновременно символ связи, коммуникативный посредник между двумя мирами: внутренним и внешним. Сравним сложнейший образ окна у М. Цветаевой, которая создает с его помощью четырехмерное пространство в стихотворении «Окно». Обилие существительных представляет дискретный мир, дает осколочное видение ситуации, синтагматические связи разрываются:

Атлантским и сладостным

Дыханьем весны –

Огромною бабочкой

Мой занавес – и –

Вдовою индусскою

В жерло златоустое,

Наядою сонною

В моря законные...

Стихотворение полно мистического смысла. У этого окна как бы двойная рама: образ реального окна в тексте обрамлен хранящимися в памяти сказочными ситуациями, увиденными каким-то внутренним зрением: *Вдовою индусскою / ... Наядою сонною / В моря законные*. Это прорыв в четвертое измерение: она устремляется к внутреннему видению вещи. Отсюда вывод, что **великая поэзия может работать с четырехмерным пространством**.

Образ окна у А. Ахматовой проще, он одномерен. Это прежде всего преграда, которая преломляет солнечный луч, лишает изначально по природе присущих ему характеристик, изменяет его, делает холодным. И здесь – намек на любовную измену, от которой искренне страдает юная девушка.

Образ «окон» довольно часто возникает в лирике Ахматовой. Они могут быть, например, «решетчатые» («Ты пришел меня утешить, милый») а также наглухо забитые («Все мы бражники, здесь блудницы»). Преграда в виде стекла возникает и в стихотворении «Выбрала сама я долю», в котором Ахматова вместо «луча» использует образ бьющегося о стекло голубя. Непроницаемое окно-преграда отражается во внутреннем мире героини сердечной болью.

Преграда-окно указывает на двойственную природу луча: истинное, божественное (за окном), ложное, иллюзорное (восприятие внешнего мира через окно). «Луч» внешний может быть «утренним», «небесным», и такой луч воспринимается как Божье «благословение». Следует отметить, что внешний луч также связан с образом возлюбленного: *«Первый луч – благословенье бога – // По лицу любимому скользнул»* («Первый луч – благословенье бога»). Образы «луча», «света» в стихотворениях Ахматовой часто возникают в связи с образами глаз

возлюбленного: *«А взгляды его – как лучи»* («Смятение»). Глаза могут воспринимать внешние лучи и сами их исторгать.

Окно, возникшее в качестве преграды луча в стихотворении «Молюсь...» сильно деформирует, разрушает его, становится источником личной трагедии героини (*сердце пополам*). В 9-й строке стихотворения луч предстает как «невинный и простой». Эти определения луча можно отнести к указаниям на его божественную сущность. Бог в христианской традиции прост.

Если во 2-й и 9-й Ахматова сосредотачивает внимание на свойствах «луча», то в финале стихотворения она использует прием сравнения: *«Он словно праздник золотой // И утешенье мне»*. Поэтесса подошла к четкому определению, идентификации луча, после чего следует его название.

Если проследить динамику образа луча по ахматовскому стихотворению, то можно увидеть особое круговое движение, которое совершается им: взгляд вовне (1-я строка), далее – вовнутрь, героиня как бы вводит его в сердце (4-я строка), откуда он снова исходит в мир (5-я, 6-я строки).

В 4-й строке стихотворения «Молюсь» будто совершенно невзначай возникает образ «рукомойника». Акмеисты, а молодую Ахматову к ним вполне можно причислить, изображали свои сокровенные душевные переживания посредством образов вещного мира. Сердце – это рукомойник: условное сходство по форме, и то и другое есть некий сосуд, связанный с символикой воды/крови, а значит крещения, очищения. В комнате ничего кроме рукомойника нет, он является ее образным центром, таковым же, как и сердце в человеке. Причем далее, когда комната-человек у Ахматовой становится «храминой пустой», это соответствие становится еще более очевидным. Если обратить внимание на православную традицию, то появление образа «рукомойника» уже не будет восприниматься случайным. Рукомойник использовался во время приобщения Святых тайн. Образ «рукомойника» и «умывальника» часто использовался в святоотеческой традиции и связан с символикой очищения.

Не случайно у Ахматовой появляется именно рукомойник, а не умывальник. Это связано с образом «рук», чрезвычайно важным для творчества Ахматовой. Применительно к нашей теме мотивировать выбор «рукомойника» можно тем, что глаза-окна, первоначально являются препятствием на пути света. Свет через тактильные ощущения, как тепло проникает вовнутрь человека и уже оттуда, изнутри, а так же и снаружи очищает, просветляет окна-глаза.

Образ «сердца», как мы уже сказали, проходит большую эволюцию в стихотворении: сердце-рукомойник, далее идет его *обо*жение,

возвышение – алтарь. Каждый из этих образов по-разному явлен в тексте стихотворения: в 4-й строке – как прямое название «сердца»: *сердце – пополам*. Далее появляется «рукомойник», который только по некоторым признакам мы можем соотнести с сердцем. Образ же «алтаря» вообще в тексте не явлен, он как бы растворен в его пространстве, имплицитно присутствует в нем. Алтарь здесь не просто важнейший элемент храмовой постройки. Образ «алтаря» распространяется на весь мир, который пребывает в состоянии праздника, момента причащения святых тайн. В этом прослеживается и элемент жертвенного служения героини. Разрубленное напополам, разделенное сердце, а позже излеченное, собранное лучом, затем сорастворяется в мире. Становясь светом, оно изливает его целиком без остатка, уже прекращая быть самим собой, обретая новое качество. Момент жертвенного рассеяния света выражен в образе «*праздник золотой*». Сам факт преобразования, обретения нового качества представлен в последней строке стихотворения: «*И утешенье мне*». Именно через эту молитву и наступит «праздник золотой», что приносит «утешенье».

Завершая анализ этого стихотворения, следует подчеркнуть, что оно построено на фундаменте, состоящем из широко использованной символики. В результате своей молитвы лирическая героиня А. Ахматовой достигает того, что у М. Лермонтова называется «*легко, легко...*». Тело становится храмом – сакральной величиной, человек преодолевает собственную раздробленность и множественность вещественного мира, сливается с ним в духовное единство. Молитвенное слово исполнено воли и силы, полученной свыше.

Слово Божье обладает высшим промыслом, к которому издревле на Руси обращались с молитвой, являющейся обязательной составляющей русской традиционной лингвокультуры. Например, в молитве, созданной С.С. Аверинцевым, есть обращение к Слову: «*Мы молимся тебе, Слово, / Изначально сущее в Бога...*». В поэтической молитве такого типа язык также переключает сознание в режим работы с четырехмерным пространством, в эзотерические сущности миропорядка, для восприятия которого нужны и определенный склад ума и высокая духовная зрелость, и определенную мистическую настроенность.

Возможен еще один подход к исследованию поэтической молитвы – как к одному из видов (жанров) художественной коммуникации. Как и любая поэзия, она являет собой единение с читателем, взаимодействие, но и как любая молитва – единство с Богом, приводит к сокровенному диалогу с ним. В данном случае адресантом выступает, безусловно, молящийся человек, тот, кто произносит священные слова, а адресатом выступает Господь и другие святые, к которым мы обращаемся, но в

поэтической молитве есть еще один адресат – читатель, на которого она также рассчитана.

Итак, *диалогичность* передает молитвенно-поэтическому общению особую структуру – наличие двух важнейших признаков: актуализацией «ты»-сферы высказывания и особым статусом Адресата речи. Обращение не только обозначает адресата, но наряду с этим служит также для установления нужного тона и стиля общения с учетом двойного адресата, но главным адресатом становится все же Бог. В этой связи можно говорить о «*нададресатности*», по М. М. Бахтину. В разном понимании нададресат – это не только Бог, но и абсолютная истина, суд беспристрастной совести, народ, суд истории, наука и т.п.

Следовательно, «диалогичность» является важнейшим критерием молитвы вообще и поэтической, в частности. Поэт средствами языка, всем строем поэтического мышления создает собственное поэтическое молитвословие. Как сказал Г. Г. Гадамер, «... в стихотворении язык возвращается к своей основе, к магическому единству мысли и события, пророчески взывающему к нам из сумрачных глубин праистории» (Гадамер 1991: 142). Думается, что в высшей степени это верно в отношении поэтического языка молитвы.

Язык поэтической молитвы имеет ряд особенностей: в ее лексический состав вводятся церковнославянизмы, устаревшие слова, исчезнувшие из обиходного языка обороты: *Владыко дней моих! Дух праздности унылой, / Любоначала, змеи сокрытой сей, / И празднословия не дай душе моей* (А. Пушкин), несмотря на это, поэтическая молитва имеет более современное звучание, нежели ритуальная: *Христос и Бог! Я жажду чуда / Теперь, сейчас, в начале дня! / О, дай мне умереть покуда / Вся жизнь как книга для меня*. В ней встречаются даже сниженные элементы, например, разговорный союз *покуда*.

Мы не должны забывать, что русское слово сакрально. Для русских характерна вера в слово как в непосредственное созерцание Божественной истины. Язык – основной источник веры. Во-первых, вера заключена в самом языке: первая и главная функция древнего языка, скорее всего, была сакральной. Во-вторых, вера репрезентирована с помощью языковых средств. Вера консервируется в языке и хранится в нем веками. Даже в самых привычных и обычных словах зашифрована история рода и народа, союз земли и Неба. Например, слова, корень у которых *-образ-* тесно связаны с *Образом Божьим*, т.е. *иконой*. Отсюда все *безобразия* – связаны с утратой, потерей образа Бога. Стремление к *первообразу* – закономерно (ср. понятие первообразного слова у А. А. Потебни). *Святой* – это несущий свет. Однако все это было забыто.

В результате анализа поэтических молитв становится ясно, что язык демонстрирует нам в поэтической молитве механизмы переключо-

чения сознания в четырехмерное пространство (см. цитаты из Цветаевой), проникновение в запредельное, в тайны одинокой, страдающей души. Что это за механизмы и как они функционируют, предстоит еще выяснить.

Вывод. Поэтическая молитва помогает погрузиться в философские глубины мировосприятия и в меньшей степени в глубины веры, в ней передается чистота молитвенных помыслов по-настоящему верующих авторов, в основном – это поэты XIX века, а во второй половине XX века и позднее молитвы становятся более светскими, более суетными, когда на языке одно, а в сердце – пустота, когда, по выражению А. Бестужева, наступает «беспробудный сон золотой посредственности». Но даже в такой разновидности поэтической молитвы прослеживается влияние ритуальной молитвы, хотя и в меньшей мере, но они соответствуют по содержанию молитвам Священного Писания. В них сохраняется общий смысл молитвы и ее возвышенный язык, что в значительной степени зависит от мировоззренческих и эстетических позиций поэта. Поэтическая молитва представляет собой текст художественного и эстетического восприятия, как и любое искусство: в такой молитве часто смысл лежит не на поверхности (просьба, восхваление и т.д.), а скрыт за чередой рифмы и ритма. Обретение молитвы даже в ее поэтической форме позволяет человеку увидеть истинного Бога и Его нравственный закон, без которого, по словам святителя Николая Сербского, «...путь человечества сокрыт во мраке» (Велимирович 2006: 26).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- АФАНАСЬЕВА, Э. М. *Русская стихотворная «молитва» XIX века: Антология*. Томск: СТТ, 2000. Бряничанинов, Игнатий. *Аскетические опыты*. Т. 1. Москва: Издание Сретенского монастыря, 1996.
- БУЛГАКОВ, С. Н. *Сочинения в 2 т. Т. 2. Избранные статьи*. Москва: Наука, 1993.
- ВЕЛИМИРОВИЧ, Николай. *Творения. Т. 2. О Боге и людях*. Москва: Паломник, 2006.
- ГАДАМЕР, Г. Г. *Философия и поэзия. Актуальность прекрасного*. Москва: Искусство, 1991.
- ГЕРОНИМУС, А. *Богословие культуры и фундаментальная наука. Христианство и наука*. Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 2004, 38–89.
- ГРАУДИНА, Л. К., Г. И. Кочеткова, *Русское слово в лирике XIX века*. Москва: Наука, Флинта, 2010.
- ДОБРОХОТОВ, А. Л. *Философия и христианство. Христианство и философия: VIII Рождественские образовательные чтения: Сборник докладов конференции (27 января 2000 года)*. Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 2002, 5–21.
- ОСИПОВ, А. И. *Путь разума в поисках истины*. 5-е издание. Москва: Издание Сретенского монастыря, 2003.

- Попович, Иустин. *Философские пропасти*. Москва: Издательский совет Московского Патриархата, 2004.
- ПРАВОСЛАВНЫЙ МОЛИТВОСЛОВ. Москва: Издание Московской патриархии, 1991.
- РОГОВЕР, Е. С. Молитва как жанр русской поэзии. *Этнолингвокультурология: проблемы и решения*. Сборник научных трудов. Санкт-Петербург: САГА, Наука, 2004.
- СЛОВАРЬ РУССКОГО ЯЗЫКА. В 4 томах. Т. 2, Москва: Русский язык, 1982.
- СОФРОНИЙ (Сахаров). *Рождение в Царство непоколебимое*. Москва: Паломникъ, Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь, 2000.
- ТОРИК, А. *Флавиан*. Москва: Сибирская Благовонница, 2009.

Валентина Аврамовна Маслова

ПОЕТСКА МОЛИТВА СА СТАНОВИШТА СИНТЕЗЕ РЕЛИГИЈЕ,
НАУКЕ И КУЛТУРЕ

Резиме

У раду се, из перспективе синтезе религије, лингвистике и културе, анализира поетска молитва. У овом типу молитве изражава се чистота молитвених помисли аутора, бар када је реч о песницима из XIX века, док у другој половини XX века и касније молитве попримају секуларнији карактер. У поетској молитви приметан је утицај ритуалне молитве, а у знатној мери поетске молитве из друге половине прошлога века садржајно одговарају молитвама из Светог Писма. У њима се чува општи смисао молитве која је песнику послужила као извор и надахнуће, као и узвишеност језичког израза, али много тога зависи и од идејних и естетских схватања самога песника. Поетска молитва представља текст који изискује одговарајућу уметничку и естетичку рецепцију.

Витебский государственный университет
Кафедра общего и русского языкознания
210015, Витебск, Московский пр., д. 54, кв. 8, Белоруссия
mvavit@tut.by

Предраг Пипер

О ГОВОРНОМ ДОГАЂАЈУ У СВЕТЛУ ТЕОЛИНГВИСТИКЕ

Ако човек има свецелу намеру угодити Богу, њо га Бог учи вољи Својој или кроз мисли, или кроз неког човека, или кроз Светио Писмо. (...) И цео свет за њега постојаје као десетоструна харфа, која не одаје ниједан звук без црсти Божјег.

Св. Петар Дамаскин

Предмет овог рада су опште одлике сакралног говорног догађаја (говорник, адресат, време, место и друге околности које конституишу говорни догађај, али се не остварују увек на исти начин). У уводном делу рада дају се опште напомене о различитим схватањима предмета теолингвистике, а у исходу разматрања закључује се да је за верујуће лингвисте сакрални говорни догађај прототип сваког другог говорног догађаја (или би требало то да буде), ако се живот верујућег бића види као учествовање у непрекидном општењу са Богом ради сталног (само)усклађивања живота појединих чланова Цркве, и Цркве у целини, са Оним, који је свему и свакоме и почетак и свршетак.

Кључне речи: говорни догађај, сакрално, теолингвистика, поглед на свет, језичка слика света.

1. Предмет овог рада је један распрострањени тип говорне ситуације, посматран као говорни догађај, који постоји одвајкада, колико постоји и човек као *homo religiosus*, а остварује се као словесно општење (вербална комуникација) са светом духовности, односно као сакрални говорни догађај. Говорни догађај (ЈАКОВСОН 1966: 289; ВРИГТ 1992: 66–67, 337) јесте остваривање словесног општења у говорној ситуацији, коју конституишу говорник и саговорник, предмет, место и време говора као и заједничка знања учесника и правила успешне комуникације.

На почетку XXI столећа 84% човечанства чине они који се декларишу као верујући људи, од чега су 32% хришћани (PEW FORUM 2012). Број активних верника је мањи, а степен њиховог религиозног живота и искуства је свакако веома различит. Верујући човек словесно општи не само са другим људима, који су му мање или више слични, него и са

бићима из духовне реалности, која за њега није мање стварна од реалности која се може непосредно опажати.

Проучавање различитих језичких страна сакралног говорног догађаја предмет је теолингвистике, чији се назив, као и називи многих других посебних лингвистика и лингвистичких дисциплина схвата у ужем или у ширем смислу. Теолингвистичка истраживања имају у свом језгру проучавања језика с позиција „глототеологије” (или нечега што томе тежи), односно расуђивања о језику у, пре свега, теолошким теоријско-методолошким оквирима, а тек потом у лингвистичким, ако ови други нису у колизији с теолошким (нпр. када је реч о глотогонијским питањима или о објашњењима различитих страна и испољавања језика и говора која се темеље на Светом Писму, Предању Цркве и светотачким списима, догматима, житијима, личном духовном искуству итд.). У оквиру таквог приступа језику теолошка и нетеолошка методологија не само да могу него да и треба да буду коришћене комплементарно где је то могуће (а тамо где није, верујући истраживачи ће предност дати теолошкој аргументацији, в. Роуз 2003: 81).

Број теолога који се баве језичким питањима није изразито велики, па је савремена теолингвистика у стварности дисциплина којом се, по свој прилици, углавном баве верујући лингвисти, настојећи да избором проблема и њиховим разматрањем с мањим или већим ослонцем на теолошку теорију и методологију (поред лингвистичке, када ова претходној не противуречи, и која је често примарна) расуђују о језику у складу са својим погледом на свет. Тиме верујући лингвисти бар донекле превладавају расцеп који би могао постојати између њихових најдубљих уверења и професионалног опредељења, ако би избегавали да се у оквиру свог истраживачког рада изјасне о свом погледу на свет, због неспоразума или последица које би такво изјашњавање могло имати у научној или широј друштвеној средини ако би она била преовлађујуће атеистичка или агностичка.

У још ширем смислу теолингвистиком би се могло назвати свако лингвистичко испитивање оних појава у језику и говору у којима се испољава однос између Бога и човека, укључујући и таква истраживања која су заснована на позицијама атеистичког или агностичког погледа на свет и одговарајуће теорије и методологије.¹

2. „Не гораше ли срце наше у нама док нам говораше путем и док нам објашњаваше Писма?” (Јк. 24,32). То питање постављали су једни другима апостоли после разговора са васкрелим Господом.

¹ О различитим схватањима теолингвистике и њеном развоју в. „Уводно слово” у зборнику: Гаџомски – Кончаревић 2012: 5–9, где је дата и основна литература о тим питањима. В. такође: Кончаревић 2006; 2009; 2011.

Доживљеност адресата и говорне ситуације једна је од најважнијих категорија сваког говорног догађаја, а посебно сакралног говорног догађаја. За верујућег човека, по мери његове вере, Господ се човеку стално обраћа не само оним што је рекао кроз пророке, Стари и Нови Завет, предање Цркве и светоотачка баштина, црквене догмате, исказе хиљада богонадахнутих људи, него му се непрестано обраћа и свиме што се човеку свакога трена у његовом животу дешава – путем природних и друштвених појава, све до најтананијих и најскривенијих покрета у душевном животу и др. („Свака ствар и свака творевина Божија су слова по којима ми читамо” – Св. Василије Велики, в. Минеји 2006: књ. 2, 243), а на човеку је да, онолико колико има „просветљене очи срца” (Еф. 1,18), препозна шта му се на тај начин говори, и да живи у складу с тим. Припремљеност за разумевање подразумева и спремност за уживљавање у говорни догађај. Стога су и квалитет и интензитет доживљености адресата, и говорне ситуације у целини, важне димензије сакралног говорног догађаја.

Као што је празнословље један од раширених облика нарушавања говорних конвенција и максима, тако је и учествовање у говорном догађају формално, равнодушно, апатично и одсутнога духа, облик злоупотребе речи. Специфичност сакралног говорног догађаја јесте у чињеници да обе те појаве, као и сама категорија интензитета доживљености говорне ситуације, имају изузетан значај за пуноћу и квалитет говорног догађаја, а да они који сакрални говорни догађај доживљавају управо тако, као суочавање са светим („И внемлет харфе Серафима / В священном ужасе поэт.” – А. С. Пушкин), огрешења о те принципе доживљавају као светогрђе („А ја вам кажем, да ће за сваку празну ријеч коју рекну људи дати одговор у дан Суда.” Мт. 12,37).

Типологија говорних догађаја са становишта статуса онога ко је, као говорник, њихов стожер има утемељење у чињеници да од друштвеног, узрасног, професионалног или неког другог статуса говорника умногоме зависи избор језичких средстава и структурирање исказа. Тај принцип се многоструко потврђује у говорним догађајима духовног садржаја.

3. „Глас је Господњи на водама” (Пс. 28,3). – Онај коме припада највиши могући статус, који је претпочетна Реч, оглашава се непосредно, и невидљиво, само у сасвим посебним приликама, као што се, на пример, јавио Мојсеју код несагориве купине, као што се јавио пророку Илији, као што се јавио приликом крштења Исуса Христа на Јордану, или светима Петру, Јакову и Јовану на Тавору, а јављао се и у другим приликама, нпр. у неким виђењима, као св. Јовану Богослову у Откривењу. Његови искази су по својој комуникативној функцији кратки асер-

тиви, нпр. „Ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи.” (Мт. 3,15), или директиви (нпр. „Њега слушајте.” Мт. 17,5).

Св. владика Николај Жички тумачећи стих „Глас је Господњи на водама.”, каже следеће:

„На Јордану чуо се глас Господњи, када је св. Јован крстио Спаситеља. На мору Галилејском, када би бура и ветрови, чуо се глас Христов, и бура се утишала, и ветрови престали. Глас Господњи чуо се на свадби у Кани Галилејској, и вода се претворила у вино. На Црвеном Мору би глас Господњи, и море се раступи и отвори пут народу Божјем. У пустињи би глас Господњи, и вода потече из сува камена. Шта значи то: глас је Господњи на водама? Значи: стихија водена је дело Божје, и кроз њу Бог чини чудеса кад хоће и како хоће. Не мање су и остале стихије дело Божје — огањ, ваздух, и земља. И над њима је Бог господар; и кроз њих Бог чини чудеса кад хоће и како хоће. У огњеном виду јавио се Бог Дух Свети о Педесетници. У пећи Вавилонској пламен изгуби своју силу по речи Господњој и не нашкоди блаженим отроцима, огањ с неба паде и запали жртву Гедеонову (Суд. 6). Илија сведе огањ с неба. Купина гораше и не сагореваше (II Мојс. 3). Огањ с неба паде и запали жртву Богу (I Цар. 18). Огњени стуб хођаше пред Израиљцима. Све то по речи Господњој. Земља се отвори и прогута неправедног Кореја, Датана и Авирона (IV Мојс. 16). Земља се отвори и сакри Јелисавету са младенцем Јованом од мача Иродова. Земља се затресе када Господ издахну на Крсту, и гробови се отворише. На ваздуху се вазнесе Господ на небо. На ваздуху свети апостоли бише пренети у Јерусалим са разних страна света. На ваздуху пренесе ангел пророка Авакума тренутно у Вавилон. И то све по гласу Господњем, по наредби Господњој.” (Пролог 2001: 11.10; 742)²

Иако су ти малобројни непосредни снажни искази – усмени, писмо је такође у руци Божјој, о чему, на пример, сведочи у Откривењу Јован Богослов: „Блажен је онај који чита и они који слушају ријечи пророчанства и чувају оно што је написано у њему, јер је вријеме близу.” (Отк. 1,3), као и речима о књизи живота (2. Мојс. 32,32–33; Мал. 3–16; Флп. 4,3; Отк. 3,5; 17,8; 20,12), и о белом камену живота у Царству Божјем, на којем је записано свачије право име (Отк. 2,17).

Син Божји, као оваплоћена Реч Божја, проповедао је међу људима и речима и примерима, а словесна страна те проповеди, сабрана у Јеванђељима на многим иконама се изображава као Књига, чиме се истиче, поред усмене речи, висок ранг писма као другог основног сред-

² Овде и даље у цитатима из *Охридског пролога* прво се наводи датум, а после тачке са запетом страница, а у цитатима из Житија светих наводи се само датум јер се ти цитати дају по електронском издању (в. списак цитиране литературе), док се у цитатима из *Минеја* наводи број књиге и број странице.

ства општења. Уосталом, и друге велике религије света засноване су на извесном корпусу канонских текстова сакралног садржаја и статуса. Поред тога, многобројна су јављања Господа и његовог непосредног обраћања, како у данима по по васкрсењу тако и у сва каснија времена.

„Радујте се!” (Јн. 28,9), „Не бојте се...” (Јн. 28,10) – биле су прве речи којима се васкрсли Господ обратио по васкрсењу окупљеним ученицима. Као што је сваки људски век омеђен, с једне стране, првим речима које човек по рођењу чује, а касније и првим речима које изговори, и с друге стране, последњим речима које човек чује или изговори (при чему нико не разуме оно што је прво чуо, а многи не разумеју ни оно што им је остало у ушима на крају; в. ПИПЕР 2009), тако су и епохе омеђене великим исказима, све до исказа којим је створен свет и оног којим ће се овакав свет завршити. Као и много шта друго, једни су склони да исказе-међаше епоха објасне случајношћу, а они који верују да ништа није случајно, схватаће то као промишљеност у коју није свима дато да једнако успешно проникну, уколико то није већим делом, или сасвим, с оне стране људског поимања.

Средишњи статус у сакралном говорном догађају припада и Светом Духу (уп. „Надахнути мудрошћу и истином од Духа Светога писаху свети Божји људи: пророци, и јеванђелисти, и апостоли, и оци, и учитељи, и јерарси, и пастири” – Пролог 2001: 19.5; 350). Он је, као што се у Символу вере изричито каже, „говорио кроз пророке”, што оставља наду да Он и даље говори кроз пророке онима који су достојни да то чују и разумеју.³ У посебним сакралним ситуацијама, које су истовремено говорне ситуације, Он се појављује у виду голуба, – први пут Јордану сведочећи за Исуса Христа да је Син Божји, али и касније, нпр. у виду голуба који је свештеномученику Фоки, епископу синопском у време цара Трајана спустио на главу венац и рекао: „Чаша твоја напуни се, и треба да је испијеш” – ЖИТИЛА СВЕТИХ 2012: 22. 9).

³ Највећи пророк је сам Син Божји, који указује онима којима говори на пророчанства старозаветних пророка (нпр. св. Мојсеја Боговидца, миленијум и по пре рођења Исуса Христа, али и многих других старозаветних пророка), а и сам много пута даје пророчанства. Новозаветни пророци су, поред других, и св. Јован Претеча („Јер су сви Пророци и Закон прорицали до Јована.” – Мт. 11,13), први пророк после старозаветног пророка Малахије (6. века пре Христа), и св. Јован Богослов (Откривење). Много је сведочанстава о другим богонадахнутим хришћанским пророцима и пророчицама, какве су, на пример, биле четири кћери св. апостола Филипа ђакона (ЖИТИЛА СВЕТИХ 2012: 9.10). О таквим људима у српском народу сведоче и презимена попут Пророк, Пророчић, Пророковић и сл. Уосталом, и мајка Петра II Петровића Његоша била је из породице Пророковића. Колико је дубоко мотивисано извор снаге песничког стварања видети у надахнућу, толико су оправдане профетске слике великих песника.

Св. владика Николај Жички истиче да Свети Дух говори кроз Свето Писмо: „О браћо моја, браћо, није Свето Писмо од човека него од Бога, није од земље него од неба, нити је од тела него од духа, да – од Духа Божјег Светога.” (Пролог 2001: 19.5; 350), а да Свето Писмо није од овога света истицали су и пророци, нпр. св. пророк Јеремија: „Не написа Свето Писмо лажљива писаљка књижевничка.” (Јер. 8,8).

Пресвета Богородица се неколико пута појављује у Новом Завету у улози лица које је у средишту говорног догађаја („Она је била ђуљива према људима, али је душа њена непрестано разговарала с Богом.” – Пролог 2001: 27.12; 949),⁴ од чега је, вероватно, најпознатији њен одговор – Архангелу Гаврилу на благовест: „Ево слушкиње Господње. Нека буде по ријечи твојој!” (Лк. 1,38), и св. Јелисавети, који почиње чувеним стихом „Велича душа моја Господа...” (Лк. 1,46), али и неколико Богородичиних каснијих обраћања Исусу Христу или народу око њега (нпр. Јн. 2,3; 2,5). Много је више забележених примера каснијих Богородичиног обраћања светим људима, почев од апостола и у сва потоња времена.

У Светом Писму налазе се и многобројни примери таквих говорних ситуација у чијем су комуникативном средишту анђели: „Преко Својих ангела Бог је објавио рођење Исака од бездетне Саре, и Самсона од бездетног Маноја и његове жене, и Јована Претече од бездетних Захарије и Јелисавете.” (Пролог 2001: 6.10). Житија светих садрже и друге многобројне примере у којима су аутори исказа анђели, који су врло често, као што им назив каже, доносиоци вести – весници, али који имају и друге комуникативне функције, нпр. перформативну (када је св. Захарија на реч анђела онемео зато што је посумњао) или директивну и др.

О јављањима и обраћањима светих мученика, преподобних, упокојених архијереја, свештеника и монаха, појединим људима које треба охрабрити, подсетити, упозорити или опоменути, сведоче многа житија светих.

Бог се људима обраћа и устима духовника, стараца, самртника и деце (Пс. 8,2), али и путем књиге и, уопште, писма. Многа од тих посредних обраћања изгледају сасвим обично, или као пуке случајности, о чему сведочи пример преломног момента у животу св. Августина Ипонског, који је, будући богат и угледан, али незадовољан начином на који је живео, чуо из свог врта како је неко дете неке рекло „Узми и читај”, после чега је блажени Августин узео Нови Завет и отворио не месту на којем је писало „Него се обуците у Господа Исуса Христа и

⁴ На пример: „Ми имамо, браћо, свега неколико речи записаних у Јеванђељу, што их је изрекла Пресвета Богородица. Све те њене речи односе се на величање Бога.” (Пролог 2001: 27.3; 949).

старање за тијело не претварајте у похоте.” (Рим. 13,14), што му је из основа променило живот (Августин Ипонски 2012).

Део хришћанског учења обухвата и признавање постојања и сталног деловања оностраног персонализованог зла, које такође може учествовати у говорном догађају, понекад узимајући на себе главну комуникативну улогу, као што је она у којој искушава Исуса Христа после четрдесетодневног поста у пустињи, обраћајући му се понекад и устима његовог ученика (Лк. 4,8), као што се понекад појављује да расправља с појединим светитељима (нпр. у виђењима св. Андреје – Пролог 2001: 7.10; 729) и другим верујућим људима (Минели 2006: књ. 2: 179), као што се, уосталом, свакодневно обраћа једним људима посредством других у ситуацијама вербалних конфликта и многих других облика злоупотребе речи.

У ситуацији сакралног комуникативног догађаја налазе се и верујући људи када се обраћају Богу, светитељима или преминулима, што се дешава вековима, свакодневно, свуда и у различитим облицима, који су и функционално, и структурно, и ситуативно врло издиференцирани. У најопштијем, то су молитве типа славословља и захваљивања, увек са израженом експресивношћу, а молитве типа молби (прозбе), са обавезном оптавном директивношћу, што има жанровска, али и лексичка и граматичка правила уобличавања (Пипер 2007).

4. Облици словесног општења у сакралном говорном догађају разликују се, пре свега, по смеру обраћања, с обзиром на то да ли је реч о обраћању човеку, као адресату, или обраћању човека, као говорног лица.

У првом случају, из становишта да човеком управља промисао Божја, следи да се Бог човеку обраћа непрестано, иако то обраћање није непосредно, лицем у лице, чега се мало ко удостојио у земном животу, него је то, по правилу, посредно обраћање. Ако није сасвим духовно слепо и оглувео, човек понешто од тога препозна као „знак”, понешто од препознатог и протумачи на прави начин, а понешто од протумаченог усвоји и примени. Све што није на време схватио, мораће кад-тад схватити, а што је дуже непријемчив за реч Господњу, дуже носи бреме тог неразумевања.

С друге стране, као што је речено, и верујући човек, са живим религиозним искуством, по мери његове јачине и квалитета, обраћа се у различитим приликама и на различите начине Богу, и онима који су с њим у Царству Небеском, или онима за које се нада да су га се удостојили; обраћа му се и непосредно или посредовањем других, нпр. свештеника, духовника, али и других људи за које верује да се њихова реч боље „прима”.

У сакралном говорном догађају, о каквом сведоче многи примери из Светог Писма, патристике, житија светих, али и појединачних религиозних искустава, комуникација је по правилу једносмерна, било да је то обраћање човеку или обраћање човека. Иако малобројнији, постоје и многи примери двосмерне комуникације, од којих су неки врло познати, као што су разговори апостола с Господом док је још ходао земљом, али и после његовог васкрснућа, питања која су му постављали они који су у њега веровали (чак и ако га нису одмах препознавали, нпр. питање Марије Магдалине онеме за којег је мислила да је вртлар (Јн. 20,15), разговор апостола Клеопе и још једног апостола с „непознатим” сапутником (Јн. 24,17), од чега су им срца горела (Јн. 24,32), разговор апостола са накнадно препознатим Господом, који их је pouчио где да баце мреже (Лк. 21,1–14) итд., али и питања која су Господу постављали они који су га искушавали (о плаћању пореза, о поштовању суботе) или саслушавали (Кајафа, Пилат); кратки дијалози људи са арханђелима и анђелима, нпр. Захарије у олтару, када му је саопштено да ће добити сина, или Марије у њеном дому, када је од арханђела сазнала за Блугу вест, као и многи други.

Степен освешћености чињенице да је све што се човеку дешава и све што он чини његов дијалог са Богом, није код свакога исти, као што се разликују и степени вербализованости тог дијалога, који није само словесне природе него је праћен одговарајућим покретима, одевањем, мелодијом (велики број сакралних говорних догађаја има облик свечаних песама), а у крајњој линији укупним начином живота.

Најзад, када је о облицима сакралног говорног догађаја реч, у њима не учествује само човек, него се и нежива твар показује као жива, она разуме и повинује се реченом, као нпр. ветар, који престаје да дува када му Господ заповеди, море које се умири, смоква које се осуши, море које се раздели, небо које се затвори на молитву св. Илије (I Цар. 16,17), стена која се отвори да прими св. Јелисавету са дететом, итд. (Пролог 2001: 5.9; 639) С друге стране, у неким приликама испољава се разумност бесловесне твари, као у ситуацијама када она и без говорног подстицаја исказује поштовање Господу и светим људима, нпр. када се дрво поклони као да је човек,⁵ или када животиња проговори итд.⁶

⁵ На пример: „Па како се божанска породица приближи дрвету томе, затресе се дрво веома, и зли дух устрашен од приближења Младенца Христа – побеже. Тада се дрво сави врхом својим к земљи и поклони се Создатељу своме као неки словесни створ.” (Пролог 2001: 28. 12; 951)

⁶ На пример: „Да созерцавам чудесни доживљај Валамов (VI Мојс. 22), и то: како Валам пође да пророкује Валаку кнезу Моавском; како се ангел јави на путу с мачем и спречаваше Валама да иде; како магарица виде ангела пре него Валам, и проговори господару своме.” (Пролог 2001: 18.7; 508)

Словесно општење духовног садржаја је пројављивање чуда, које често претходи неком другом чуду, а, с друге стране, свако пројављивање чуда је човеково општење са духовним бићима и када то чудо нема језички израз јер је само прихватање неког догађаја као чуда представља прихватање чињенице о постојању и пројављивању оне стварности која умногоме надилази човеков разум, којој се човек обраћа ради препознавања и прихватања, а не ради обавезног тумачења којим би његов разум том вишом стварношћу овладао.

5. Сакралне говорне догађаје, као и све друге говорне догађаје, конституишу такође њихов предмет, место, време и друге околности.

У предмету таквог говора се, с једне стране, објављује, пре свега, оно што јесте, што ће бити и шта треба да буде, објашњава се човеку блиским језиком оно што он није схватио када му је исто било речено сликама које треба тачно протумачити („а онима напољу све у причама бива.” – Мк. 4,11). С друге стране, предмет сакралног говорног догађаја са човеком као говорним лицем обично су су славословља, благодарења и прозбе Богу, исповедања, кајања, заветовања и др.

Место које конституише сакрални говорни догађај обично има посебан друштвени статус (нпр. храм, стан, тамница, губилиште, самртни одар, гробље...), али ипак нема места које би у том погледу било искључено. С једне стране, Бог се човеку обраћа увек и свуда, на словесне и друге начине, мада изгледа да људи мали део тога што им се саопштава препознаје и схватају у потпуности, на прави начин, а, с друге стране, човек може својом говорном делатношћу конституисати сакралну ситуацију на било ком месту, што најбоље потврђују примери оних у којима молитва непрестано „тече”.

Сагласно управо реченом, и време, као један од конститутивних чинилаца сваке говорне ситуације, карактерише и сакрални говорни догађај, при чему, иако је основни и обавезни учесник сваке говорне ситуације Онај који је предвечни и који се непрестано обраћа човеку откад овај постоји, и без обзира на чињеницу да се и човек може обраћати Творцу увек и свуда, што малобројни и успевају, – постоје ипак неке ситуације које су у својим временским оквирима увек и ситуације сакралног говорног догађаја, као што су савршавања светих тајни, богослужења, исповедања, свака врста молитве, пророчанства (када су надахнута Духом Светим), снови (који су у Светом Писму скоро увек ситуација неког говорног догађаја)⁷ итд.

⁷ На пример: „Ангел се Божји јави Јосифу на сну и заповеди му, да узме Младенца и Матер Његову и бежи у Мисир. Јосиф тако и поступи. Узевши божанског Младенца и Матер Његову Пресвету, он се упути прво у Назарет (Лк. 2,39), где уреди своје домаће

Словесно општење мора имати и средство, односно медиј којим се остварује. Сакрални говорни догађај најчешће се остварује као усмена жива реч, али га може конституисати и написана реч, – од оне, нама непознате, коју је Господ писао по земљи пошто је спасио грешну жену каменовања, до речи његове „кривице” написаних на таблици на крсту изнад распетог Господа. Материјал за писање у времена када су настале апостолске епистолe, јеванђеља, откривење Јованово, али и касније, биле су и камене плоче, на којима су прстом писали Богородица и анђели, оловне плоче, дрвене дашчице и др.

Да су глава, грло и рука (због писања и иконописања) били најчешћи медији адресаната у сакралним говорним догађајима, а уши најчешћи медиј адресата, потврђују сурове казне којима су баш ти органи подвргавани: једним мученицима су за исповедање хришћанске вере стављани на главу ужарени шлемови, другима су на челу урезиване речи казне те им је тако властита кожа постала материјал на којем им је написана пресуда,⁸ трећима је одсецан језик или десна рука, четвртима у грла сипано растопљено олово, петима су уши пробијане пером за писање..., чиме је њихово сведочење од словесног постајало надсловесно, а мученици су од аутора исказа исповедања вере постајали сами собом искази вишега реда, још речитија порука, као што је то речено за св. мученика Варлама (Пролог 2001: 19. 11; 845), који је длану држао запаљени тамјан све док нису изгорели и тамјан и рука, те он тако постао истовремено и жрец и жртва и жртвеник.

6. „Ко одржи ријеч моју, неће окусити смрти вавијек.” (Јн. 8,52). У сакралном говорном догађају остварују се, више или мање, оне језичке функције и оне говорни чиновни (SERL 1991) који се срећу и у већини других говорних догађаја, али заступљеност неких од њих је много већа него у другим говорним догађајима. То је посебно карактеристично за директивне говорне чиновне, по својој природи блиске ономе што Р. Јакобсон назива конативном језичком функцијом (ЈАКОВСОН 1967: 292), као и за перформативе. Оптативни директиви су врло чести у обраћањима човека Творцу и светима, а императивни директиви су, по правилу, супротног смера, док су перформативи чести у заветовањима, закли-

ствари, и узео собом сина свог Јакова, па онда одоше у Мисир (Мт. 2,14).” (Пролог 2001: 26.12; 945)

⁸ На пример: „Преподобни мученик Теодор и Теофан Начертани. Рођена браћа, родом из Палестине, врло образовани у светској мудрости и у мудрости духовној. Монаси у обитељи Светог Саве Освећеног, потом и презвитери. Страдаше љуто за иконе у време три цара: Лава Јерменина, Михаила Валвоста и Теофила. Безумни Теофил својим рукама их туче, и нареди, те им се гвозђем нацрташе по лицу подсмешљиви стихови, због чега су и прозвати Начертани.” (Пролог 2001: 27.12; 948)

њањима, проклињањима и сл. (Пипер 2007), а посебно у свим оним слушајевима у којима се речју остварује чудо, почев од стварања света, а од тога догађаја дуги низ чуда која показују моћ речи шири се кроз векове. Најпознатија новозаветна чуда су, скоро сва, учињена Речју Господњом, нпр. чудо у Кани, утишавање буре, излечење бесомучних, одузетих, немих и слепих, васкрсавање кћери Јаирове, васкрсавање сина наинске удовице, васкрсавање четвородневног Лазара, пророчанства...

О моћи речи говори се врло изричито на више места у Новом Завету, а о сили речи људи од вере сведоче и житија светих.⁹

Моћ речи потврђују и пророчанства, чије су две главне одлике, прво, да је у њима пророк онај чијим устима Свети Дух говори пророчковим савременицима и потомцима. Пророк није аутор исказа него, пре свега, човек који се удостојио да буде од Бога изабран да буде средство објављивања поруке: „покретани Духом Светим говорише свети Божији људи.” (2. Пт. 1,21);¹⁰ и друго, да је прорицање словесно општење које иде преко и изнад временских граница којима су поколења раздвојена, готово као изрицање пресуде о ономе што се мора збити и шта се неизбежно збива кад му дође време; дакле, изрицање пророчанства је и истовремено чин започетог остваривања тога што је изречено, па су у том смислу пророчанства врста перформативних говорних чинова.

Али као што за чудо мора постојати и чудотворац и чудопримац (онај који не сумња да је чудо заиста чудо, као пројављивање вишег ума и воље, што чудопримац прихвата без покушаја да га по сваку цену постави на крхке ноге свога разума и без покушаја да чудо провери експерименталним или неки другим искључиво рационалним путем), тако се и пророчанство у потпуности остварује у сакралном словесном догађају онда када поред пророка (као онога који је изабран за достојног

⁹ Молитвом су васкрсавали мртве и св. Ђорђе (Пролог 2001: 23.4), св. Донат (Пролог 2001: 30.4), св. Еразмо Охридски (Пролог 2001: 2.6), св. Васијан, епископ лавдијски (Пролог 2001: 10.6), св. пророк Јелисеј (Пролог 2001: 14.6), св. Левкије, епископ врун-тисиопољски (Пролог 2001: 20.6), св. Петар (Пролог 2001: 29.7), преп. Сисоје Велики (Пролог 2001: 6.7), преп. Дије (Пролог 2001: 19.7), св. пророк Илија Боговидац (Пролог 2001: 20.7), преп. Сергије Радоњешки (Пролог 2001: 25.8), св. Мартин еп. турски (Пролог 2001: 12.10), св. Амвросије, епископ медиолански (Пролог 2001: 7.12), св. Спиридон Чудотворац, еп. тримифунтски (Пролог 2001: 12.12), св. мученик Неофит (Пролог 21.1), преп. Паладије, пустињак сиријски (Пролог 2001:28.1), преп. мученица Евдокија (Пролог 2001: 1.3), преподобни Бенедикт (Пролог 2001: 14.3) и многи други.

¹⁰ „А пророк је само изабрано оруђе Духа Божјег Свесилног. Тако је написано цело Свето Писмо – не по вољи човека но по вољи Бога, и не по уму човековом но по уму Божјем.” (Пролог 2001: 11.5; 330).

да пророчанство изрекне, и који не може да га не изрекне¹¹), постоје и они који су достојни да пророчанство приме на прави начин („О Господе, који даде пророцима силу да виде истину где долази издалека, дај и нама силу да усвојимо ту истину која је већ дошла.” Пролог 2001: 13.8; 579).¹² Примити на прави начин значи разликовати истинита од лажних пророчанстава.¹³

Снага речи (OSTIN 1995) испољава се и онда када се речју не чини добро, него се чини супротно томе (уп. „Рекох: чуваћу се на путовима својим да не згријешим језиком својим.” – Пс. 38,2), а превладавање злоупотребе речи оцењује се као мерило највише врлине („Ако неко у ријечи не гријеш, тај је савршен човјек.” – Јак. 3,2; в. и Пролог 2001: 18.10; 761; МИНЕЛИ 2006, књ. 3:24, 87, 146, 214, 387–388).

Зато се снази злоупотребљене речи супротставља снага ћутања. Тиховање је један од уобичајених облика монашког живота, али у Светом Писму и у потоњим временима налазимо и примере великих молчалника, који су се заветовали на ћутање, као и монаха који су говорили ретко, бирано и шкрто, настојећи да избегну и најмање недостојну употребу речи, нпр. св. Јован Ћутљиви (Пролог 2001: 3.12; 883); преп. Григорије Ћутљиви (Пролог 2001: 7.12; 894); св. Памво Ћутљиви (Пролог 2001: 18.7; 507) и др., као и оних који су о ћутању друге учили ћутећи и – пишући, као Св. Калист, патријарх Цариградски (Пролог 2001: 22.11; 853), који је у 100 глава описао своје искуство о безмолвном животу.

Функције ћутања су, као што је из лингвистичких истраживања познато, различите (Половина 1996; Рокшова 1999), а потврде томе налазимо и када је реч о ћутању у сакралном говорном догађају (в. ПЕТРОВИЋ 2002, посебно ЈЕРОТИЋ 2002; ПАВЛОВИЋ 2002).

У Новом Завету Христос је на нека питања одговорио ћутањем. С обзиром на то ко је ту, ради чега и шта питао, може се претпоставити да је ћутањем ускраћен одговор онима који га нису били достојни, или онима који су питали о ономе што је у Писмима одавно речено, или што је Он сам већ рекао.

¹¹ „И рекох: нећу га више помињати нити ћу више говорити у име његово; али би у срцу мом као огањ разгорео, затворен у костима мојим, и уморих се задржавајући га, и не могах више.” (Јерем. 20,9).

¹² „Ко неће да верује у добро, томе не помажу сви знаци које небо може дати. [...] А кад човек истера злобу из срца и спасе ум свој од таме греховне, тада он види безбројне знаке које Бог даје онима који хоће да верују – виде и верују.” (Пролог 2001: 27.2; 142).

¹³ Уп. „Изићи ће многи лажни пророци и превариће многе” (Мт. 24,11); „И лажни пророци и лажни учитељи сејаће семе погибли у народе.” (Пролог 2001: 21.7; 517). А св. апостолу Јерми, једном од седамдесеторице, анђеоло је изричито заповедио „испитивати истинита и лажна пророчанства...” (Пролог 2001: 31.5; 378).

У Новом Завету велики пример уздржаности у говору даје Пресвета Богородица. О томе се у *Прологу* каже:

„Величанствено је и узбудљиво њено ћутање, којим је као завесом покривала све болове своје, све ране срца свога. У сумраку свих тих многобројних болова, наслаганих у срцу њеном пречистом, светлило је неугасиво кандило вере и наде у Бога и преданост Богу. Ненадмашна у племенитости слушкиња Господња! Она је видела себе јасно у Божјем плану људског спасења; она је читала у пророцима о себи; она је разговарала с ангелима – весницима Божјим. Зато све што је долазило на њу, радост или мука, она је знала да од Бога долази, те нити је клицала у радости нити роптала у муци. Него је ћутала и све слагала у срцу своме.” (Пролог 2001: 29.12; 955)

Али као што не треба користити речи како им не приличи, у неким ситуацијама не сме се ћутати, што се такође истиче у светоотачкој литератури, а што је у XVI веку посведочио Филип Московски у одговору Ивану Грозном „Где је моја вера, ако будем ћутао?” (Пролог, 19.5).

Разуме се, ћутање није одлика само оних сакралних говорних догађаја који припадају хришћанству. Познато је да је у многим културама део аскезе уздржљивост или потпуна уздржаност у говору, као што је познато и то да и у тим културама ћутање може имати различите функције, што, на пример, илуструје будистичка поука према којој је један радозналац поставио Буди питање на које је овај ћутао. Када је нестрпљиви посетилац упитао Буду зашто не одговори, Буда му је на то друго питање узвратио: „Одговорио сам ти”. Поуке о преимућствима ћутања део су и исламске традиције. Тако се, на пример, за муслиманског пророка Мухамеда везује изрека: „Најслађе пиће је горка реч коју нисам изговорио него сам је прогутао”.

7. Из изложеног прегледа важнијих особености сакралног говорног догађаја, може се закључити, као што је на почетку овог рада назначено, да место сакралног говорног догађаја у систему другачијих говорних догађаја пресудно зависи од погледа на свет онога ко о томе просуђује. За истраживача у чијем погледу на свет нема места за реалност духовности, сакрални говорни догађај има сасвим периферно место у систему типова говорних догађаја, можда мање значајно од дијалога у било ком производу фикционалне књижевности. За верујућег истраживача, сакрални говорни догађај, као словесни сусрет човека са Богом, и уопште са светом духовности, имаће средишње место у типологији говорних догађаја, као прототип оног говорног догађаја, из којег су сви други на овај или онај начин изведени по мери и облику своје удаљености од прототипа.

Тај закључак методолошке природе извире из једне општије чињенице, која није непозната, али се прећутно чешће ставља на страну него што се претреса: од тога какав је поглед на свет онога ко се бави проучавањем језика (а и другим питањима, почев од питања о постанку света, човека и језика), умногоме зависи какво ће се тумачење дати ономе што се проучава.

Ево једног врло конкретног примера. У граматицама руског језика совјетског времена облици *Госјоди, Боже, Исусе, Христје* уколико би били поменути, убрајали су се, по правилу, у узвике, а не у именичке облике (што је задржано и у неким савременим граматицама руског језика), понекад уз објашњење да у руском језику не постоји вокатив, а те речи изражавају само емоционално стање говорника, док се некако подразумевало мишљење да те речи немају денотате. За оне који сматрају да је последње наведено мишљење тачно, и цело објашњење је умесно. Међутим, при томе се случајно или намерно превиђа да постоје милиони изворних говорника руског језика са другачијим погледом на свет, који свакодневно користе те облике као вокативе с пуним именичким значењем, дакле употребљавају их као именице, а не као узвике (иако је већа или мања експресивност својствена многим вокативним изразима, в. Ивић 2005: 650–659. У Руској Православној Цркви верници се свакодневно молитвено обраћају стотинама руских светитеља (као и оним православним светитељима који нису руски) користећи облик вокатива, нпр. *Андреје, Анно, Елисавето, Гаврииле, Евстафије, Елисавето, Захарије, Иоакиме, Ксенофонте, Меланије, Николае, Митрофане, Никито, Параскево, Симеоне, Тихоне* итд., прецизније речено, у сакралном стилу руског језика само им се тако и могу правилно обратити, што показује да је у руском језику и говору (у његовом сакралном стилу, а не у свим функционалним стиловима) вокатив жива категорија (Бугајова 2012).

Различити погледи на свет очигледно не могу остати само у границама приватности, која је у данас у повлачењу све јачом и разубуђеном едукацијом, професионализацијом, политизацијом, информатичком глобализацијом и сваковрсном модерном све широм и гушћом мрежом социјализације појединца. Чињеница да из различитих погледа на свет често проистичу и таква објашњења тога света која, у целини или у неким његовим аспектима, не само да нису комплементарна него су често узајамно неконзистентна до супротстављености, не могу се превазићи релативизовањем вредности различитих решења или прећутним стављањем проблема на страну.

Враћајући се на терен лингвистике и предмета овог рада, може се у складу са тим закључити да је за једне лингвисте сакрални говорни догађај прототип сваког другог говорног догађаја, и да је за њих теолингвистика лингвистичка дисциплина од темељног значаја, док за друге

лингвисте сакрални говорни догађај (уколико би му уопште признали право на посебан статус) има сасвим периферан значај међу другим врстама говорног догађаја, који би могао бити интересантан за психоллингвистику, социоллингвистику или стилистику, док би сама теолингвистика, за оне који тако гледају на овај предмет, пре била споредан феномен из социологије науке него засебна лингвистичка дисциплина.

У овом раду покушао сам да, колико се то могло учинити у задатом обиму и облику, дам аргументе за такво виђење говорног догађаја, у светлу теолингвистике, сагласно којем је целокупан живот сваког верујућег бића непрестано учествовање у непрекидном сакралном словесном општењу са Богом ради сталног (само)усклађивања живота појединих чланова Цркве, и Цркве у целини, са Оним, који је свему и свакоме и почетак и свршетак (Отк. 21,6).

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Августин Ипонски, блажени // Православље. <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/950/tekst/blazeni-avgustin-hiponski/> <28.12.2012>.
- БУГАЈОВА, Ирина В. Грамматические особенности современной речи православных верующих на русском языке. У зб.: Гадамски – Кончаревић (ур.), 2012: 91–102.
- ГАДОМСКИ, Александар, Ксенија Кончаревић (ур.) *Теолингвистика: Међународни теолошко-математички зборник радова*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2012.
- ЖИТИЈА СВЕТИХ. Архимандрит Јустин Поповић. *Житија светих*. <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/zitijasvetih.htm> <28.12.2012>.
- ИВИЋ, Милка (ур.). *Синтакса савременог српског језика : његова реченица*. Предраг Пипер, Ивана Антонић, Владислава Ружић, Срето Танасић, Људмила Поповић. Нови Сад: Матица српска – Београд: Београдска књига – Институт за српски језик, 2005.
- ЈЕРОТИЋ, Владета. Ћутање и говорење Бога и човека. *Источник*. Год. 11, бр. 43/44 (2002): 7–9.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Језик и православна духовност: Студије из лингвистике и теологије језика*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Теолингвистика: теоријско-методолошке основе, резултати, перспективе. Језик сјерке: теорија и пракса: зборник радова са међународне научне конференције (31. 1–2 .2. 2008)*. Београд: Универзитет у Београду 2009, 98–109.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Језик сакралног као предмет русистичких испитивања. Јужнословенски филолог LXVII (2011): 163–184.*
- МИНЕЈИ: Виктор Гурјев, *Минеји за читање у њоукама: за сваки дан у години*. 1–4. Превела Ксенија Кончаревић. Краљево: Епархија Жичка, 2006.
- ПАВЛОВИЋ, Миодраг. *Говор и ћутање Бога и човека. Источник*. Год. 11, бр. 43/44 (2002): 5–6.
- ПЕТРОВИЋ, Милутин (ур.). *Источник: часопис за веру и културу*. 2002, бр. 43–44.

- ПИПЕР, Предраг. О опативности у српском језику. *Глас САНУ, Одељење језика и књижевности*. CDVIII, 23 (2007): 73–107.
- ПИПЕР, Предраг. Говорник као смртник и самртник. *Глас САНУ, Одељење језика и књижевности* 25 (2009): 71–90.
- ПОЛОВИНА, Весна. Ћутање као средство комуникације и сазнања у дискурсу. У књ.: Весна Половина, *Прилози за когнитивну лингвистику*. Београд: Филолошки факултет, 1996, 187–221.
- ПРОЛОГ. Владика Николај, *Охридски њролог*. Шабац: Глас Цркве, 2001.
- РОУЗ, Серафим. *Писма оца Серафима: Дванаестогодишња њрејиска јеромонаха Серафима Роуза и свећњеника Алексеја Јанга*. Будва: Подмаине – Никшић: Свјетилник, 2003.
- *
- BRIGHT, William (ed.). *International Encyclopedia of Linguistics*. Vol. 4. New York – Oxford: Oxford University Press, 1992.
- ЈАКОВСОН, Роман. *Lingvistika i poetika*. Београд: Nolit, 1966.
- ОСТИН, Дž. L. *Kako delovati rečima: Predavanja na Harvardu 1955. godine*. Preveo Milorad Radovanović. Ur. Dž. O. Armson i M. Zbisa. Novi Sad: Matica srpska, 1994.
- PEW FORUM on Religion & Public Life – <http://www.pewforum.org/> <28. 12.2012>.
- ROKOSZOWA, Jolanta. *Język, czas, milczenie*. Kraków: Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk, 1999.
- SERL, Džon, *Govorni činovi: ogled iz filozofije jezika*. Београд: Nolit, 1991.

Предраг Пипер

О РЕЧЕВОМ СОБЫТИИ В ТЕОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

Резюме

Предмет настоящей статьи общие признаки сакрального речевого события (говорящий, адресат, время, место и другие составляющие речевого события). В связи с теолингвистическим подходом к данному предмету в вводной части статьи рассмотрены различные понимания содержания и объема понятия теолингвистики. В результате проведенного анализа автор приходит к выводу, что статус сакрального речевого события в системе типов речевых событий в конечном итоге зависит от мировоззрения исследователя. Если жизнь верующего человека в идеале видится, как постоянное сакральное общение с Богом, или как стремление к такому общению, тогда для верующего человека, в частности верующего лингвиста, в зависимости от степени его религиозного опыта, сакральная речевая ситуация является прототипом любого речевого события.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за славистику
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
piperm@eunet.rs

Ольга Александровна Прохватилова

ПРИНЦИП СИММЕТРИИ В РЕЧЕВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПРОПОВЕДИ*

В статье раскрывается ведущий принцип речевой организации современной православной проповеди, дается описание лексических, синтаксических и интонационных средств создания симметрии в речевом строе пастырского слова.

Ключевые слова: православная проповедь, принцип симметрии, зеркальная симметрия, простая симметрия, речевая организация, лексические повторы, интонационные средства, синтагма.

В последнее десятилетие современная православная проповедь в ряду других жанровых разновидностей духовной речи является объектом всестороннего изучения в лингвистике, что позволило исследователям установить типологию пастырского слова, выявить его жанровые особенности, акустические, семантические и коммуникативные характеристики, композиционно-речевую структуру и языковую специфику (см. БОБЫРЕВА 2007; ИЦКОВИЧ 2007; ПРОХВАТИЛОВА 1999; 2002; 2007; РОЗАНОВА 2003 и др.).

Данная статья посвящена описанию ведущего конструктивного принципа в речевой организации современной православной проповеди, которым, по нашим наблюдениям, является принцип симметрии, отражающий линейную соотнесенность повторяющихся языковых элементов. Этот принцип организации словесного материала наиболее ярко, как свидетельствуют исследования Д. С. Лихачева (1965; 1987), был представлен в стилистической симметрии – одном из глубоко архаичных, по определению ученого, явлений поэтики древнерусской литературы, впоследствии исчезнувшем. Следы древней системы художественного мышления сохраняются в речевой организации современных духовных текстов и проявляются как на уровне содержания, так и на уровне формы.

* Работа выполнена в рамках проекта «Стилистическая парадигма русской звучащей речи», поддержанного грантом РГНФ № 13-04-00386.

Как известно, симметрия представляет собой соразмерное, гармоничное расположение частей целого и может быть зеркальной и простой (или параллельной). Зеркальная симметрия характеризуется полным соответствием в расположении частей целого по отношению к центру, простой симметрии свойственна соразмерность речевых фрагментов по протяженности, мелодическому оформлению, структуре и т.п.

Принцип симметрии реализуется в православной проповеди лексическими, синтаксическими и интонационными средствами.

Так, анализ материала показывает, что в проповеди по принципу зеркальной симметрии построены многие лексические повторы. В этом случае повторяющиеся элементы (одно и то же слово, разные словоформы одной лексемы, однокоренные слова) располагаются по отношению к центру, либо находятся в инициальной и финальной частях высказывания. Например:

*...Бог/ соединяется с человеком/ и человек перестает быть ... рабом ...
Божиим/...; ...любовь к Богу/ требует/ величайшей любви Бога/...*

Симметричные повторы позволяют проповеднику выделить смысловые центры высказывания, акцентировать внимание слушателей на информативно значимых словах духовного наставления. Так, например, в основе лексической симметрии, представленной во фрагменте *Слова о Боге-Троице* патриарха Московского и всея Руси Кирилла лежит понятие «любовь» как центральное для христианства, ибо «Бог есть любовь» (1 Ин., 4:8):

...любовь ко Иисусу Христу/ открывает нам/ любовь Божию/ мы любим Христа/ а в ответ ... на эту любовь/ получаем себе любовь Божию// любя Христа/ мы получаем в ответ/ любовь к Богу/...

Здесь повторяющиеся элементы – «любовь ко Христу» и «любовь Божия» – являются бинарными компонентами, представляющими собой одновременно автономные понятия и единство, воплощающее слова Спасителя: «Я и Отец одно» (Иоан., 10:30). Вместе с тем повторение бинарных элементов в данном фрагменте проповеди организовано по принципу зеркальной симметрии, предполагающей полное соответствие в расположении частей целого по отношению к центру. Оно может быть представлено следующей схемой: *ЛХ – ЛБ – ЛХ – Л – ЛБ – ЛХ – ЛБ*, где сокращениями *ЛХ* и *ЛБ* обозначены соответствующие бинарные компоненты «любовь ко Христу» и «любовь Божия», а литерой *Л* – их важнейшая составляющая – «любовь».

Как видно из приведенной транскрипции, повторяющиеся слова в плане семантики представляют собой отнюдь не случайные лексические элементы. Выделенные повтором слова обычно связаны с темой

духовного наставления, они могут обозначать важнейшие для христианского мировоззрения понятия. Их симметричное воспроизведение в рамках высказывания позволяет не только зафиксировать внимание слушателей на ключевых словах пастырского наставления, но и придать речи проповедника афористичный характер благодаря предельно сжатой и стилистически совершенной форме выражения мысли. Не случайно симметрия лексических повторов наблюдается обычно в наиболее значимых фрагментах проповеди, которые содержат либо выводы из предшествующего повествования, либо важнейшие постулаты христианского вероучения, нравственно-религиозной этики.

Принцип зеркальной симметрии организует и синтаксическое построение духовных текстов. Однако в отличие от симметрии лексических повторов, использующихся для придания выразительности форме и акцентирования содержательных компонентов в рамках высказывания, синтаксический параллелизм направлен на усиление семантической целостности более крупных единиц членения речевого потока – сверхфразовых единств и сопровождается, как правило, анфорой или эпифорой. Продемонстрируем это на примере следующего фрагмента из *Пасхальной проповеди* патриарха Московского и всея Руси Алексия II:

...я не могу/ не поблагодарить тех/ которые сегодня/ присутствовали здесь/ за первым/ богослужением/ совершенным/ в этом/ святом храме/ я благодарю Вас/ Борис Николаевич/ члены Правительства/ я благодарю архипастырей/ которые совершили с нами/ сегодня/ первую/ пасхальную вечерню/ в этом/ святом храме/ я не могу не поблагодарить/ два хора/ Троице-/Сергиевой/ Лавры/ и Московских/ духовных школ/ и военный хор/ имени Александрова/ которые помогли нам/ прочувствовать/ радость/ светлого праздника/ Воскресения Христова/...

В приведенном отрывке синтаксические модели с анафорой «я не могу не поблагодарить...» и «я благодарю...» повторяются в обратном порядке, образуя зеркальную симметрию. При этом начало и конец симметричного синтаксического построения совпадает с границами сверхфразового единства и создает его интонационную и семантическую целостность.

Принцип симметрии в речевой организации духовной проповеди реализуется не только лексико-синтаксическими, но и разнообразными интонационными средствами. Прежде всего он находит отражение в членении речевого потока на пропорционально соотносимые минимальные отрезки. При этом симметрия в соотношении величины синтагм представлена в проповедях двумя своими разновидностями – зеркальной симметрией и простой или параллельной симметрией.

Так, в следующем фрагменте *Слова о жизни и смерти* протоиерея Александра (Шаргунова) наблюдается зеркальная симметрия, проявляющаяся в уменьшении величины синтагм от периферии к центру (в квадратных скобках перед началом синтагмы цифрой обозначено количество входящих в нее слогов):

- [8] ...смерть не перестает быть тем/
- [4] что она есть/
- [4] убийственным/
- [8] невыносимым разрывом/...

Если мы обратимся к отрывку из *Пасхальной проповеди* архимандрита Кирилла (Павлова), то в трех финальных синтагмах (от слова *действительно* и до конца) обнаружим другой тип зеркальной симметрии, при котором происходит увеличение протяженности минимальных речевых отрезков по отношению к центру. Ср.:

- [3] ...и этим/
- [1] мы/
- [9] покажем что мы являемся/
- [4] действительно/
- [7] последователями/
- [4] Христовыми/...

Наряду с зеркальной симметрией в современной проповеди представлена и простая или параллельная симметрия. Так, например, во фрагменте из *Слова на Пасху* архимандрита Кирилла (Павлова) простую симметрию образуют две пары завершающих отрывков синтагм, включающих соответственно по 6 и 8 слогов. Ср.:

- [6] ...и люди поняли/
- [14] что Христос Спаситель только ради спасения/
- [13] принял боль крайнее самоуничтожение/
- [4] что Он мог бы/
- [6] как всемогущий Бог/
- [8] избежать этих страданий/
- [6] и сойти со креста/
- [8] и уничтожить своих врагов/...;

а в отрывке из *Сретенской проповеди* митрополита Волгоградского и Камышинского Германа простая симметрия возникает благодаря повторению сочетания трех соотносимых по длине синтагм:

- [6] ...он хотел исправить/
- [5] это слово ... на //
- [2] жена/
- [6] но ангел Господен/
- [5] предстал перед ним/
- [3] и сказал/...

Интонационная зеркальная симметрия возникает и в результате мелодических повторов, когда в пределах синтагмы восходящее движение тона по типу ИК-6 в факультативном центре сменяется нисходящим по типу ИК-1 или ИК-2 в основном центре. В качестве примера приведем фрагменты из [1] *Слова о блудном сыне* отца Марка и [2] *Слова в неделю о самарянине* протоиерея Александра (Шаргунова):

[1] ...а заслужи⁽⁶⁾л ли я э¹то/ а что⁽⁶⁾ сделал я²/ для того чтобы расчи⁽⁶⁾тывать на лу¹чшее/...;

[2] ...чем бо⁽⁶⁾льшие мы оцуца¹ем/ ско⁽⁶⁾рое пришествие Христо¹во/ тем бо⁽⁶⁾льшие Церковь вызы¹ет/ жа⁽⁶⁾ждущие пусть прихо¹дят/...

Возобновление комбинаций восходящего и нисходящего тона в рамках синтагмы может сочетаться и с последовательным воспроизведением ИК-6 и ИК-1 (или ИК-2) в следующих друг за другом интонационных единствах, как это происходит, например, в следующих отрывках из [1] *Проповеди о борьбе с искушениями* архимандрита Кирилла (Павлова) и [2] *Проповеди о молитве Иисусовой* архимандрита Амвросия (Юрасова):

[1] ...э⁶то / также и на²м хороший урок/ не бы⁽⁶⁾ть самонаде¹янным/...;

[2] ...и апостол Па⁶вел/ говори¹т/ непрест⁽⁶⁾анно моли¹тесь/...

Симметрия плавных восходящих и нисходящих мелодических охватов может проявляться не только в рамках отдельных синтагм, но и благодаря сочетаниям ИК-6 и ИК-1 в пределах высказывания. Так, например, в следующем фрагменте *Рождественской проповеди* патриарха Московского и всея Руси Алексия II интонационная симметрия проявляется в мелодическом повторе нисходящего (ИК-1) и восходящего (ИК-6) движений тона:

...Христос-Спаситель сказа¹л/ будьте соверше⁶нны/ как Оте⁶ц ваш небесный/ соверше¹н есть/...

Как видно из транскрипции, по отношению к центру высказывания типы ИК повторяются в обратном порядке (ИК-1 + ИК-6 + ИК-6 + ИК-1), что приводит к восприятию этого фрагмента как смыслового и мелодического единства.

Симметрия на интонационном уровне может возникать и благодаря расположению основных и факультативных центров в пределах синтагмы: если они приходятся на первое и последнее слово интонационного единства, то создается рамочная акцентная структура, в которой акустически выделены начало и конец минимального речевого отрезка.

Ср. отрывок из *Слова в Неделю седьмую по Пасхе* протоиерея Александра (Шаргунова):

...но е^бресь означает/ разруше⁽⁶⁾ние основа¹ний/ невозмо⁽⁶⁾жность како-го-либо созда¹ния/ сме⁽⁶⁾рть ве¹чную/...

Из транскрипции видно, что симметричное выделение первого и последнего слова в синтагмах придает семантическую значимость входящим в них именным и глагольным сочетаниям, поскольку рамочная обрамленность приводит к снижению выделенности главного слова в минимальных речевых отрезках.

Итак, важнейшим принципом «устройства» проповеднического текста является принцип симметрии, который проявляется в употреблении лексических, синтаксических и интонационных средств. Доминирование принципа симметрии в речевой организации православной проповеди не случайно. Симметрия как соразмерность и пропорциональность формы и содержания пастырского слова, как высшая форма гармонии является способом языкового выражения, в наибольшей степени адекватного высокому содержанию духовной речи и Слову, воплощенному в ней.

ПРИМЕЧАНИЯ

Фрагменты звучащих проповедей даются в интонационной транскрипции. При этом используются следующие обозначения:

6, 1, 2 – тип интонационной конструкции (ИК);

(6) – факультативный центр ИК;

/ – граница синтагмы;

[1] – количество входящих в синтагму слогов.

ИСТОЧНИКИ

Пасхальная проповедь патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

Пасхальная проповедь архимандрита Кирилла (Павлова).

Проповедь о борьбе с искушениями архимандрита Кирилла (Павлова).

Проповедь о молитве Иисусовой архимандрита Амвросия (Юрасова).

Рождественская проповедь патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

Слово в Неделю седьмую по Пасхе протоиерея Александра (Шаргунова).

Слово в Неделю о самарянине протоиерея Александра (Шаргунова).

Слово на Пасху архимандрита Кирилла (Павлова).

Слово о блудном сыне отца Марка.

Слово о Боге-Троице патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

Слово о жизни и смерти протоиерея Александра (Шаргунова).

Сретенская проповедь митрополита Волгоградского и Камышинского Германа.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бобырева, Е. В. *Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения)*. Волгоград: Перемена, 2007.
- Ицкович, Т. В. *Православная проповедь как вид текста*. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург: Издательство УрГУ, 2007.
- Лихачев, Д. С. *Поэтика древнерусской литературы*. Д. С. Лихачев. *Избранные работы*: В 3 т. Ленинград: «Художественная литература», 1987, т. 1, 261–654.
- Лихачев, Д. С. *Стилистическая симметрия в древнерусской литературе. Проблемы современной филологии: Сб. ст. к 70-летию академика В. В. Виноградова*. Москва: Наука, 1965, 418–422.
- Прохватилова, О. А. *Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи*. Волгоград: Издательство ВолГУ, 1999.
- Прохватилова, О. А. *Композиционно-речевая структура современной православной проповеди*. *Мир Православия* 4 (2002): 335–351.
- Прохватилова, О. А. *Церковная проповедь как ядерный жанр религиозной коммуникации. Труды Нижегородской духовной семинарии* 5 (2007): 349–367.
- Розанова, Н. Н. *Сфера религиозной коммуникации: храмовая проповедь. Современный русский язык: социальная и функциональная дифференциация*. Москва: Наука, 2003, 341–363.

Олга Александровна Прохватилова

ПРИНЦИП СИМЕТРИЈЕ У ГОВОРНОЈ ОРГАНИЗАЦИЈИ
САВРЕМЕНЕ ПРАВОСЛАВНЕ ПРОПОВЕДИ

Резиме

Рад је посвећен разматрању доминантног принципа у употреби језичких средстава у савременој православној проповеди. Дефинише се појам симетрије, идентификују се врсте симетрије – рефлексивна и обична, које су актуелне за говорну организацију православне проповеди, даје се сукцесивни опис лексичких, синтаксичких и интонационих средстава остваривања принципа симетрије у савременом изразу пастира Цркве.

Волгоградский государственный университет
Волгоград 400062, проспект Университетский, 100, Россия
12_09@mail.ru

Митра Релић

АСОЦИЈАТИВНИ ИСКАЗИ У КОНТЕКСТУ
 „САПРЕБИВАЊА У ТЕЛУ ИЛИ У ИСТОМ ДУХУ”
 И ЊИХОВ КОМУНИКАЦИЈСКИ ПОТЕНЦИЈАЛ*

У раду се, на темељу истраживачких закључака низа аутора те сопственог, на асоцијативној методи заснованог налаза, сагледава присуство / одсуство језичких манифестација верујуће свести код људи чвршће или слабије везаних за живот Православне цркве. Полазећи од основног циља – утврђивања степена и природе тих разлика на нивоу смисаоног везивања речи те одраза истог на механизам комуникације, долази се до закључка да, за разлику од профане, подложне релативизацији, сакрална лексика коју карактерише, на јединственом искуству вере утемељена смисаона стабилност, у свом домену употребе располаже и већим комуникацијским могућностима.

Кључне речи: језичка слика света, асоцијација, комуникација, сакрално, профано, прототипични, рефлексисфера, лексичко значење.

Летимичним увидом у природу сакралних и профаних текстова запажа се да на лексичком нивоу функционише не мали број речи чији семантички садржај почесто варира у атеистичкој и религиозној свести корисника истог језика, било да у првом случају имају пежоративан призвук, на пример, *послушник*, *прости*, *простотоша* које у сфери сакралног носе другачије значење,¹ или да се, попут *љубав*, примарно везују за Бога, с једне, и супротни пол те чланове породице, с друге стране. Полисемизација, неологизација, метафоризација и сл., осим што могу имати за последицу релативизацију речи као пратећи фактор општедруштвених појава и кретања, уочљив су рефлекс друштвеног и културног садржаја сваке епохе. Добар пример „семантичког цепања” путем метафоризације представља лексема *грех* у српском језику средњег

* Рад је израђен у оквиру пројекта *Опис и стандардизација савременог српског језика* (178021), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ *Послушник* је монах који следи савете свог духовног оца а *простоша* је најпре синоним *доброте*.

века: „одступати од физички правога или правнога пута > одступати од постављених правила (друштвених или религијских)” (Грковић-Мелдор 2006). Слично је са речју *десни* која може „означавати ‘десно’ у физичком смислу (...), као и ‘добро’, ‘корисно’, а такође ‘правилно’, ‘праведно’, ‘право’”. У последњим случајевима десно представља апсолутну (а не релативну) карактеристику некога семантичког (аксиолошког) простора” (Успенский 2004: 10). Време неретко „компромитије” првобитно узвишено значење речи. Имајући у виду данашњу семантизацију речи *жртва* и друштвене манифестације жала над истом, „могуће је говорити о новој врсти човекових друштвених афеката – *симбиотичком интјересу*, где се сим-патија поима као заједничко доживљавање *пашоса*” (Иваненко и др. 2013: 9) и заборавља да је „хришћанска жртва као догађај увек једна и може се понављати само симболички у Евхаристији” (Иваненко и др. 2013: 5).

Један од поузданих начина да се утврди концептуална трансформација одређених речи под утицајем свакојаким друштвених фактора (посебно кризних стања) а тако и разлике у садржају концепата код атеиста и верујућих људи, јесте асоцијативна метода. „При анализи асоцијација излазе на видело човекове представе и знања о свету који га окружује, њихова корелација с најдубљим менталним процесима, правци њиховог развитка и реализације у лингвистичком и културном контексту” (Кузьмина 2011: 10). Како је „значење једне речи одређено збиром појмова којима се придружује та реч, и асоцијације се наравно разликују у зависности од групе у којој се та реч употребљава” (Меје 2009: 31), јер – поодавно је приметио овај аутор – „Стање духа и усмереност активности нису исти код свештеника, војника, политичара или пољопривредника” (Меје 2009: 29). Другачије казано, „Ако се човек познаје по друштву у којем се креће, речи се познају по другим речима с којима су најчешће у друштву” (Пипер 2003: 138). Отуд, предлажући теоријско-методолошки оквир истраживања језика и православне духовности, К. Кончаревић (2006: 34) између осталог препоручује и „истраживања асоцијативно-вербалне мреже ради идентификације удела православне духовности у језгру језичке свести и структури социокултурних стереотипа носилаца руског и српског језика.”

Примењујући асоцијативну методу другим поводима и у друге сврхе запазили смо индикативну симболизацију у асоцијативним пољима одређеног броја лексема. Тако је, на пример, именица *семе* асоцирана на *Јеванђељем*, лексеми *сан*, између осталих, придружена је одредница *Мојсијев*, речи *олуја* – *Христово расиће* и сл. Када смо неке од готових реакција искористили у својству речи-стимулуса и понудили их истој групи испитаника, налаз је показао повратну везу добијених асоцијација преко асоцијативних слика – реакција на раније дате речи-стимулусе,

то јест ланчану наизменичност парадигматских асоцијација при којој речи-стимулуси и речи-реакције као појмовно-емоционалне вредности стоје у истој равни. Док је, на пример, једна од примарних карактеризација љубави – *Бог*, прва асоцијација на именицу *Бог* гласи *љубав*. Или, реч *ћрелесћ*, добијена као реакција на стимулус *ћнос*, понуђена као стимулус, дала је реакције *самоувереносћ* и *ћнос*. То нас је уверило да напред поменути појединачни асоцијати нису представљали случајну појаву, већ инстинктивну манифестацију духовног стања човековог. Они се, код испитаника различитих животних искустава, издвајају као показатељ тежње ка једном и подједнаком искуству – искуству вере и наговештај су свесног или несвесног помицања од индивидуалног ка „ја” – личности у заједници темељеној на слободи” (Мидић 1996: 132).

Наведени спорадични примери подстакли су нас да за потребе овога рада извршимо проверу са двама групама испитаника (различитог пола, узраста и образовног профила) од којих су једну (њих 120) представљали, условно речено, атеисти а другу исто толико оних који се декларишу као верујући људи. Основни критеријум диференцијације био је веома ретко или никакво, односно редовно или често присуство у цркви. Посебан корпус чини 50 одговора свештеника, свршених и будућих богослова који ће, с обзиром на мањи број испитаних,² бити накнадно коментарисан. Анкета је спроведена међу студентима и наставницима Филозофског факултета у Косовској Митровици те Призренској богословији са привременим седиштем у Нишу, мирјанима и свештеницима у Косовској Митровици и Грачаници.³

Са циљем праћења учесталости примарних асоцијација и њиховог одраза на механизам комуникације испитаницима је у својству стимулуса понуђен списак од 15 именица: реч, звоно, светлост, човек, књига, смех, страх, гордост, хлеб, подвиг, љубав, царство, закон, слава, син. Неке од наведених речи биле су предмет асоцијативног испитивања концептуализације емоција у српском језику (Драгићевић 2010), поједине се налазе на списку стимулуса *Асоцијативног речника српског језика* (Пипер и др. 2005) или се у својству примера помињу у другим студијама, што не представља сметњу њиховог сагледавања у датом контексту, већ пре могућност за поређење прототипичних реакција и језгра асоцијативног поља истих.⁴ На основу унапред утврђених индикатора

² Основни разлог што тај број није већи јесте превелика обазривост, да не кажемо неспремност представника наше Цркве да се одазову на молбу испитивача.

³ На евентуални методолошки приговор у погледу неуједначених услова испитивања (в. Драгићевић 2010: 44), подсећамо да је исте наметнуо циљ истраживања те да поменути фактор, надамо се, није битно утицао на валидност резултата.

⁴ Без обзира на вишеструко мањи број анкетираних у односу на број испитаних за

предвиђено је да се установи степен блискости семиотичких представа међу припадницима исте групе испитаника, као и степен разлике међу испитаницима трију група и утврде параметри на основу којих се групу пишу асоцијативни елементи око кључне речи, полазећи од чињенице да „Специфичност говора верника представља израз посебности религиозне свести, што се одражава на језичку слику света дате групе људи и у овој или оној мери манифестује на различитим језичким нивоима” (Бугаева 2010: 5). Под посебношћу на лексичком нивоу имали смо на уму све сакрално маркиране лексичке јединице различитих стилских слојева, почев од оних које прате богослужбену атмосферу, именују светиње, занимања, предмете, објекте, празнике, до речи које означавају међусобна ословљавања свештеника и мирјана (в. Кончаревић 2006; Прохватилова 2006).

Резултат анкете, у целини гледано, најпре показује приближну лексичку дисперзију асоцијата двеју група мирјана. Она се креће од 29 (*звоно*) до 53 (*стирах*) различитих одговора код оних који редовно или често посећују цркву, и од 32 (*свѣтлостѣ*) до 60 (*слава*) код оних који то не чине. На поједине стимулусе (*реч, човек, гордосѣ*) већа дисперзија бележи се код декларисаних верника. Зато је у случају стимулуса *царсѣво* за скоро двадесет одговора (33 наспрам 50) мања у односу на „контролну” групу. Разлика на плану организације лексема у менталном лексикону сакралне и секуларне свести овде је очигледна. Знатно мања дисперзија у првом случају само показује да су именици *царсѣво* у свести верника одмах „притекли” придеви *небеско* и *Божѣје*, потом именица *небо* те синтагматским и парадигматским спојевима само у „три корака” попунили језгро асоцијативног поља, док је распршеност асоцијативног поља у другом случају показатељ њене неодређеније семантике у секуларно оријентисаној свести која јој „омогућава продуктивнију спојивост са другим лексемама” (Драгићевић 2010: 86). Даље, у групи верујућих, код 11 са списка задатих речи забележен је изостанак било какве асоцијације (од 4 на стимулус *реч* до 14 нултих асоцијација на стимулус *гордосѣ*), док у другој групи није било стимулуса без нултих асоцијација. Распон истих у овом случају креће се од 3 код стимулуса *свѣтлостѣ* и *хлеб* до 29 код, такође, стимулуса *гордосѣ* а што

потребе *Асоцијативног речника*, од пет стимулуса заступљених у једној и другој анкети, прототипични асоцијат се разликује само у једном случају (*син*), у два случаја примарне асоцијације двеју група мирјана исте су као у *Асоцијативном речнику* (*књига – знање, хлеб – храна*), у једном се прототипични асоцијат из *Речника* подудару са оним добијеним од испитаника који ретко посећују цркву (*љубав – срећа*; код редовних посетилаца цркве то је *породица*) а у случају стимулуса *звоно* разлика је само утолико што у групи „атеиста” прво место по учесталости деле асоцијације *црква* и *школа*, док у другој групи, као и у *Речнику*, најфреквентнија асоцијација на *звоно* гласи *црква*.

се не може правдати замором испитаника с обзиром на ионако кратак списак стимулуса. Код обеју група приметна је такође доминација парадигматских асоцијација, условљена свакако врстом стимулуса (именица у номинативу једнине) а објашњива „релативном граматичком независношћу именица као врсте речи” (СТЕФАНОВИЋ 2005: 37). Мањи број реакција представљају придеви, ту и тамо глаголи који са задатим стимулусом чине синтагму, нпр., *реч – Божија, леја, звоно – црквено, куца* и сл. те одређен број исказа – коментара попут *без хлеба се не може уз стимулус хлеб, нешто што поштујем уз подвиг* итд. Коначно, и мимо очекивања, у већини случајева и прототипични асоцијат је исти (в. Прилог). Међутим, ако се погледају остале асоцијације које чине језгро асоцијативног поља, па и оне које припадају његовој периферији (в. ПИПЕР 2003: 143), уочава се битна или мање изражена разлика у асоцијативним представама двеју група испитаника и само у једном случају скоро никаква. На пример, иза прототипичне асоцијације *сунце* (31) на стимулус *свeтлост* у првој групи испитаника следе, између осталих, *Бог* са 19 одговора, затим *животи*⁵ и *Божија* са по 6 одговора, па *Васкрсење* и *сјасење* са по 2 одговора који, не рачунајући идиосинкратичне попут *Рај, божанство, небеса, Газиместан, Христос, Тавор*, приметно учествују у формирању језгра асоцијативног поља, односно концептуалне структуре речи светлост. У другој групи срећемо исти прототипични асоцијат *сунце* (41), али ако се изузме двапут поновљено (и вероватно биолошки интонирано) *животи*, није забележен ниједан други који би припадао сакралном лексикону. Слично је с асоцијацијама на стимулус *реч*, где је код обеју група најфреквентнија реакција – *слово*. Иста је, међутим, у групи редовних посетилаца цркве у више од две трећине случајева (15) написана великом словом, те, узме ли се у обзир 7 пута поновљена реакција *Бог*, 5 пута *Божија*, потом библијским стихом (Јн. 1,1) инициране *Господња, Логос, пошто* са по 4 одговора итд., јасно је да сакрална лексика чини знатан удео и у језгру асоцијативног поља лексеме *реч*. С друге стране, прототипични асоцијат *слово* у оквиру 40 најразличитијих одговора типа *говор, глас, леја, слагалица* и др., код групе „атеиста”⁶

⁵ „У њему бјеше живот, и живот бјеше свјетлост људима” (Јн. 1,4). „Ући у живот” – каже преподобни Јустин Поповић (2001: 14) – „значи: ући у све што је Логосово, Божије: у његову *свeтлост*, истину, правду, доброту, љубав, бесмртност, мудрост. А пошто је Бог Логос – вечна божанска Светлост, то живети у ствари и није друго до светлети (...). Зато што је свим бићем својим у Богу Логосу, живот и јесте *животи* и у исто време *свeтлост*.” Истина, не можемо бити сигурни да у свести испитаника асоцијат *животи* није кореспондирао са простим биолошким поимањем светлости без које нема живота ни човека ни биљке, али и у том случају језгро датог асоцијативног поља било би незнатно измењено.

⁶ „Нема сумње, феномен *човек*, космички догађај који се зове *човек* и његова

редовно је без почетног верзала што сугерише да је у свести испитаника с овом била „у друштву” пре графема неголи Реч Божија. Обрнут пример представља стимулус *гордост* са различитим прототипичним асоцијатом (*грех* код редовних посетилаца цркве и *ипедрасуде* у групи оних који су се другачије изјаснили), али, гледано у целини, са веома сличном (негативном) концептуализацијом дате именице. Уз овај, још само у случају стимулуса *слава* испитаници који ретко посећују цркву уочљиво су манифестовали, можда и мање свесну, везаност за православно традицију (та веза провејава и кроз појединачне друге одговоре, па тако на стимулус *хлеб* срећемо реакције *шело, вера, слава, светиња, уз йодвиг – Св. Сава, уз царство – небо* итд.). Она је мање испољена код стимулуса *звоно* иако на листи опадајуће учесталости *црква* дели прво место са асоцијатом *школа*, будући да су, изузев још једног усамљеног одговора – *Божић*, сви остали изван сфере сакралног. Распоред асоцијација на два последња стимулуса и у овој групи респондента може се најпре објаснити свакодневном чујношћу црквеног звона (*црква* је прототипични асоцијат на стимулус *звоно* и у *Асоцијативном речнику српског језика*) и чињеницом да већина православних Срба, укључујући и оне који ретко залазе у цркву, обележава крсну славу.

И у групи редовних посетилаца цркве забележен је релативно мали број стимулуса (укупно 5, односно једна трећина) са прототипичним асоцијатом представљеним речју из сакралног лексикона. Тако је, уз већ поменути најчешћу реакцију *Слово* на стимулус *реч*, на стимулус *звоно* убедљива већина испитаника (48) реаговала речју *црква*, потом *црквено* са 20 одговора (што укупно чини више од 50% респондента), а исто се може рећи за стимулус *царство* са најфреквентнијим одговором – *небеско*, иза којег следе реакције *небо* (13), *Божије* (11), *Бог* (6). На стимулус, пак, *слава*, на врху листе опадајуће учесталости налазе се реакције *свећа, крсна* (13), *светица* (9), *вера* (7) итд., док најчешћи одговор на стимулус *гордост* гласи *грех*. Није, дакле, случајно што је *гордост* на првом месту Тертулијановог списка седам смртних грехова. „Могло би се рећи: гордост је свегрех. Сваки грех својим животним нервом излази из ње, и држи се њоме” – подвлачи Св. Јустин Поповић (2001: 263). „Гордост чини да нас Бог не чује” – каже неименовани светогорски старац (Коцонис 2004: 302). Ослободити се гордости значи, у првом реду, лишити се своје воље. „Људима ништа не доноси такву корист као одсецање своје воље” (Ава Доротеј 1996: 30). Јер – пита се Блажени Ава Доротеј – „како ми можемо разумети вољу Божију, кад верујемо сами

историја, надилазе оквире овога света и читаваг космоса. *Зајо је човек урођено религиозан*, и зато је он не само *homo sapiens*, разумно биће, и не само *homo politicus*, друштвено биће, него је он такође, можда и првенствено, *homo religiosus*, биће повезано са вишим човечанским и божанским световима” (Јевтић 1994: 218–219).

себи и држимо се своје воље” (АВА ДОРОТЕЛ 1996: 53).⁷ Напуштање своје воље води ка смиренуумљу и безусловном прихватању другог. „Пут ка Богу је посредан а зове се: делотворна љубав према ближњем. До Бога се може стићи само путем ближњега, путем другог” (PIRLJAVEC 1979: 80).

Код одређеног, пак, броја речи-стимулуса са прототипичним асоцијатом из профаног лексикона запажа се већи или мањи удео сакралне лексике у језгру асоцијативног поља као и у њиховој периферији. То је већ поменути *свeйлоcтi* са 35 одговора у језгру и 7 одговора ове врсте у периферији поља, затим *хлеб* са укупно 26 асоцијација из поменуте сфере, *љубав* са 22, све до занемарљивих 10 асоцијата у случају стимулуса *књига* и *cтiрах*. На стимулус *смех* редовни посетиоци цркве реаговали су скоро на идентичан начин као и они из „контролне” групе. Наиме, само је једна шездесетпетогодишња домаћица (чији су сви одговори били попут монашких) на стимулус *смех* реаговала исказом – *није добро*, а педесетшестогодишња наставница и преводилац речју *лакомисленocтi*. Разлог овоме је, како недовољна упућеност у светоотачко Предање, тако и разумљиво везивање смеха за децу и младост, а ништа мање агресивно наметање и јавно промовисање гласног смејања. „Где грех, *там* и смех, *И смех и грех*, *Много смеху, да не мало греха*, *И смех наводић на грех*” – само су нека од пословичних тумачења греха у речнику В. Даља (Далъ 1956, 4: 241). Прописујући правила монашког понашања, Свети Сава у Карејском типиксу не без разлога саветује да се оставе „празне речи и *смех расћусни* од чега се догађа да се у срамни говор пада и у укор и у осуду” (СВЕТИ САВА 2005: 109) В. Маслова (2004: 41) подсећа да се „У хришћанској култури смеју смрт, ђаво и остала нечист, одакле и фразеологизам *ђаволски смех*”. У српском средњовековљу општеприсутно негирање учесталог и гласног смејања потврђују и примери из народног језика те свакодневног дискурса: „*И не говори где не требају и не умножи смејаније*”, јер оно, смејање, „*оћима храброст мужу*” (Маринковић 2010: 290). Поменути изнимак *није добро* тешко да је резултат упућености испитанице у наведене и сличне писане податке, али јесте инстинктиван и надасве тачан израз старински строгог поимања вере које подразумева контролисање у говору, одевању, покрету, погледу и изван монашког колектива.⁸

⁷ Са своје стране, Св. владика Н. Велимировић (1987: 48) прецизира: „Једна је воља на више, друга је воља на ниже. Следовати вољи на више теже је, но човека достојније”.

⁸ У Посланици, на пример, цариградског патријарха Фотија, упућеној 865. године бугарском кнезу Михаилу, а чији је превод по претпоставци Ђ. Трифуновића „код Срба рано био познат” (Трифуновић 2001: 93), међу 114 поука о управљању идеалног хришћанског владара, стоји и да овај треба „Да буде умерен у изразу лица, у одевању и у свим спољашњим стварима и у кретању; Да не говори брзо; Да се не кида од смеха”

„У светоотачком Предању вера није пуко прихватање. Истина, прихватање се може назвати почетничком вером, али вера је пре свега оно што долази од боговиђења, то јест од човековог сједињења са Богом” (Влахос 2012). Судећи по укупном резултату анкетања декларисаних верника (иако је међу њима било појединаца, углавном изнад 35 година старости, који су на већину стимулуса реаговали речју из сакралног лексикона, као што је било оних чији су одговори слабо сведочили о њиховом црквеном животу), реч је о почетницима у богопознању, онима који су се несумњиво нашли на путу духовног узрастања. Јер, очекује се да из баченог семена – јеванђеоске проповеди, уколико то семе падне на „добру земљу”:

„Најпре никне *трав* (зелена биљка), која означава почетак добра и када смо још (духовна) одојчад, која нису достигла меру узраста Христовог. После се јавља *клас*, када већ можемо да се супротставимо искушењима. Када, пак, стабљика узрасте, мало по мало, и усправи се, биљка даље напредује, клас се испуњава *пшеницом* и доноси плод савршенства. Када дође време *жетве*, шаље се *срп* који купи род. *Срп* означава реч Божију, а *жетва* крај овога века” – каже Свети Теофилакт Охридски (2004: 75).

Наведено у приличној мери потврђују асоцијације свештеника, свршених и будућих богослова који су, изузев стимулуса смех, на све остале реаговали првенствено и у највећем броју случајева речима из сакралног лексикона. Свакодневно богослужење, редовно присуствовање молитви, пробрана литература и садржаји на којима је утемељено њихово образовање резултирали су и прототипичним асоцијацијама попут *Логос* на стимулус *реч*, *Христос* на стимулус *свештост*, *Божији* на *свјрах* итд. Осим квантитативне разлике на плану сакрално – профано, одговори ове групе респондента у односу на претходну очитују се разноликошћу асоцијација истог семантичког профила које чине, како језгро асоцијативног поља тако и његову периферију. Тако су на реч-стимулус *звоно*, осим очекиване прототипичне реакције *црква*, уочљиве реакције *позив* (на молитву), *служба*, *молитва*, *Литургија*, *клејало* и сл., а стимулусу *хлеб*, поред примарне *насушни*, придружене су речи *нафора*, *пшенице*, *тело Христово*, *свешти*, стимулус пак *подвиг* прате и реакције попут *послушња*, *аскеја*, *Св. Отаца*, *ајосилои*, *Макарија Египћанског*, а *закон*, између осталих, *Свјари Завети*, *Мојсије*, *таблице*, *синајски*. Такође пада у очи да, изузме ли се поменути стимулус *смех*, само код још два (*свјрах* и *закон*) за незнатних три и један одговор преовлађују речи изван сакралног лексикона те да су, на пример, на стимулус *подвиг* 47 пута испитаници реаговали речју из сакралног и само три пута из про-

фаног лексикона. Није тешко претпотставити да би асоцијације монаха чији говор представља „језгро религиолекта” (Бугаева 2010: 39) биле још бољи показатељ језичких манифестација духовности. Ваља приметити да и у овој групи испитаника прототипична реакција на стимулус *смех* гласи *радосћ*, те да се, изузев двапут поновљеног *Демон* и појединачних одговора *лудосћ*, *обузетосћ*, *ђаво* и *шашићина*, остали битно не разликују од оних добијених у двама претходним групама. Свакако се запажају и појединачне асоцијацијативне везе профаног карактера које у случају стимулуса *страх* чак преовладавају у језгру асоцијативног поља. Такође је занимљиво да иза прототипичног асоцијата *Бог* на стимулус *љубав* следи реакција *девојка*, чему су по свој прилици придонели одговори будућих богослова и њихов специфичан начин интернатског живота. Поменућемо да ни код једног међу ученицима старијих разреда (сви испитани су узраста изнад 18 година) Богословије није регистрован изостанак речи – асоцијација из сфере сакралног, али јесте и то у потпуности код двојице не тако младих свештеника. То само потврђује констатацију И. Бугајове да „Свештенослужитељи, мада сасвим владају религиолектом, у околностима типично световне комуникативне ситуације могу унеколико изменити свој говор, понекад се и сасвим пребацивати на општекњижевни језик, али, по правилу, чувају одређене елементе ‘црквности’” (Бугаева 2010: 39).

„Узрастање у Духу рефлектује се и на однос према речи и подразумева узрастање у речи” (Кончаревећ 2006: 21–22). „Повишена пажња према речи” (Мечковская 1998: 4) штити дату сферу употребе језика од лексичке разметљивости и домишљатости, уз свеколико поетско, симболичко и метафоричко речничко богатство одређених сакралних жанрова. Отуд сакрални лексикон карактерише, између осталог, „релативна статичност или априорност, пре неголи динамизам и променљивост” (Шамарова 2012: 130), а исто тако „узуалност, моносемија и уникалност значења” (Шамарова 2012: 131). Конкретно, Бог јесте Љубав, Светлост, Истина, али и обрнуто – Љубав, Светлост, Истина везују се, пре свега, за Створитеља. Реч је у датом контексту „жива сила, која је ‘од почетка’ иста” (Поповић 2001: 258). Управо у свом почетку (као свепочетку или беспочетку) она и црпи своју постојаност и свагдашњу свежину. Тако и безброј пута поновљене речи попут *благосећ*, *Васкрсење*, *покајање* и сл. не могу постати клишеи, јер представљају „енергију моћну на свом извору” (Долто 1996: 278). Поменута статичност надокнађује се силом речи као „чистом жељом самог Бога” (Долто 1996: 279). Нису све речи подједнако „спремне” на губитак властитог смисаоног потенцијала како би се „солидарисале” са свеколиким догађањима која прате људски живот (в. Карманова 2013: 81). Постоје речи са богатом „рефлексивном ауром” или „рефлексисфером” међу које, по речима З. Карманове,

спадају Бог, Москва, Русија, бреза и др. (2013: 80). „Развијена, моћна рефлексисфера речи одликује се високом смисаоном стабилношћу и опире се извањским нарушавањем њене унутрашње форме” (2013: 82). Као пример неуспелог покушаја „расклимавања” и деформисања унутрашње форме речи са јаком рефлексисфером, Караманова наводи неуспеле ауторске неологизме попут хлебеда, фелософија, абразование и др. који нарушавају сакрални смисао појмова *хлеб*, *философија*, *образовање* итд. а у којима су акумулиране представе о добру, лепоти, хармонији, моралу и сл.

Како лексичка и граматичка основа религиолекта није изван основе конкретног националног језика, то „Религиолектизми представљају маркере говорног акта који омогућавају идентификовање представника одређене социјалне групе и њихово диференцирање од других социјалних група” (Бугаева 2010: 39). Степен сакралне или профане маркираности говорног акта, као одраз усаглашености семиотичких представа припадника одређених колектива у директној је вези са унутаргрупним и извангрупним комуникацијским могућностима истих. Разумљиво је да између појединаца и група различитих животних искустава чешће долази до „шума у каналу”, да се општење неретко своди на размену кодних порука те да истински комуникацијски продукт готово сасвим изостаје. Језичке манифестације неједнаких искустава у оквиру истог језичког колектива лако се уочавају на плану концептуализације одређених свакодневних речи.⁹ Религиозно осећање ослања се првенствено на искуство вере. Ако имамо на уму да се реч и личност додирују и истински остварују у Тројичној заједници и Светој Литургији, јасно је да ту и јесте могућа права комуникација међу људима, будући да се реализује посредством Личности Божије. Као што је у доброј поезији, према речима Љ. Зуковића, један увек више од два, тако и тихо изговорена или невербализована молитвена реч може бити већег комуникацијског потенцијала од свеколиког еха гласних језичких индивидуализација. Констатацију би са доста вероватноће потврдио тест континуираних асо-

⁹ На пример, у погледу примарних узрочника страха, асоцијације косметских ре-спондента разликују се, како од оних предочених у *Асоцијативном речнику српског језика*, тако и резултата до којих је дошла Р. Драгићевић (2010: 196) само у оном делу и оној мери у којој потврђују разлику на плану животних услова испитаника. Наиме, међу исказима (примарним) који илуструју актуелне друштвене прилике а којима је завршавана реченица *Страх ме је...* најприметнији су они у којима се подвлачи страх од губитка аутолокализованости, односно присилног напуштања Косова и Метохије, страх – како су наводили испитаници – *колоне, њрогона, да не будемо њрошерани са Косова, рајћа и одласка са Косова и Метохије* итд. (Рељић). Свакако треба поменути да је наведене реакције у доброј мери сугерисало само питање, јер се у потоњој анкети на стимулус *страх* слични одговори срећу тек спорадично.

цијација чија се техничка мањкавост види у томе што се „често догађа да је само први одговор реакција на подстицај, а остале речи представљају реакције једна на другу” (ДРАГИЋЕВИЋ 2010: 45). Реално је, дакле, очекивати да се на стимулус *свећлосћ* иза прве реакције *сунце* у низу континуираних асоцијација даље, на пример, *нађу – лећо, море, йлажа* итд., са малим изгледима да се у том низу поново нађе и реч *свећлосћ*. Уколико, међутим, први асоцијат на стимулус *свећлосћ* гласи *Тавор* или *Преображење*, ове ће се у менталном лексикону верујућег човека засигурно везати за реч *Христос*, па нека овој следи и *Љубав, Бог* или која друга, тај низ не може ићи у недоглед него ће направити круг континуираних асоцијација у којем ће се засигурно изнова појавити задати стимулус *свећлосћ*. Та повратна веза између речи и јесте претпоставка успешније комуникације.

„У *йрвобийном* имену¹⁰ комуникација је присутна као потенцијални принцип” (ГОГОТИШВИЛИ 1996: 243). Следећи Лосевљево мисао, аутор констатује: „Језик – то је онтолошко-комуникативни одраз личносног језгра бића, који повезује Апсолутну Личност Творца са тварном личношћу човека” (245). Запостављајући општехришћанско начело којим се потврђује признавање личносне природе Бога и човека, лингвистика се ослонила на „конвенционализам, то јест на теорију о од човека успостављеној *условној* вези између ствари и речи, а језик се при томе исцрпљује на људском субјекту, ма како уопштено схваћеном: од индивидуе до – колективно несвесног”.

Корпус асоцијација показује: 1) да речи у подједнакој мери „опслужују” човекову биолошку или духовну ипостас те да све оне у свом домену употребе врше мање или више успешну комуникацијску функцију, 2) да се, с обзиром на мању или већу подударност асоцијативних реакција, може говорити о семиотичким групама са изграђеним сличним „појмовно-лексичким тезаурусом који чини базу комуникативне интенције” (ДРИДЗЕ 1980: 129), 3) да је „религиозна свест индивидуализована и у различитом степену присутна у свести појединачних припадника социјума (на пример, клирика и мирјана, јерарха и нижих свештеника)” (МЕЧКОВСКАЈА 1998: 35).

Подједнака религиозно-духовна усмереност садржана у жељи да се поверује, тј. „ступи у једну личну везу, лични однос, у *један начин йосћојања који йреображава васцели наш – живоћ*, тиме што нас од индивидуе (која своје биће заснива на самој себи) узводи у личност (која своје биће заснива на заједници са Богом)” (ПЕРИШИЋ 1996: 114), си-

¹⁰ Под *йрвобийним* именом А. Лосев има на уму „потпуно и другобићем недотакнуто (...) неповређено материјом”, оно које „сија у свој својој нетакнутости” (ГОГОТИШВИЛИ 1996: 236).

гурна је претпоставка веће комуникацијске остварености. Њу, по нашем суду, у једнакој мери детерминишу еквивалентна сазнајна искуства и одискона стабилан лексикон.

ПРИЛОГ

(Одговори испитаника презентују се редоследом опадајуће учесталости. Број изосталих асоцијација дат је у угластој загради на почетку списка.)

ОДГОВОРИ ИСПИТАНИКА КОЈИ РЕТКО ПОСЕЂУЈУ ЦРКВУ (120):

реч – ([8]; слово – 19; реченица – 18; књига, говор – 9; језик, глас – 6; мисао – 4; истина, знање, добра, лепа, граматика, верност – 2; дете, успех, Руње, комуникација, део реченице, синтакса, слагалица, ја, хвала, разговор, љубав, лексема, понос, поверење, прича, комбајн, крава, глава, српска, закон, дата, Никола, Десанка Максимовић, пакет, морфолошка јединица, писмо, лепо, значење – 1)

звоно – ([5]; школа, црква – 19; звук – 13; час – 10; музика – 6; врата – 4; буђење, бука, позив – 3; кућа, звони – 2; телефон, крај нечега, Божић, торга, сат, глас, долазак, смрт, спас, радост, успех, аларм, предмет, пас, метална ствар, завршетак, куца, ринг, клатно, мир, прасак, кад ће да звони крај часа, игла, на вратима, свадба, школско, Квазимодо, гост, жуто – 1)

свeтлoст – ([3]; сунце – 41; тама – 15; дан – 9; мрак – 7; сијалица – 6; јутро – 5; пут, сјај, дана – 3; живот, зрак – 2; нада, сигурност, аурора, појава, вид, антарктик, бљештавост, очи, светло, лајт (light), жуто, поглед, наранџаста боја, лампа, венчаница, река, месец, лето, сија, звезда, радост – 1)

чoвeк – ([10]; биће – 17; жена – 16; живот, мушкарац – 7; добар, љубав, људско биће, доброта, истина, књига, вера – 3; нечовек, природа – 2; стуб постојања, свиња, више од бића, свађа, пријатељ, деда, планета, глава, звер, ја, темел, људскост, маса људи, бескућник, разноврсност, Америка, хода, јак, људи, човечанство, поквареност, кола, слабост, живот, мајка, чистота, индивидуа, достојност, пас, мајмун, Адам, бистар, живо биће, сунце, друштво – 1)

књига – ([5]; знање – 19; учење – 14; библиотека – 9; корица, слова, лист – 5; прича, студије, опуштање, свеска, наука – 3; љубав, ученик, школа – 2; психологија, друг, успех, усавршавање, лепа прича, факултет, буквар, дуга, дух, роман, омот, испит, будућност, писац, опширна, научник, повез, средство, спас, читање, писмо, папир, култура, биографија, неисквареност, страст, мудрост, Хари Потер, средство за читање, савремени, соба, индекс, Кинт, памет, На Дрини ћуприја, литература, странице – 1)

смex – ([5]; радост – 31; срећа – 23; зуби – 8; сузе – 5; здравље, лице, клоун, уживање – 4; плач, виц – 3; шала, деца – 2; волети, задовољство, ја, добро рас-

положење, ластавица, забава, веселје, другарство, цртани филм, леп, комедија, вицави, победа, пријатељство, Вук, заносан, очи, лице брата, туга, Марина, љубав, дом – 1)

сѝрах – ([14]; мрак – 16; храброст, бол, плач – 5; невоље – 4; болест, фобија, самоћа, рат, хорор, смрт – 3; имати, неуспех, немоћ, брига, филм, паук, туга, осећање, стрепња, зима, змија, – 2; лоши тренуци, гордост, ноћ, сузе, несигурност, комплекс, слабост, осећај, не постоји, море, бојазан, бабарога, уплашеност, трема, кукавица, лед, бојажљивост, висина, неповерење, гробље, мрачна соба, неизвесност, победа, трепет, Марина, лифт, језа, тамнина, зло, врисак, ја – 1)

гордостѝ – ([29]; предрасуде – 15; понос – 11; страх, грех, охолост, сујета, уображеност – 4; мржња, човек, изопаченост – 3; бахатост, болест 2; оставити, став, Борис Тадић, јакоћа, нешто лоше, туга, бес, лоше, мудрост, незадовољство, љутња, слабост, част, пркос, греша, људска, друг, грешка, врлина, огорченост, похлепа, столица, цар Сулејман, глава, незнађе, висина, врх!, Црногорац, комплекс, грубост, смех, пропаст – 1)

хлеб – ([3]; храна – 27; глад – 10; живот – 9; јело – 7; со, сто – 5; богатство, пшеница, бео – 3; брашно, породица, кришка, доручак, ручак, векна – 2; тело, потреба, материјални статус, мирис, здравље, преживљавање, спас, мама, укусно, крух, сир, руке, корица, вера, преживети, тесто, цртани филм, јести, сигурност, сиромаштво, сиротиња, горостас, тврд, Ром, пекара, паштета, кора, пензионер, слава, жито, сендвич, племеност, светиња – 1)

ѝодвиг – ([20]; успех – 25; храброст – 15; херој – 6; хуманост, победа – 4; јунак, понос – 3; срећа, добар, јунаштво, Мост – 2; помоћи и тражити, Св. Сава, упорност, Робин Худ, дрека, авантура, море, школовање, родитељ, куражност, напор, река, деца, бајка, подмуклост, награда, дело, темелј, несигурност, коњаник, висок, стање, звиждук, подриг, Хераклес, бој, битка, срце, узвик, доживљај, напредак, потез – 1)

љубав – ([6]; срећа – 15; осећање – 10; мајка – 9; породица – 8; срце, мржња, дете – 5; топлина, осећај, лепота, лепа – 3; вољена особа, живот – 2; рационализам, вера, црвено, лудост, све најлепше, мама-тата, жеља, деда, секс, пријатељ, ја, девојка, најлепши осећај, смисао живота, људи, кућни љубимац, неопходно, родитеља, сигурност, брижност, мама, извор свега, испуњење, филм, цура, давање, Теца, моја мајка, чежња, жена, Бане, светиња, појам, дабогда, сестра, радост, отац, испуњеност, беба, дом, Мики – 1)

царсѝво – ([10]; богатство, цар – 11; моћ, круна, владавина, велико – 6; Римско, Рим – 5; небеско, краљ – 3; прошлост, снага, Русија, сила, краљевство, турско, владар, животиња – 2; овоземаљско, Душан, државотворност, краљеви, имање, другарство, пријатељство, трон, граница, војевање, борба, пространство, Руско, империјализам, небо, историја, монархија, среће, богат, моћно, земља,

Византија, власт, долина, палата, кућа, Србија, империја, победа, дворac, српско, сиромаштво – 1)

закон – ([9]; правила – 12; ред – 10; право – 9; држава – 8; правда – 6; устав, суд, казна, статут, полиција – 4; непоштовање, Душанов, ограничење – 3; власт, поредак – 2; знати тумачити, правна држава, облигација, уређеност државе, Свевишњи, не ваља, средство, лаж!; топуз, сила, факултет, мржња, нема, ред и мир, закон, дебела књига, инцидент, немоћ, сигурност, кодекс, чврста рука, грешка, печат, предрасуде, обавеза, неправда, преступништво, значка, члан, решење, ми!, поштовање, строгост – 1)

слава – ([9]; крсна – 10; славље – 9; светост, колач – 7; крст, веселје, моћ, победа – 4; породица, вера, популарност, гозба, успех, празник, ракија, узвишеност, каријера – 2; моја, неухватљивост, друштво, обичај, нешто лепо, узор, Бог, родољубље, срећа, српска, слава, титула, славити, поштовање, подвиг, велика, круна, гости, свето, српство, Св. Јован, прослава, филм, света, светац, скупо, свечана прилика, Слава-име, слобода, наша слава, светиња, грех, иње, свеће, бушилица, печење, познат, св. Никола, посао, Св. Аеханђел Михаило, хришћанство, пропаст, св. Лука – 1)

син – ([16]; понос – 15; дете – 12; отац – 8; срећа, наследник – 6; кћер, богатство – 4; радост, љубав – 3; успех, брат, жеља, бриге – 2; Дух, умилност, биће које се воли, Милош, веридба, мој успех, жртвовање, нада, пород, лоза, живот, породица, наследство, будала, мезимац, дечак, наслеђе, испуњење сна, наставак живота, Небојша, туга, мој син, нешто најлепше, врста, сан, стуб, прва срећа, светиња, родитељ, грех, ја, мали, размаженост, мушко, мушкарац, сестра, изданак – 1)

Одговори испитаника који редовно или често посећују цркву (120):

реч – ([4]; слово – 19 [Слово – 15, слово – 4]; мисао, Бог – 7; писмо, књига, истина, љубав, Божија – 5; Господња, говор, Логос, почетак – 4; Истина – 3; реченица, дата – 2; вест, светиња, стварање, глава, казивање, волим те, суштина, музика, глас, лепа, слова, одговор, стих, знања, образ, Србин, ћутња, рећи, част, најбитнија, писменост, блага, молба, искреност, добра, лепота, јака, обећање, исток, задата, мајка, српски, разговор, комуникација, верност – 1)

звоно – (црква – 48; црквено – 20; глас, школа – 9; час – 7; звук, радост, телефон – 2; јутро, оквир, упозорење, вера, хаос, црквено звоно, пој, светлост, лепо, служба Божија, бука, чујност, храм, изаћи, меденица, обавештење, Богословско, сат, Дечанско, црква или манастир, крај часа – 1)

свештосћ – (сунце – 31; Бог – 19; тама – 11; сијалица – 7; живот, Божија, дан – 6; звук – 4; Васкрсење, мрак, тунел, спасење – 2; прича, вид, јачина, красота, видик, пријатељство, Рај, божанство, исток, небеса, стати, срећа, свет, Газиме-

стан, будућност, циљ, Светлост, Христос, радост, Тавор, очију, љубав, Исус, дискотека – 1)

човек – ([8]; биће – 17; жена – 13; љубав, људи, велики – 5; Богочовек, грех – 4; Икона Божија, добар, животиња, савршенство – 3; вук, смртник, пас, гордост, мушкарац, хуманост, живот – 2; лепо, вера, мит, људски, институција, харинга, пријатељ, снага, јадо, хуман, душа, добри, мудар, заједница, знање, Путин, праведност, господин, јакота, са великим словом ‘ч’, лепота, поштење, поштен, истина, савршенство Божије, зло, Господ, човек, нога, хуманизам, друштво, пећина, не знам – 1)

књига – (знање – 19; образовање – 9; учење, Библија, љубав – 6; читање, занимање, роман, наука, корица – 5; богатство, дебела, Псалама – 3; писменост, лектира, школа – 2; просвећење, светиња, Александрија, штампа, светлост, памет, тело, лепота, утеха, црква, осмех, читана, странице, литература, речник, срећа, мала, опширна, неопходна, моја, просвећеност, ја, велики учитељ, о Милутину, мир, стара књига, буквар, информација – 1)

смех – ([6]; радост – 35; срећа – 14; здравље, зуби – 9; расположење – 6; виц, широк – 5; сузе – 3; плач, страх, уста – 2; доброта, плакање, лакомисленост, најбољи, задовољство, нешто лепо, брат, заљубљених људи, победа, лек за душу, болестан, деца, мојих ћерки, циркус, дете, није добро, шала, весеље, телефон, забавиште, осмех – 1)

сѝрах – ([9]; мрак – 15; несигурност, Божји – 9; самоћа, змије – 4; бол, храброст, болест, туга, смрт, паника, уплашеност – 3; ноћ, Косово, висина, неуспех, рат, неизвесност, незнање, од незнања – 2; сила, страдање, Божији или ‘јудејски’, осећање, неоправдан, гордост, немогућ, лудило, дух, бојазност, стрепња, збуњеност, хорор, немам, ја, дно, старост, зној, искон, смиреност, Шиптар, скученост, земљотрес, вода-ватра, расељење, жалост, језа, вампир, Немања, од појединих људи, нерасположење, непознато, опасност – 1)

гордосѝ – ([14]; грех – 17; понос – 13; предрасуда – 9; зло, охолост, ја – 4; човек, слабост – 3; сујета, надменост, хвалисање, порок, страх, жена, уображеност, мана – 2; ђаво, глупо, туга, слабина, лоша врлина, нељудски, немоћ, намрштене обрве, планина, величање, дика, људи, величина, 7 и по, не бојим је се, коњ, Бог, атак на Бога, ружно, похлепа, не ваља, незамисливо, злоба, пад ђавола, себичност, хула, понекад, гнев, Библија, небитно, мржња, болест, неразумевање – 1)

хлеб – (храна – 24; јело – 10; вино, живот, насушни – 7; со, ситост – 6; тело, љубав – 4; глад, пост – 3; крух, Божји, зрно, погача, ражани – 2; жито, потреба, православље, рерна, мекан, пекар, суви, сирочад, погача славска, богатство, пољопривреда, душа, село, бели, мајчин, без хлеба се не може, црн, пшеница, ајвар, бео, Африка, новац, хлеб, задовољство, Божић, јечам, трпеза, радост – 1)

јодвиг – ([10]; храброст – 22; успех – 14; јунак – 8; труд, херој, одрицање, јунаштво, пост, самоодрицање – 4; Обилић, подвиг, жртвовање, подвизавање – 2; снага, Космет, кукавичлук, смисао, јачина, узвишење, покушај, савладати себе, разум, знак, борбени, мудрост, соколити, чојство, одбрана, јакота, понос, достигнуће, лепота, велики, чин, нешто што поштујем, човек, отацбина, образовање, жртва, част, савршеност, рад, сан, брак, позитивно дело, храбар, не – ја, – 1)

љубав – ([5]; породица – 22; Бог – 17; мајка – 11; срећа – 7; мржња – 6; лепота, девојка, живот, дете – 3; разумевање, Исус, према Богу, жртва, син, нежност – 2; смех, ширина, блага, Шћепо, волети, жена, једност, ја и он, отац, победа, дар Божији, осећање, према породици, недостижност, слобода, љубав, љубав за све, пуноћа, успешна, искреност, свет, смисао живота радост, партнер, Немања, топло, дете – 1)

царство – ([6]; небеско – 29; небо – 13; Божије – 11; Бог, владавина – 6; краљ, монархија – 4; велико, Русија, Душан, богатство – 3; круна, престо, моћ, Лазар, Душаново, Византијско, империја – 2; рат, власт, српско (Душан), ја, куле, владати, лов, снага, Цар Душан Силни, величина, контрола, пролазност, Рим, Сулејман, српско – 1)

закон – ([5]; правда – 15; ред, суд – 10; држава, Божији – 9; право, сила – 6; Душан, устав, Душанов, поредак – 4; власт – 3; божански, Бог, безаконје – 2; поштени, затвор, отац, тежина, спрдња, народни, поштовање, страховлада, одредбе, Николић, физике, оквир, полиција, слово, послушност, људи, правило, нема, реч, књига, ланац, кршити, Душанов законик, влада – 1)

слава – ([5]; свећа, крсна – 13; светац – 9; вера – 7; успех, традиција, Богу, колач – 5; Ивкова – 3; празник, Бог, Божија, победа, обред, свечаност, обележје, црквена, радост, венац – 2; гордост, душа, узвишење, небо, моћ, преслава, заштита, вероисповест, Света, св. Никола, весеље, знање, моја слава, српска, јунаштво, Св. Врачи, обичај, свеци, величање, свети Ђорђе, љубав, Оца Сина и Светога Духа, поштење, Св. Петка, не постоји, св. Георгије, Слава, Св. Јован, породица, Аранђел – 1)

син – ([13]; понос – 13; Божији, дете, отац – 10; живот, ћерка, наследство, наследник – 5; Исус – 3; брига, радост, Господ, потомство – 2; срце, остварење, изданак, наставак, патике, мушкост, најпоштованији, сунце, сестра, Милостиви, први, Лука, деца, најрођеније, породица, добар, благо највеће, поштовање, српски, блуд, кога очекујем, Јуда, продужење врсте, Лазар, лоза, војник, наслеђе, немам, мали, љубав, кћер, успех, немиран – 1)

ОДГОВОРИ СВЕШТЕНИКА, СВРШЕНИХ И БУДУЋИХ БОГОСЛОВА (50):

реч – ([1]; Логос – 10; Христос – 7; Слово – 4; Бог – 3; хвала, језик, Слово Божије, глас – 2; снага, дата, обећање, поверење, рећи, реченица, говор, искреност,

Господ Исус Христос, мислити, Господ, Божја, знамење, Христова, Матеј, дело, палац – 1)

звоно – (црква – 12; позив – 6; црквено – 4; служба, оглашење – 3; звук, молитва – 2; звони, крај часа, клепало, клатно, лупати, Литургија, мелодија, устајање, одјек, црквено звоно, музика, бука, звоно, светосавско, на Св. Гори, глас, Рај, мајка – 1)

свештлост – (Христос – 9; сунце – 6; Тавор, Тама, Преображење, Васкрсење, спасење – 3; небеска, Бог – 2; свећа, Исус Христос, благодат, просвећење, фар, светло, лепота, знања, Свети Дух, радост, Христова, Таворска, свету, тунел – 1)

човек – (Адам – 8; Христос – 7; биће – 5; ближњи, Божји – 3; икона, Отац, икона Божија – 2; нечовек, Бог, искреност, човјек, поверење, глава, жена, љубав, разум, слепило, доброта, небески, лепота, лик Божији, људско биће, ђаво, слобода – 1)

књига – (Библија – 8; Св. Писмо, знање, слово – 5; учење – 3; школа, Јеванђеље, мудрост, читање, наука, зборник, Закона – 2; Свето Писмо, страница, образовање, речи, мука, 7 стубова премудрости, искуство, Божија, два тома, печат – 1)

смех – (радост – 15; срећа – 4; виц – 3; туга, деца, Демон, сузе, лудост – 2; топлина, хумор, добра шала, усне, шала, обузетост, ђаво, таштина, страх, смех, здравље, да, осећање, мука, соба, плач, лице, мајка – 1)

страх – ([1]; Божји (ији) – 12; мрак – 5; грех, смрт, несигурност – 3; слабост, Бог, осећање – 2; храброст, метак у цеви, бол, очи, плач, Стари Завет, зло, плашење од нечег, ружан сан, ђаво, сумња, ноћ, одсуство љубави, уплашен, знање, висина, снага – 1)

гордост – ([3]; грех – 8; ђаво – 5; самољубље, слава – 4; надимање – 3; нечастиви, ја, зло – 2; свађа, радост, пакао, пад, паун, човек, Црногорац, славољубље, орао, смрт, слабост, кушање, самоћа, егоизам, себичност, лењост, смртни грех, мржња – 1)

хлеб – ([2]; насушни – 9; живот, храна – 7; нафора – 4; причешће, живота – 3; тело Христово, квасац – 2; брашно, наш насушни, црква, свети, пшеница, Христос, заједница, Агнец, хрскиви, Србија, крух – 1)

пловид – (монах – 16; пост – 4; љубав, монаштво, одрицање – 3; молитва, пустиња, аскета, Св. Отаца, уздизање -2; Царство Небеско, лењост, манастир, јунаштво, апостоли, мука, небо, смирење, Светитељ, Макарија Египатског, летети, бежати, Св. Саве – 1)

љубав – (Бог – 8; девојка – 6; ближњи, заједница – 4; породица, Христова – 3; родитељи, Божија, Христос, братска, мржња – 2; Рајско Насеље, искрена, свет, срце, девојка, велика, вечна, браћа, срећа, другарство, гнев, деца – 1)

царство – (небеско – 12; Божије – 10; небо, Бог – 5; Византија – 3; вечито, будуће – 2; рај, власт, Будући век, слава, Верица, заједница, владавина, Истина, Држава, на небу, Израил – 1)

закон – (Божији (ији) – 8; Стари Завет – 5; Мојсије, заповест, таблице – 3; Мојсијев, право, спасење – 2; послушност, јавашлук, забрана, правда, Цар Душан, милиција, злочин, сметаш, Стари Завет и Нови Завет, преступ, Душанов, ред, државни, форма, Тома Николић, ограничење, поштовање, полиција, синајски, безакоње, слово, обавеза, расуло – 1)

слава – ([2]; Божија, крсна – 4; Крсно име, Господња – 3; колач, крст, сјај, радост, Св. Тројица – 2; Слава крсна, молитва, Србин, небо, традиција, светост, величанство, цар, фудбал, светлост, паре, Бог, жито и вино, искушење, Св. Врачи, отац, празновање, вечност живота, Христова, новац, очева, слављење, арена, унижење – 1)

син – ([2]; Христос – 9; Божији, љубав – 5; дете – 4; наследник, Бог, Отац – 3; блуд, човечји – 2; Бог Син, наследство, усиновљење, потомство, лепота, послушност, родбинска веза, младост, Бога живога, добар, крв, братанац – 1)

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Ава Доротеј. *Поуке Аве Доротеје*. Манастир Хиландар, 1996.

БУГАЕВА, И. В. *Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития*. Автореф. дисс... д-ра фил. наук. Москва: Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, 2010.

ВЕЛИМИРОВИЋ, Николај. *Религија Његошева*. Шабац: Глас цркве, 1987.

ВЛАХОС, Јеротеј. *Православни црквени ум*. <http://pravoslavni-odgovor.com/Crkva-Hristova/Crkveni_um.htm> 8.12.2012.

ГОГОТИШВИЛИ, Ј. А. Религиозно-философски статус имена. А. Лосев. *Философија имена* (Поговор). Београд: Плато, 1996.

ГРКОВИЋ-МЕЛДОР, Јасмина. Семантичка промена као одраз сусрета култура (пагански и хришћански културни модел код Словена). *Сусрећ култура*. Филозофски факултет: Нови Сад, 2006, 481–491 <http://www.ff.uns.ac.rs/stara/elpub/susret_kultura/46.pdf> 15.10.2012.

ДАЛЬ, Владимир И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных языков, 1956.

ДРАГИЋЕВИЋ, Рајна. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.

ДРИДЗЕ, Т. М. *Язык и социальная психология*. Москва: „Высшая школа”, 1980.

ИВАНЕНКО, Е. Ј., М. А. КОРЕЦКАЈА, Е. В. САВЕНКОВА. *Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов*. <www.phil63.ru/files/002%20vest-12.doc> 10.01.2013.

ЛЕВТИЋ, Атанасије. *Филозофија и теологија*. Врњачка Бања: Св. Симеон Мироточиви, 1994.

- КАРМАНОВА, З. Я. *Значение слова как феноменологическая проблема*. <<http://www.lib.csu.ru/vch/098/70.pdf>> 5.01.2013.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Језик и православна духовност: сџудије из лингвистике и теологије језика*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- КОЦОНИС, Јоаникије. *Светогорски Сџаречник: изреке светогорских сџараца*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2004.
- КУЗЬМИНА, Татьяна В. *Сакральная составляющая в лексических единицах русского языка (с привлечением единиц из болгарского языка)*. Автореф. дисс... канд. фил. наук. Москва: Московский государственный областной университет, 2011.
- МАРИНКОВИЋ, Мирјана. Српски језик у Османском царству: Пример четворојезичног уџбеника за учење страних језика из библиотеке султана Махмуда I. *Славистика* 14 (2010): 280–298.
- МАСЛОВА, Валентина А. *Лингвокултурологија*. Москва: „Академија”, 2004.
- МЕЧКОВСКАЈА, Нина Б. *Јзык и религија*. Москва: Агенство „ФАИР”, 1998.
- МИДИЋ, Игнатије. Човек као икона и подобие Божје: Хришћанско схватање човека. *Луча XIII/1–2* (1996): 129–138.
- ПЕРИШИЋ, Владан. ПИСТИС – философско-научни и библијско-патристички појам вере. *Луча XIII/1–2* (1996): 104–114.
- ПИПЕР, Предраг. *Срџски између великих и малих језика*. Београд: Београдска књига, 2003.
- ПИПЕР, Предраг, Рајна ДРАГИЋЕВИЋ, Марија СТЕФАНОВИЋ. *Асоцијативни речник срџскога језика*. Београд: Службени лист СЦГ – Београдска књига, 2005.
- ПОПОВИЋ, Јустин. *Тумачење Светог Еванђеља по Јовану: Тумачење Посланица св. Јована Богослова*. Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига. Књига 11–12. Београд: Наследници Оца Јустина – Ваљево: Манастир Ђелије, 2001.
- ПРОХВАТИЛОВА, О. А. Экстралингвистические параметры и языковые характеристики религиозного стиля. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание* 5 (2006): 19–26.
- РЕЉИЋ, Митра. *Прошћийични узрочници сџраха у асоцијацијама космејских ресјондената*. Зборник међународног научног скупа „Српско језичко наслеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас” (у штампани).
- СВЕТИ САВА. *Сабрана дела* (прир. Љильана Јухас-Георгиевска). Београд: Политика – Народна књига, 2005.
- СТЕФАНОВИЋ, Марија. Од асоцијативног речника према асоцијативној граматичи. Пипер и др. 2005, 23–55.
- ТЕОФИЛАКТ ОХРИДСКИ. *Тумачење Светог Еванђеља по Марку*. Манастир Високи Дечани, 2004.
- ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе. *Ка поцецима срџске писмености*. Београд: Откровење, 2001.
- УСПЕНСКИЙ, Б. А. *Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики – слева направо?* Москва: Языки славянской культуры, 2004.
- ШАМАРОВА, С. И. *К вопросу о теолингвистике: цель, задачи, объект, методы и основные направления*. <<http://research-journal.org/featured/languages/k-voprosu-o-teolingvistike-cel-yadachi-obekt-metody-i-osnovnye-napravleniya>> 3.11.2012.

- DOLTO, F. *Jevandjelje pred opasnošću od psihoanalize*. Beograd – Valjevo: Gutenbergova galaksija, 1996.
- МЕЈЕ, Antoan. *Kako reči menjaju značenje*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- PIRЈAVEC, Dušan. *Braća Karamazovi i pitanje o Bogu*. Treći program – Radio-Beograd, br. 42–III–1979.

Митра Релич

АССОЦИАТИВНЫЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ
«СОПРЕБЫВАНИЯ В ТЕЛЕ ИЛИ В ТОМ ЖЕ ДУХЕ»
И ИХ КОММУНИКАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Резюме

Исходя из теоретических концепций ряда авторов, а также учитывая результаты проведенного нами опроса, в данной работе делается попытка проанализировать присутствие / отсутствие взаимоотношения языка и религии на уровне ассоциативных связей некоторых обыденных слов и, в то же время, обращается внимание на коммуникативную предназначенность сакрального слова. Делается вывод, что на уровне религиозно-духовной языковой подсистемы реже, чем в других областях, ожидаются нарушения основного принципа коммуникации. Этому способствует общность мировоззрений и, в одинаковой мере, содержательная устойчивость слова в которой искони заложен принцип коммуникации.

Универзитет у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет
Одсек за руски језик и књижевност
Ф. Вишњића бб, 38220 Косовска Митровица, Србија
hvostanskazemlja@gmail.com

Стана Ристић

КОНЦЕПТ ДОМА У РЕЛИГИЈСКОМ ДИСКУРСУ*

У раду је са когнитивног и етнолингвистичког теоријско-методолошког аспекта представљен концепт дома у религијском хришћанском дискурсу, на материјалу електронске верзије превода Старог и Новог завета на српски језик, Појмовника и ауторских текстова. Показано је да се представа дома у религијском дискурсу, као и у језичкој слици света носилаца савременог српског језика, концептуализује као вишедимензионалан појам, профилисан физичким, функционалним, друштвеним, аксиолошким и емотивним параметрима, али да сам концепт функционише више као сакрални него културни модел, проширујући концептуално поље новим вредностима из духовне и религијске сфере. Профилисање дома у религијском дискурсу примарно се заснива на овим вредностима, што на општем језичком плану доприноси универзалности стереотипа дом у језичкој слици света.

Кључне речи: концепт, стереотип, параметри профилисања, језичка слика света, религијски хришћански дискурс, српски језик.

1. Концепт дома у религијском хришћанском дискурсу биће представљен у складу са теоријским поставкама и методолошким основама Лублинске когнитивне етнолингвистичке школе. У основи овог приступа јесте реконструисање језичког стереотипа на основу концептуализације неког појма у оквиру језичке слике света (ЈСС), коју на основу заједничких вредности прихватају носиоци одређене лингвокултурне заједнице.¹ Таква, базична ЈСС налази се у основној, најширој варијанти националног језика, у његовом разговорном стилу,

* Рад је урађен у оквиру пројекта *Лингвистичка исцртавања савременог српског књижевног језика и израда Речника српскохрватског књижевног и народног језика* (178009), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Према Ј. Бартмињском, који је оснивач ове школе, основни појмови когнитивне етнолингвистике, који представљају и њен инструментаријум, јесу 1) језичка слика света (ЈСС); 2) стереотип као саставни део ЈСС; 3) когнитивна дефиниција као инструмент описа стереотипа; 4) тачка гледишта и перспектива; 5) профилисање; 6) субјекат који

док у другим функционалним стиловима, па и у религијском дискурсу, слика света подлеже многим модификацијама и диференцијацијама (исп. Бартмињски 2011: 47), што ће се имати у виду у обради насловљене теме.

1.1. Језички стереотип може се реконструисати на основу три типа података: системских (лексичко-граматичких добијених из речничких извора), конвенционалних (из анкетних истраживања) и текстуалних (из различитих функционалних стилова). Реконструкција стереотипа дома у српском језику на основу системских, речничких података представљена је у раду Ристић – Лазић Коњик 2012 на материјалу тезаурусног *Речника српскохрватског књижевног и народног језика* (РСАНУ), у коме су, осим речничког чланка лексеме *дом* и њеног најближег синонима *кућа*, разматране и лексичке јединице њихових творбених гнезда.² У поменутом раду је показано да у српској лингвокултури лексеме *дом* и *кућа* на вербално-семантичком плану функционишу као синоними, али да се разлике јављају на когнитивном и комуникативно-прагматичком плану у виду маркиране употребе лексеме *дом* и неутралне употребе лексеме *кућа*, што се потврдило и при реконструисању концепта дом у религијском дискурсу. Зато је и у овом раду за реконструкцију концепта, осим употребе лексема *дом* и *кућа*, узета у разматрање и употреба њихових синонима, семантичких еквивалената и деривата који се јављају у религијском дискурсу изабраних извора.

1.2. На основу реализације употребе лексема *дом* и *кућа* из превода Старог и Новог завета на српски језик издвојене су заједничке карактеристике, профили стереотипа дом,³ док су из других религијских извора⁴ показане оне карактеристике које подлежу жанровској и стилској

концептуализује и профилише; 7) вредности које признаје субјекат (индивидуални и колективни). Они су међусобно повезани мрежом узајамне зависности (2011: 38), док се сам појам ЈСС дефинише као „интерпретација стварности садржана у језику, која се може представити као комплекс судова о свету, људима, стварима и догађајима. Она је интерпретација а не одраз, субјективни портрет а не фотографија реалних предмета”

² На основу речничког материјала у раду Ристић – Лазић Коњик 2012 утврђено је да уобичајена представа дома / куће у српском језику и култури, као и у осталим словенским језицима и културама, подразумева зграду (грађевину) / објекат четвртастог облика који има зидове, врата, прозоре и кров са димњаком, намењен првенствено за становање.

³ У питању је параметризација заснована на следећим аспектима: физичким, функционалним, друштвеним, аксиолошким и емотивним (исп. Бартмињски: 39–40, 222–224).

⁴ Као извори, чији је списак дат на крају рада, употребљени су преводи на српски језик Старог и Новог завета Ђ. Даничића и В. Карацића, превод Новог завета Светог синода, објављени на Интернету, затим беседе владике Николаја Велимировића, поуке светих отаца и Појмовник. У Синодовом преводу Новог завета пронађено је 15 примера

диференцијацији, као и интенционалном профилисању овог појма од стране субјеката дискурсног садржаја, његове тачке гледишта и перспективе.

2. У религијском дискурсу наведених основних извора, као и у савременом српском језику, примарно значење лексема *дом* је „кућа као место где човек живи са својом породицом” (прво значење у РСАНУ, а има их укупно 7 са издвојеним подзначањима). Лексема *дом*, већином потврђена примерима из Синодовог превода Новог завета, примарно се употребљава у наведеном значењу, које се профилише на основу различитих друштвених параметара. Тако је дом као породица, као чланови породице потврђен следећим одабраним примерима:

(Синод) А и други рече: Господе, ићи ћу за тобом, али прво ми допусти да одем да се опростим са *домаћима својим*. (Лк 9,61) Онда се ученици опет вратише *дома*. (Јн 20,10) Он ће ти казати ријечи којима ћеш се спасти ти и *сав дом њвој*. (Дап 11,14) Да нисам изоставио ништа што је корисно да вам не објавим и да вас поучим јавно и *по домовима*. (Дап 20,20) А крстих и *дом Сџефанинов*; даље не знам да ли неког другог крстих (1 Кор 1,16). Ако ли која удовица има дјецу или унучад, нека се уче најприје *свој дом њошћовајти*, и дуг враћати родитељима; јер ово је добро и угодно пред Богом. (1 Тим 5,4) Тада дођоше слуге *домаћинове* и рекоше му: Господару, ниси ли ти добро сјеме сијао на њиви својој? Откуда, дакле, кукољ? (Мт 13,27) (Даничић – Вук): И рече Господ Ноју: уђи у ковчег ти и *сав дом њвој*; јер те нађох праведна пред собом овога вијека. (Пост 7,1) У мене има мало људи, па ако се скупе на ме, хоће ме убити те ћу се истријебити ја и *дом мој*. (Пост 34,30).

Концепт дома као породице, као чланова породице, како показују наведени примери, реализује се у спојевима лексеме *дом* са присвојним заменицама: *мој, њвој, свој, његов дом; ојросџијти се са домаћим својим, њошћовајти свој дом*. Осим лексеме *дом*, употребљавају се и њени деривати *домаћин, домаћинов, домаћи*, чиме се, како показују истакнути спојеви, овај концепт употпуњује информацијама о емотивним и аксиолошким аспектима: задовољством поседовања свога дома, осећањем поштовања и љубави према свом дому, према члановима своје породице, али и одговорношћу домаћинског управљања:

употребе лексеме *кућа*, а у преводу Даничић – Вук 69 примера, с тим што неки исти примери у два различита превода Новог завета показују да се појам „дом, кућа” у једном преводу лексемом *дом* а у другом лексемом *кућа*. У фреквенцијском речнику С. Васић (1996) *кућа* има 110 употреба и према фреквентности заузима 103. место (дериват *кућити* 1 употреба), док је употреба лексеме *дом* знатно мања, 32, а позиција по фреквенцији је 286 (дериват: *домаћин* 9 употреба, а *домашњи* 3 употребе).

(Синод) И дозавши га рече му: шта то чујем за тебе? Положи рачун како си управљао *домом*, јер више не можеш њиме управљати. (Лк 16,2) Који својим *домом добро управља*, има послушну дјецу са сваком скромношћу. (1 Тим 3,4).

У другим ауторским изворима религијског дискурса концепт дома допуњује се и другим вредностима, као изразом личног, индивидуалног искуства, сазнања, тачке гледишта, перспективе и интенција, па је дом конципиран и као брачна заједница са основним, патријархалним вредностима, у којима су *домаћин* и *домаћица* стубови дома, породице, брачне заједнице и родоначелници новог нараштаја. Идеал традиционално добре домаћице и кућанице дат је у примеру из Старог завета:⁵

Да буду *пошћене, чистје*, добре *кућанице*, благе, покорне својим мужевима, да се не хули на ријеч Божију. (Тит 2,5),

а показују га и примери у којима су, осим наведених деривата, употребљени и деривати *домаћинство* и *домаћи* (*јослови*):

Ево, сада сте *домаћин* и *домаћица*. Запамти да од сада постајете *родоначелници новог нараштаја* (СВЕТИ ТЕОФАН: 114). *Жена, мајка, домаћица* – то је делокруг ваше власти (нав. дело: 115).

У наредним примерима као породичне врлине истакнуте су пожртвовање и трпљење:

Жалите се на бриге око *домаћинства*, да вас одвајају од других омиљених занимања ... Шта да се ради? *Домаћи јослови* су такви. Ту вам ништа друго не преостаје осим *јтрљења* (СВЕТИ ТЕОФАН: 115).

Дом је конципиран и као „добра породица” са позитивним емотивним вредностима: слобода понашања, радовање, љубав и поштовање ближњих, али и са искуством обезвређивања наведених вредности:

У једној *доброј породици* деца се понашају слободно. Постоји поштовање ... *радују се* своме оцу, својој мајци, и они се радују њима (СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ: 286). Али сада је све обезвређено, породице се распадају ... Немаш ли љубави, *твој ближњи* ће то осећати ... Када неко *пошћује свог ближњег*, самог себе поштује (нав. дело: 287).

Један од видова пропадања породице и непоштовања ближњих потврђује пример:

⁵ У савременом језику важна улога жене у домаћинству, у породици потврђена је пословицом: *Где није жене, онде није ни куће* (Стошић 2007: 38), која се према Стошић повезује са библијским текстом из Давидових псалама, у коме цар Давид, говорећи о благословености дома побожног и богобојажљивог човека, закључује да је жена родна лоза усред куће (Стошић 2007: 113).

Поштовање ближњих је потпуно ишчезло ... Трпају родитеље у *стїарачке домове* (СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ: 150),

у коме се синтагмом *стїарачки дом*, употребљеном у негативном контексту, профилише стереотип дома на основу функционалних параметара.

2.1. У религијском дискурсу улогу дома као заједнице, породице из перспективе монаха има *оїшїїежиће* (*оїшїїежїїїје*) и *манасїир*, па су наведене речи у овом дискурсу уведене у хипонимски низ са лексемама *дом* и *кућа*, са позитивним вредностима уточишта, послушања и монашког унутрашњег тиховања:

Не спасавају се људу само у *манасїиру*. Спасавају се и кроз *їородични живої* у сваком звању и положају (СВЕТИ ТЕОФАН: 115). Некада су се послушници у *оїшїїежићима*, а нарочито трпезари и гостионичари, много умарали (СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ: 197). Како је у *оїшїїежићима* некада било лепо! Свугде тишина (нав. дело: 202). Стицање *унуїрашњег їиховања* сред метежа, много вреди. Ако човек у гужви не стиче мир, тада ни у миру – мир не налази (нав. дело: 206–207).

2.2. Типичан хришћански дом, представљен у Православном појмовнику под одредницом *дом хришћански*, заснован је на религијским параметрима, и профилише се следећим елементима, вредностима: а) мора бити освештан, б) обавезан инвентар чине предмети, колекције: икона, кандило, чирак и свећа, слово, кадионица, босиљак, тамјан, Свето Писмо и Молитвеник; в) освештање дома врши надлежни свештеник; г) молитвама свештеник се моли за напредак дома, за здравље и срећу укућана, нарочито деце, за слогу, за љубав, за разумевање међу укућанима и за свако добро које хришћани моле од Бога (Полмовник: 61); д) свака породица треба да има своју домаћу молитву; љ) добро је да се домаће молитве одржавају свако вече пре вечере (Полмовник: 61, под одредницом *домаћа молиїва*).

Према Полмовнику стереотип хришћанског дома концептуализује се на основу физичких, религијских, емотивних и аксиолошких параметара. Физички параметри не одређују „породични дом” као грађевински објекат, него као колекцију обавезних ритуалних предмета (под б); религијски параметри истичу ритуале и њихове учеснике, време одржавања, као што су освештаност дома, домаћа молитва, чланови породице и надлежни свештеник. Аксиолошки параметри, исказани кроз молитву или благосиљање, представљају традиционалне породичне вредности (напредак дома, здравље, срећа, слога и брига за подмладак, децу), вредности утемељене на љубави, разумевању и слози међу члановима породице (под г). Наведене карактеристике породичног дома у савременом религијском поимању у метонимијском

повезивању појмова концептуализују се у смислу „дом је домаћа црква” (Полмовник: 61), а имају своје утемељење у Новом завету, што показују примери из Синодоловог превода:

У коју год *кућу* уђете најприје кажите: Мир *дому оваме!* (Лк 10,5) И сваки дан у *храму и по домовима* не престајаху да уче и проповиједају јеванђеље о Исусу Христу. (Дап 5,42) Побожан и богобојазан *са цијелим домам својим*, који је чинио многе милостиње народу и молио се стално Богу. (Дап 10,2) А кад се крсти она и *дом њезин*, замоли нас говорећи: Ако сматрате да вјерујем у Господа, *уђиште у мој дом и остијаниште*. (Дап 16,15).

3. У религијском дискурсу, као и у световном српском језику, концепт дома заснован је на вредностима које се реализују у виду опозиција.⁶ Идеја „свој”, из опозиције „свој – туђи”, концепт дома проширује на домовину (постојбину), државу, царство односно на припаднике те заједнице, што потврђују примери употребе лексеме *дам*:

(Даничић – Вук): Па бризну плакати тако да чуше Мисирци, чу и *дам Фараонов*. (Пост 45,2) И *дам Израилев* прозва тај хљеб мана; а бијаше као сјеме коријандрово, бијела, и на језику као медени колачи. (Изл 16,31) Ја сам Господ Бог твој, који сам те извео из земље Мисирске, из *дома ројскога*. (Изл 20,2) (Синод): Него идите најприје изгубљеним овцама *дома Израилева!* (Мт 10,6) А Исус им рече: нигдје није пророк без части до у *јосијобини својој* и међу *родбином* и у *дому своме* (Мк 6,4)⁷.

За разлику од лексеме *дам*, чији се стереотип „породичног дома, породице” у религијском дискурсу, као и у савременом српском језику, примарно профилише на основу друштвених параметара у најширем смислу, стереотип лексеме *кућа* као „грађевинског објекта” и као „по-

⁶ У савременом српском језику основна опозиција „позитивно – негативно” у вредносном профилисању дома реализује се у виду три релевантне опозиције: „свој – туђи”, „унутрашњи простор – спољашњи простор” и „живот – смрт”, при чему се у српској лингвокултури представа типичног дома заснива на првим члановима опозиционих парова („свој”, „унутрашњи простор” и „живот”), који се вреднују позитивно, и ставља у опозицију са појмовима СВЕТ и ГРОБ, који се заснивају на другим члановима опозиционих парова, и вреднују негативно (исп. Ристић – Лазич Коњик 2012). У вредновању дома у религијском дискурсу, осим наведених опозиција, услед промењене тачке гледишта и перспективе, уводе се нове опозиције, чиме се знатно проширује концептуално поље овог појма.

⁷ У савременом језику на основу овог примера из Библије заснована је пословица: *Свак је свога дома владика; Сваки (је) домаћин дому владика* (СНП: 252).

родичног дома, породице”⁸, профилише се и на основу физичких и на основу друштвених параметара,⁹ што показују бројни примери из превода Старог и Новог завета.

3.1. Стереотип КУЋЕ као породице, чланови породице, показују следећи примери употребе лексеме кућа у Старом и Новом завету:

(Даничић – Вук) И ријека ће се напунити жаба, и оне ће изаћи и скакати њеби њо кући и њо клијети гдје спаваш и по њосиљели њвојој и по кућама слуга њвојих и народа њвојега и по њећима њвојим и њо наћвама њвојим. (Изд 8,3) А Аврам рече: Господе, Господе, шта ћеш ми дати кад живим без дјецe, а на ком ће остати *моја кућа* то је Елијезер овај Дамаштанин? (Пост 15,2) Нико други да не једе светијех ствари, ни *укућанин* свештеников ни надничар да не једе светијех ствари. (Лев 22,10) Нећемо се вратити *кућама својим* докле синови Израилјеви не приме сваки своје наслједство. (Бр 32,18) И имаше тридесет синова и тридесет кћери, које *разуда из куће*, а тридесет дјевојака доведе синовима својим из *других кућа*; и би судија Израилју седам година. (Суд 12,19) Тада проговорише петорица што бијаху ишли да уходе земљу Лаиску, и рекоше браћи својој: знате ли да у *овијем кућама* има оплећак и ликова, и лик резан и лик ливен? (Суд 18,14) И ако буде *кућа достојна*, доћи ће мир ваш на њу; а ако ли не буде достојна, мир ће се ваш к вама вратити. (Мт 10,13) И сваки дан бијаху једнако једнодушно у цркви, и ломљаху *хљоб њо кућама*, и примаху храну с радости и у простоти срца. (Дап 2,46) А сваки дан у *цркви и њо кућама* не престајаху учити и проповиједати јеванђеље о Исусу Христу. (Дап 5,42) А кад се крсти она и *кућа њезина*, мољаше нас говорећи: ако мислите да ја вјерујем Господа, уђите у моју кућу и живите. (Дап 16,15)

Употреба лексеме *кућа* у значењу породица, чланови породице, показује сличне колокације, као и лексема *дам* у истом значењу. Тако имамо спојеве са присвојним заменицама, *своја*, *његова кућа*, али и реализације које допуњавају овај стереотип са културолошким и другим вредностима, при чему се могу издвојити већ наведени или нови,

⁸ У примарној интерпретацији кућа се поима као „зграда” тј. грађевински објекат са функцијом „за становање”, што је истакнуто у дефиницији у РСАНУ „грађевински објекат, зграда за пребивање, становање или какву друштвену потребу”, а тек секундарно као „породица”. Ове разлике потврђују и устаљене колокације типа *кујийи / њродаји кућу, изнајмийи кућу*, за разлику од нереализованих, па и немогућих колокација **кујийи дам, *њродаји дам, *изнајмийи дам* (Ристић – Лазић Коњик 2012).

⁹ Промене физичких параметара у стереотипу дом у ЈСС лако су уочљиве, док су промене у друштвеним и културним вредностима мање изражене и условљене су променама у структури породичне и друштвене заједнице (исп. Бартмињски 2011: 238–240, нап. 20 и 21).

допунски профили (исп. т. 2.1 и 2.2.): а) профил предмети у дому, осим наведених код типичног хришћанског дома (т. 2.2.1), допуњен је предметима за свакодневну употребу (*ѿосѿеља, ѿећ, наћве, оїлећак*); украсни односно ритуални предмети (*лик резан* и *лик ливен*); затим профили са традиционалним вредностима породице: б) допуњен религијски профил обреди и ритуали (*крѿѿи се она и кућа њена, ломѿѿи хлеб ѿо кућама, учѿѿи и ѿроїоведѿѿи јеванђеље ѿо кућама*); в) обезбеђивање наследства (*осѿѿѿи кућа на некоме*); г) удаја, односно женидба (*разудѿѿи кћери из куће, доведѿѿи девојке синовима својим из других кућа*); као и профил са етичким вредностима (*досѿѿојна кућа*).¹⁰

3.2. Физичке карактеристике куће, као грађевинског објекта за становање, пребивање, потврђују следећи примери употребе лексеме *кућа*:

(Даничић – Вук) И нека узму крви од њега и покропе *оба довраїка и горњи ѿраг на кућама* у којима ће га јести. (Изл 12,7) Тада предаде Давид Соломуну сину својему слику од *ѿријема и од кућа његовијех*, и од *ризница* и од *соба* и од *клијети унуѿѿрашњих*, и од мјеста за *заклоїац очѿѿићења*. (1 Дн 28,11) Тада их она спусти *кроз ѿрозор* по конопцу; јер *кућа њезина* бјеше *на зиду градском*, и *она на зиду настѿѿаваше*. (И нав 2,15) Тада Самсон рече момку који га држаше за руку: пусти ме, да опипам *сѿѿѿѿове на којима сѿѿѿѿи кућа*, да се наслоним на њих. (Суд 16,26) Још заповиједам: ко би учинио друкчије, *из његове куће да се узме брвно и пободe*, и он на њему да се погуби, и *његова кућа да буде бунѿѿије* за то. (Језд 6,11) Акамоли у онијех који *сѿѿѿѿе у кућама земљанијем*, којима је *ѿемељ на ѿраху* и сатиру се брже него мољац. (Јов 4,19) *Греде су нам у кућама кедрове, даске су нам јелове*. (Пнп 1,17) И не износитe бремена *из кућа својих* у суботу, и никакога посла не радите, него светите суботу, као што сам заповједио оцима вашим. (Јер 17,22) Ни да *градимо кућа* да у њима живимо, ни да имамо винограда ни њиве ни усјева. (Јер 35,9) *И ударићу кућу зимну и љетићу кућу*, и пропаћће *куће од слонове кѿѿѿи*, и нестаче *великих кућа*, говори Господ. (Ам 3,15) Је ли вама вријеме да сједите у *кућама својим обложенијем даскама*, а овај је *дом* пуст? (Аг 1,4).

Профилисање куће на основу физичких карактеристика потврђују следећи профили: а) грађење куће (*градѿѿи кућу*); б) трошност куће као

¹⁰ Овај профил се реализује и у виду осуде отимања, уништавања и пљачкања нечије куће / дома, скитње по туђим кућама и ширење неморала, што потврђују следећи примери: (Даничић – Вук) Жене народа мојега изгоните из *милијех кућа њиховијех*, од дјече њихове отимате славу моју навијек. (Мих 2,9) Ето ће вам се оставити *ваши кућа ѿустѿа*. (Мт 23,38) А к томе и беспослене уче се *скиѿѿѿѿи ѿо кућама*, не само пак беспослене, него и језичне и свезнале, па говоре што не треба. (1 Тим 5,13) Јер су од овијех они који се *завлаче ѿо кућама*, и робе женице које су натоварене гријесима и воде их различне жеље. (2 Тим 3,6).

грађевине (*срушии́ти кућу, кућу њреџвори́ти у бунии́ти / у гомилу камења*); в) унутрашњи простор са прагом, вратима и зидовима који чине границу према спољашњем простору (*ући у кућу, најуни́ти кућу, насели́ти некога у кућу; износи́ти из куће, неши́о се чује из куће*); г) најважнији делови куће (*џрозори, врати́а, довраци, џраг, кров, џемељ*); д) материјали од којих су куће направљене (*кедрове греде, дрвене даске и сџубови, брвна, камен, земља*); љ) архикетонски, грађевински типови (*куће на сџубовима, кућа на зиду градском, што одговара савременом објекту – стану у стамбеној згради, кућа обложена даскама, кућа са више клијети („соба“)*); г) функционални типови (*зимна кућа, лејња кућа*); сталешки типови (*земљане куће, велике куће, куће од слонове косџи*).

4. У досадашњим етнолингвистичким истраживањима утврђено је не само то да појам дома на основу друштвених и аксиолошких параметара функционише као универзални културални концепт (исп. АЛЕФИРЕНКО 2011: 32), него и то да овај појам на основу физичких параметара утиче на начин концептуализације и категоризације стварности по принципима просторних односа, пре свега суштинског принципа границе, што се на плану језичке слике света реализује у виду опозиције „унутрашњи простор – спољашњи простор” односно опозиције „свој – туђи” (в. нап. б). У својству граничника јављају се праг, врата и зидови.

4.1. У религијском дискурсу концептуализација дома заснива се и на опозицији „царство земаљско – царство небеско”, у којој улогу граничника такође имају врата,¹¹ што потврђује употреба лексеме *врати́а* у следећим примерима:

А ти, сиротице Божја, не очајавај за своју срећу ... *врати́а земаљске среће* за тебе су затворена ... да би се ти окренула ка *врати́има вечне среће*? Бог често, баш често, *зайвара џред људима врати́а варљиве среће*, али *врати́а џраве среће* Он држи увек *оџворена* пред свима и за све, који само пожелеле ући. Уђи и ти, кћери Христова. Кад се само *надвириши на џа врати́а*, опазићеш *царсџво срећних, оџаџбину блажених* (ВЕЛИМИРОВИЋ 2002: 217);

¹¹ На улози врата као граничника заснива се значење израза *иза зайворених врати́а*, потврђеног у РСАНУ код именице *врати́а* са значењем „у уском кругу; без учешћа шире јавности”, док се у у библијском дискурсу, према Љ. Стошић, овај израз доводи у везу са старозаветним „источим, затвореним вратима”, кроз која нико не сме да прође, осим Господ Бог (2007: 150), као и новозаветном употребом овог израза у значењу важног скупа и догађаја на којем се воде поверљиви разговори најужег броја изабраних људи (Тајна вечера и Силазак светог Духа на апостоле), али и у значењу истинског мољења Богу у затвореној соби, које Христос препоручује ученицима као тајну радњу коју ће Бог платити јавно (2007: 12).

а затим и употреба лексеме *врати* у значењу непожељне границе у недељивом „духовном” простору, у односу духовник – верници:

Свештеник *никада не може да затвори врати своје куће*. На њему је велика одговорност (СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ: 341).

4.2. Концепт дома / куће у религијском дискурсу реализује позитивне елементе „свог, унутрашњег, блиског, пријатељског, духовног” односно „светог, Божијег” у односу на оног „туђег, спољашњег, непријатељског, светског, злог” односно „демонског”, па има значајно место како у духовном / религијском тако и у емотивном и етичком смислу, што, осим наведених примера, потврђују и следећи примери:

Осигурајте своју кућу од злих људи, који би је могли поткопати или запалити; *оградите кућу високим зидом* (ВЕЛИМИРОВИЋ 2002: 30). (Даничић – Вук). Него ви држите законе моје и уредбе моје, и не чините ниједнога овога гада, ни *домородац* ни *дошљак* који се бави међу вама. (Лев 18,26) Сваки *домородац* тако нека чини приносећи жртву паљеницу за мирис угодни Господу. (Бр 15,13) (Синод) Тако, дакле, нисте више *сѣранци* ни *дошљаци*, него сте *суграђани светих* и *домаћи Божији*. (Еф 2,19) *Људи светског настѣројења* гледају да им *двориште* буде чисто. Не занима их да ли је у *кући смеће*. *Чисте двориште*, а *смеће бацају* у *кућу* (СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ: 83). *Духовни људи* гледају да у *кући* буде *чисто* ... *јер Христос обитав*а у *кући*, у *срцу*, а не у *дворишту* (нав. дело: 83).

Опозицију „свој – туђи” показују примери употребе деривата и еквивалентна лексеме *дом*: *домородац*, *суграђанин* према *дошљак*, *сѣранци*, док у последња два примера лексеме *кућа* и *двориште*, метафорично употребљене, као опозициони пар актуелизују опозицију „унутрашњи простор – спољашњи простор”, која се реализује у духовној сфери.

5. Концепт дома, у својој примарној реализацији „место становања, боравка”, како је истакнуто у раду Ристић – Лазич Коњик 2012, представља древни базични ментални појам заснован на егзистенцијалној идеји постојања, живота као позитивне вредности, која се на плану језичке слике света реализује у оквиру опозиције „живот – смрт”. Тако дому у оквиру наведене опозиције, на основу параметра „боравак, обитовање”, опонира појам ГРОБА, заснован на идеји смрти (престанка постојања), као негативне вредности. Међутим наведена опозиција „дом / кућа – гроб” укида се на општем језичком плану, што показује везани синтагматски спој *вечни дом* у значењу „гроб; смрт”, или се, пак, релативизује, што показује нар. пословица *Данас у дом, а сутра у гроб* „није далеко до смрти (каже у разговору стар чо-

век)”, наведене као потврда употребе лексеме *дом* у РСАНУ. Укидање те опозиције потврђује и пример из Старог завета:

(Даничић – Вук) Да бих се надао, *гроб ће ми бити кућа*; у тами ћу простријети постељу себи. (Јов 17, 13)

Укидање опозиције засновано је на религијској и духовној идеји вечности, бесмртности. На плану ограниченог људског века ова идеја представља велику утеху и помирење са неминовном смрћу, којом се „боравак у дому” наставља „боравком у гробу”. Идеја вечности, бесмртности реализује се у оквиру опозиције „вечан, бесмртан, непролазан – привремен, пролазан, смртан”, којом се у религијском дискурсу проширује концептуално поље дома. На религијским и духовним идејама вечности, непролазности царства небеског, царства Божијег и бесмртности духа и душе као унутрашњег човековог бића, осим истакнуте опозиције, како показује религијски дискурс, засноване су и опозиције „духовни, нематеријалан – телесан, материјалан”, и већ наведена опозиција „царство небеско – царство земаљско” (в. т. 4.1). Концепт дома заснован је на позитивним вредностима „нематеријалног, духовног, царства небеског”, које се поимају као врхунске вредности.

5.1. Наведене опозиције најчешће се реализују у виду метафора или метафоричних опозиција, које су засноване на метонимији:

ДОМ / КУЋА ЈЕ ЦРКВА / ХРАМ БОЖИЈИ:

(Синод) Како уђе у *дом Божији* и хљебове предложена поједе, које није ваљало јести њему ни онима што су били с њим, него само свештеницима. (Мт 12,4) И рече им: написано је: *Дом мој – дом молићиве* нека се зове; а ви начинисте од њега *йећину разбојничку*. (Мт 21,13) И учаше говорећи им: Није ли писано: *Дом мој назваће се дом молићиве свима народима?* А ви начинисте од њега *йећину разбојничку*. (Мк 11,17) Поздравите браћу у Лаодикији, и Нимфана и *домаћу цркву његову*. (Кол 4,15).

Концептуализација дома као храма заснива се на идеји верског заједништва и заједничарења које се одвија у храму Божијем (у цркви), што се у наведеним примерима исказује следећим синтагмама: *дом Божији*, *дом молићиве* и синтагмом са дериватом *домаћи*: *домаћа црква*. У једном примеру у опозицији са синтагмом *дом молићиве* јавља се синтагма *йећина разбојничка*.

5.2. У ауторском религијском дискурсу, код Н. Велимировића (2002), реализован је концепт дома као храма Божијег, али у многим сегментима овај концепт је допуњен, проширен или модификован на основу личне перспективе и тачке гледишта, који указују на богато лич-

но искуство и религиозно-филозофско промишљање овог великог духовника, исказано са поучним и критичким намерама.

„Ово [храм у Јерусалиму] је дом молићве”, говорио им је Христос, „ово је дом оца мог небеског” (44). Једини украс прљавих мухамеданских вароши јесу леи молићвени домови Божји (23). У нашим храмовима за молићву нашао би Христос многе од нас свештеника, који ... смо ... постали трговци у храму (51).

У поимању овог великог мислиоца концепт дома „као храма”, на основу параметра „светиња”, проширује се на универзалне вредности као светиње, па се код њега у истом извору појам храма проширује и концептуализује као: *храм науке, храм љубави, храм брајисџива, храм ѿравде, храм истине* и др. (46).

Дом као храм науке: Јесте ли чули где се говори о *храму науке*? Па кад наука има своје храмове, онда значи да је наука светиња. Но да ли познајете добро свештенике ове светиње. Јесте ли улазили у *храмове* њихове, у њихову *светињу над светињама*? Јесте ли чули, колика се блека раздаје ... из ових *храмова*, и колики звек новца? (52). *Универзитет је највиши храм науке*. Но све свеће, запаљене у *ѿом храму*, не загревају (53). Но не презирите ипак *храм науке* због многобројних трговаца и мењача, који у њему тргују и звецкају новцем (53).

Дом као храм законодавства: Но не презирите ипак, браћо, *храм народног законодавства*, јер он је народна светиња; не презирите ту народну светињу због многобројних трговаца и мењача, који око ње трескају кесом и звецкају новцем (56). Верујте, да би Христос сматрао за мисију своју и данас, кад би се поново јавио, да очисти од трговине и *храмове законодавства* онако исто као и *храмове молићве* и *храмове науке* (57).

Дом као храм јавне речи: Чујете ли колико се код нас говори о *светињи јавне речи*? Видите ли, колико ревносних апостола налази ова светиња на све стране? (57). Но не презирите ипак, браћо, *светињу јавне речи*, јер то је народна светиња (58).

Дом као храм / светиња отаџбине: Христос би завитлао својим бичем и против оних, који тргују са *светињом отаџбине*; против оних који искористе несрећне и тешке моменте у животу своје отаџбине, да би се они обогатили (61).

Дом као храм / светиња брака: Да ли познајете оне људе, који у наше време тргују *светињом брака*? (59).

У другом делу овог знаменитог духовника, у „Беседи о сили тајне брака”, дорађује се концепт светиње брака (Цркве Божје), што ће се илустровати најважнијим деловима:

Браћо моја, брак је тајна велика и чудесна, једна од великих тајни *домостројсџива Божјег. Чист и чесан брак* је препун узвишености. Чист и чесан брак, у страху Божјем, *јесте сасуд благодати Духа Светиога*. Ко презире брак, тај презире Духа Божјег ... А ко се уздржава од брака ради царства Божјег, тај мора на други начин *учинити себе сасудом Духа Светиога*, и у духовној области учинити себе плодотворним, да не би био посечен као бесплодна смоквица. О Боже Душе Свети Свемогући, *помози онима који су у браку*, да у чистоти, страху и узајамној љубави буду као *Црква Божја*, у којој Ти радосно обитаваш (Епископ Николај 2001: 336).

5.3. У даљој, метонимијској разради концепта дом, јавља се и реализација дом / кућа ЈЕ ЦАРСТВО БОЖИЈЕ:

(Даничић – Вук): И уплаши се, и рече: како је страшно мјесто ово! овдје је доиста *кућа Божја*, и ово су *врати небеска*. (Пост 28,17) И рече Давид: ово је *кућа Госиода Бога* и ово је олтар за жртву паљеницу Израилју. (1 Дн 22,1) И распалићу огањ у *кућама богова Мисирских*; и попалиће их и одвешће их у ропство, и огрнуће се земљом Мисирском као што се пастир огрће плаштем својим, и отићи ће оданде с миром. (ПЈер 43,12) (Синод): Поздрављају вас сви свети, а особито они из *царева дома*. (Флп 4,22) Јер је Царство небеско слично *човјеку домаћину* који ујутру рано изиђе да најми посленике у виноград свој. (Мт 20,1).

ДОМ ЈЕ РАЈ НЕБЕСКИ:

Да бисмо се уздигли до *небеског Раја*, потребно је да имамо поверење у *рајског Домостројсџивља*, да Га заволимо ... да би Га прослављали и када нам помаже, и када нас проверава (Старац ПАЈСИЈЕ: 236).

5.4. У метафоричном проширивању концепта у религијском дискурсу појам дом односно кућа јавља се као полазни домен, а тело као циљни домен, што се реализује у виду полазне метафоре: ТЕЛО ЈЕ ДОМ / КУЋА. Из ове метафоре изводе се следеће метафоре у виду опозиција, у којима се у позицији полазног домена, осим дома / куће, јављају и њихови хипероними: зграда и град у значењу „грађевина”:

ТЕЛО КАО КУЋА ЗЕМАЉСКА – ЗГРАДА НЕБЕСКА:

(Даничић – Вук): Јер знамо да кад се *земаљска наша кућа њијела раскоја*, имамо *зграду од Бога, кућу нерукојворену, вјечну на небесима*. (2 Кор 5, 1);

ГРАД ТЕЛЕСНИ, ЗЕМАЉСКИ – ГРАД НЕБЕСКИ, ЦАРСТВО НЕБЕСКО:

делови „Беседа о граду који се зида” епископа Николаја (2001): Но оставимо градове од камена и цигле; *погледајмо на градове од крви и меса и костију. Људи дуже и брижљивије зидају град свога тела него ли тврђаве и катедрале. По осамдесет и по сто година зидају људи градове тела свога; и на крају ... оно што су деценијама зидали ... *сиројошшава се у прашину гробну* у једноме тренутку ока. Чији град *телесни* не сруши се и не завали у прашину? Ничији ... За то тражимо *онај град који ће доћи. То је град сазидан од духа, живојта и истине.* То је град коме је сам и једини неимар Господ Исус Христос. Тај град се назива *Царством небеским, бесмртним живојтом, двором ангела, ирисијанишием светийтеља, ушочишије мученика* ... Свака цигла у том граду остаје, без краја и конца. А цигле су ангели и људи. На престолу у том граду седи и влада васкрсли Господ Исус Христос (233). Господе васкрсли, избави нас испод рушевина времена и уведи нас милостиво у Твој *вечийи град небески* (234).*

5.5. На основу метафоре ТЕЛО ЈЕ ДОМ / КУЋА и метонимије ДОМ ЈЕ ЦРКВА / ХРАМ ГОСПОДЊИ КОНЦЕПТ ДОМА се на посредан начин реализује и у метафори ТЕЛО ГОСПОДЊЕ ЈЕ ЦРКВА:

делови из текста „Беседа цркви тела Господњег”, епископа Николаја (2001): „Развалите ову цркву, и за три дана ћу је подигнути” (Јов. 2,19). Тако Господ говораше злобним Јеврејима, *за цркву тијела свога ... Јевреји разорише тело Његово, а Он Га васпостави и уздиже у слави и сили ... Развалише ову цркву. Господ назива тело Своје црквом. Та црква, разваљена, била је стешњена у један мрачан гроб ... спречен јој је приступ светлости. Но та црква ... је имала Своју светлост, Своје Сунце Правде, које је изнутра светлило ...* То што се десило једном са *иречисшим телом Христовим*, дешавало се доцније више пута са *Црквом Светих* на земљи ... Као што је *Црква тела његовог васкрсла*, тако ће ... у пуноћи и савршенству васкрснути *Црква Светих Његових* (216).

5.6. Велико човекољубље и идеју о значају сваког човека, појединца Н. Велимировић (2002) је изразио градационом метафором ЉУДИ СУ ХРАМОВИ:

Не тргујте људима, јер људи су храмови, у којима обитавала дух Божји. Ма како да су ти храмови запуштени ... у њима лежи закопана *светиња*, која није за трговину (61–62). Тргујте пшеницом и пиринчом, но не тргујте *вером и верским светињама* (62). Ако је трговина *светињом* једини пут ка богатству, онда вам ја најискреније светујем: будите сиромашни! (64).

6. На основу друштвених параматера стереотип дома је профилисан у виду метафоре СВЕТ ЈЕ ДОМ. Схватање света као дома, према Бартмињском, има корене у Библији (229–230), а такво схватање потврђују и религијски дискурси у ауторским изворима. У њима је модификована представа дома као ограниченог унутрашњег простора и укинута је опозиција „свој – туђи” са основним позитивним односно негативним вредностима. У религијској, духовној перспективи доминирају вредности засноване на опозицији „свет материјални, пролазни, смртни – свет духовни, непролазни, бесмртни”, што показују делови „Беседе о визији невидљивог света” епископа Николаја (2001):

Ми видимо овај *свети материјални и непролазни*, али ми гледамо на онај *свети духовни и бесмртни* ... О Господе ... отвори нам вид духовни, да би видели оно што нас чека после овог кратковременог живота, и да би се потрудили да испунимо закон Твој (32).

6.1. Метафора СВЕТ ЈЕ ДОМ у делима Николаја Велимировића, која су коришћена као извори, заснована је на више идеја. Пре свега, то је хришћанска идеја о једном свевишњем творцу – Богу, господару неба и земље, света земаљског и небеског – универзума, у коме из универзалне, хришћанске, духовне перспективе појам границе нема значаја, али из људске, друштвене перспективе тај појам не губи значај, и у ситуацији напуштања дома или изгнанства вреднује се, профилише емотивним параметрима (осећањем отуђености, бескућништва, изгнанства, страдања и ропства у свету који није дом и домовина, који је туђина, туђа земља, тамница), што показују истакнути лексички експоненти из семантичког поља лексеме *дом / кућа* у одабраним деловима текста овог аутора:

Господе Боже наш ... Овде на *туђој земљи*, као изгнаници и *бескућници* ми клечимо пред Твојим величанством ... *Но земља је сва Твоја, ња је Твоје и ово место на коме клечимо*, тражећи ... лице Твоје ... *Туђа земља је најбоља за уздисање за Тобом, робовање је најбоље за покајање, тамница је најбоља богомоља, страдање најкраћи пут к Теби* Створитељу Свесилни и Оче наш ... нису без Твог допуштења погашена *огњишта наша*, нити смо *расејани по туђини*, ни *дојали ројства ни тамнице* и *љутих невоља* (Велимировић 2002: 204–205).

6.2. Друга идеја овог духовника и мислиоца, на којој се заснива метафора ЧОВЕЧАНСТВО ЈЕ ДОМ, јесте хришћанска идеја о смислу и универзалној вредности „пожртвовања”, које, према Н. Велимировићу „лежи у природи свих разумних створења”, и има исти смисао и исту моралну вредност било да је у питању пожртвовање оца за породицу, родољуба за отаџбину, научника за човечанство (Велимировић 2002: 71–73).

Сви ови примери, драга браћо, ... најречитије сведоче, да *пожртвовање* није нешто неприродно, но баш нешто, што лежи у природи свих разумних створења ... И кад наша *вера изражи од нас пожртвовање*, она не тражи ништа, што би се природи нашој противило ... *Наша вера тежи да нашу природу оплемени ... да је уздигне ... над самом собом ... да човека створи најчовеком. Наша природа је конзервативна, наша вера је најредна*" (73). Безбројни су ступњевии на оним степеницама, уз које се *наша вера диже ка идеалу*. Оне почињу од човека животиње, а завршавају са *бого-човеком* ... Бежати од свог сопственог животињства и приближити се Богу, *савршеном Оцу васионе*, то је битни налог *наше вере*. А тај пут је тежак и заморан ... (74). Зато нам наша вера налаже да се у животу сачекујемо, да се довикујемо и да се узајамно подржавамо на великом путу ка савршенству ... *Бог неће само једног најредног човека. Он хоће једно најредно човечанство*. А пут који води једном најредном човечанству зове се *пожртвовање богатиш за сиромашне, учених за неучене; пожртвовање великих за мале, пожртвовање појединца за целину* (75).¹²

7. На основу духовних параметара, како показује религијски дискурс, реализује се и профил ДОМА у виду веома значајне и функционално-стилски ефектне метафоре ЧОВЕК ЈЕ САМ СЕБИ ДОМ, односно синегдохе ЧОВЕКОВО СРЦЕ ЈЕ ДОМ / КУЋА (у којој обитава Христос), засноване на идеји Христа / Царстава Божјег у човеку:

Духовни људи гледају да у *кући буде чисто* ... јер *Христос обитава у кући, у срцу*, а не у дворишту (СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ: 83).

Овај профил је мисаоно и идејно изграђен у „Беседи о царству Божјем, које је унутра” епископа Николаја (2001):

Све што је Божје, носи печат бесмртности. И царство Божје царство је бесмртности. Ако желимо ... да дишемо ваздух бесмртности, *морамо ући унутар себе, у срце своје, у Царство Божје*. Изван нас је ваздух времена, ваздух пролазности и трулежи, у коме душа тешко дише. *Царство природно* царство је чулно, отуда *царство иуђине* у саврењену са *духом*

¹² Своје гледиште о тежини тог пута за човека, пута пожртвовања, Н. Велимировић (2002) сликовито развија на примеру лакоће тог пута код пчела, а заснива га на метафори кошница ЈЕ ДОМ: За *народ своје кошнице*, свака је пчела у сваком тренутку готова положити живот свој (219) ... Због тог осећаја [љубави и бриге за младе пчеле] старе се пчеле роје ... *остављају свој дом* ... пун и препун меда, и *одлазе у свети незнано куд* ... Помисли, шта би чинили највећи *родољуби*, кад би им се рекло: ради млађег поколења *излазише из своје оцабине, оставише своје огњиште и домове* своје и имовину своју, *иа идише у свети*! Да ли би се нашао једн *велики рој људи* међу њима, који би без гунђања следовао примеру пчела? (220).

нашом, која ѿредсѣва ѡ унуѡрашње царсѣво наше. Зашто људи воле да се баве дуго, дуго у ѡуђини? Зашто ретко и нерадо улазе у своју соисѣвену кућу? Кад год мислимо на свѣѡ, ми мислимо о ѡуђини. Живећи по чулима ми личимо на човека, који цео дан јури ѡ ѡуђим кућама, а само увече се враћа својој кући на сѣавање ... Но и наш сан сања нашу јаву, тј. и кад смо у својој кући у бесвесном стању ми сањамо ѡуђе куће ... И тако ми смо у ѡуђини, и ѡуђи и на јави и у сну. Неѡресѣано ми смо ван себе. А Госѡод хоће, да нас враѡи у нас саме, у дом свој и домовину своју. За нас је Царсѣво Божје унуѡра у нама: Ван нас је ѡуђина. Да би избегли из ѡуђине и нашли ѡрави дом свој, у коме се сретамо непосредно с Богом, ми морамо ући у себе, у срце своје. Ту је Цар, и ѡу је Царсѣво (30).

У духовном и религијском контексту, као што је показано, пориче се смисао па и могућност искорака „из дома из себе” у свет, у „туђину”, бекства од „себе”, од царства Божијег / духовног у нама. У световној сфери оваква метафорична представа дома налази потпору у идеји индивидуалног идентитета и изазова да се искорачи у свет, у туђину, па се смисао оваквог искорака, не само „из себе” него и из „топлине свог дома” оправдава, налази у стицању сопственог духовног и егзистенцијалног искуства и личног идентитета (исп. Ристић 2012).¹³

Тако је представа дома у виду метафоре ЧОВЕК ЈЕ САМ СЕБИ ДОМ у опозицији са традиционално укорењеном представом дома као топлог и сигурног места, као „породичног гнезда” са његовим материјалним, друштвеним и емотивним вредностима, које са духовног и религијског становишта представљају илузију због пролазних вредности на којима је ова представа заснована. Трошност таквог „овоземаљског” дома, и илузију да се његова сигурност може заштити зидом показују следећи примери из беседе Н. Велимировића (2002):

Видим, како купујеш имање за имањем, и зидаш кућу за кућом, и пуниш касу за касом (29). Ако твоји *сребрни и златни зидови*, којима си се оградио, и осигурају твој живот од спољашњег не могу га осигурати од унутрашњег разрушења (30). *Његова се кућа сѡройошѡа* од трошности и старости. Тужно погледа тај човек на *своју срушену кућу* и на *горде зидове* око ње, и рече: *нашто ће ми сад зидови, кад куће немам* (30).

8. У религијском дискурсу, као и у савременом српском језику, параметризацију стереотипа дома, осим употребе лексеме *дом* и *кућа*,

¹³ Са световног становишта метафора ЧОВЕК ЈЕ САМ СЕБИ ДОМ, заснована је на самосвести да је човек и у „родном дому” осуђен на самог себе, што осмишљава и подстиче искорак из идиличне топлине „родног дома” у „свет” ради упознавања самог себе и стицања властитог идентитета, макар и по цену горког искуства (исп. БАРТМИЊСКИ 2011: 243).

употпуњује употреба лексема из истог семантичког поља, које се могу издвојити и као парадигме уређене различитим односима: хиперо-хипонимски, еквонимски (еквиваленти), синонимијски, антонимијски, регуларни деривациони низови творбеног и семантичког карактера, као и синтагматски односи (БАРТМИЊСКИ 2011: 56–57). Улогу вишег категоријалног појма, хиперонима за појам дом у религијском дискурсу у већини случајева има лексема *кућа*, а у ауторском контексту и лексема *зграда*, *солићер* и *град* у значењу „грађевина”. У хипонимском низу, осим лексема *дом* и *кућа*, јављају се лексема: *двор*, *вила*, *солићер*, *шайор*, *соба (собичак)*, *клећ*, *колиба*, *йећина*, *зайвор*, *кула*, *црква (дом Божији, дом молићиве, молићивени дом)*, *домаћа црква*, *храм* и др. Употребом наведених речи из истог семантичког поља у религијском дискурсу стереотип дома се профилише углавном на основу аксиолошких параметара из друштвене, духовне и религијске сфере, најчешће у виду опозиције „позитивно – негативно”, што показују примери:

(Даничић – Вук): Јер говорите: *гдје је кућа силнога*, и гдје је *шайор* у ком наставају *безбожници*? (Јов 21,28) И довикиваће се буљине у *йустијем кућама* и змајеви у *дворовима веселијем*. А доћи ће његово вријеме, и близу је, и дани његови неће се протегнути. (Ис 13,22);

а затим и примери из ауторских дискурса:

Ово име [Бог] поменуто је ... у нашем *владачком двору* и у безбројним другим *домовима*, пошав од *двора* ... до *дрвених колиба* (ВЕЛИМИРОВИЋ 2002: 20),

и из незнатно скраћеног текста из „Беседе о дворцу и колиби”, епископа Николаја (2001), заснованог на опозицијама:

цитат из Прича Соломонових 14,11: „*Дом безбожнички* раскопаће се, а *колиба йраведнијех* цвјетаће”. *Двор Иродов* лежи у рушевинама, а *йећина Вийлајемског Младенца* стоји. ... *Палатје незнабожачких царева* претвориле су се у гомиле камења и прашине, а *йећине исйосничке* разрасле се у прекрасне храмове ... *Силна држава римска* сада је само једна прича о мртвацу, док је *колиба хришићанска*, *Црква Светја*, данас *најмоћнија држава* на свету ... Где су те *куле високе*? Тамо где и *кула Вавилонска*: под прахом и пепелом, под срамом и проклетством... *Двори фараонски и вавилонски* су као згажени мехури, а *шайор йраведног Аврама* зелени се и цвета у вечности (373);

или следећи примери:

У *солићерима* људи су затрпани једни преко других ... Некада би ове *солићере* сматрали *зайворима* ... Тада су *куће мале дворшића*, животиње, башту, дрвеће, и долетало је много птица (СТАРАЦ ПАЈСИЛЕ:

152). Људи светског настројења говоре: „Благо онима који живе по *вилама* и уживају све удобности. Али заиста су блажени они који су успели да поједноставе свој живот, да се ослободе омче тог светског напретка (нав. дело: 187). Људи који у себи немају Христа, пуни су напетости; и само две такве особе не могу да се сместе у једанаест соба. А оних једанаест људи са Христом у себи, сместило се у *један собичак* (нав. дело: 190).

9. Стереотип дома са негативним вредностима показују примери из Старог завета, махом, фраземе и пословице:

(Даничић – Вук) *Кућа је њезина љути љаклени* који води у *клијеџи смрџине*. (Пр 7,27) Његово се надање подлама и *уздање је његово кућа љаукова*. (Јов 8,14).

Тако је фразема *кућа љаукова* употребљена у значењу нечега што је слабо, несигурно, док пословице указују на позитивне и негативне аксиолошке и традиционалне породичне вредности: слоге, мудрости; лењости.¹⁴

(Даничић – Вук): Бољи је залогај суха хљеба с миром него *кућа љуна љоклане сџоке са свађом*. (Пр 17,1) *Кућа и имање нашљеђује се од оџаца*; а од Господа је разумна жена. (Пр 19,14)¹⁵ Мудрошћу се *зида кућа* и разумом утврђује се. (Пр 24, 3) С лијености *угибље се кров* и с немарнијех руку *љрокаџује кућа*. (Проп 10,18)¹⁶.

10. На основу прегледа целокупног језичког материјала, изведеног са когнитивног и етнолингвистичког теоријско-методолошког аспекта, закључено је следеће: 1) да се у религијском дискурсу, као и у савременом српском језику, концепт дома заснива на лексичкосемантичком, творбеном, синтагматско-парадигматском и текстуалном потенцијалу две лексеме: *дом* и *кућа*; 2) да се овај концепт у религијском дискурсу, као и у језичкој слици света носилаца савременог српског језика, профилише на основу физичких, функционалних, друштвених, аксиолошких и емотивних параметара; 3) да се концептуално поље у религијском дискурсу, осим опозиција „свој – туђи”, „живот – смрт” и „унутрашњи простор – спољашњи простор”, релевантних за стереотипизацију овог културног

¹⁴ О профилисању дома у народним пословицама в. Ристић – Лазич Коњик 2012.

¹⁵ Овој старозаветној пословици у савременом језику одговара пословица *Мудра жена кућу гради, а луда је разграђује* (Стошић 2007: 52).

¹⁶ У савременом језику овој пословици одговара пословица *Лењивим нерадницима љуџови с љрњем су зарасџили; и куће им над главом љрокаџују, а лакџови свакад љродрџи* (Стошић 2007: 51), која се такође повезује са старозаветним текстом (Стошић 2007: 127).

концепта у језичкој слици света, проширује опозицијама из религијске и духовне сфере: „вечан, бесмртан, непролазан – привремен, смртан, пролазан”, „духовни, нематеријалан – телесан, материјалан”, „царство небеско – царство земаљско”; 4) да се стереотипизација дома у религијском дискурсу примарно заснива на позитивним вредностима опозиција из религијске и духовне сфере, што доприноси универзалној вредности концепта као сакралног модела; 5) да се у профилисању стереотипа неутрализују или укидају неке од прве три наведене опозиције, док се опозиције из религијске и духовне сфере чувају у вредновању овог појма; 5) да су варирања, а ређе и амбивалентне вредности, у профилисању овог појма засновани на променљивости тачке гледишта и перспективе.

ИЗВОРИ

- Велимировић, Николај. *Најлепше беседе владике Николаја*. Избор и предговор Милентије Ђорђевић. Београд: Просвета, 2002.
- Даничић – Карацић: *Превод Стјарог Завјета Ђура Даничић, његов Новог Завјета Вук Стјепановић Карацић, Књиге Мојсијеве*. Свето писмо са преводима и упоредним местима. <<http://www.pouke.org/svetopismo/>>
- Епископ Николај. *Пролог*. Линц: Православна црквена општина Линц, 2001.
- Појмовник: *Православни појмовник*. Приредио Ненад Новаковић. Бања Лука – Београд: Бесједа, Библиотека Лавиринг, 2008.
- СВЕТИ ТЕОФАН Затворник. *Речник хришћанског ојивног животоа*. Превоо с руског Младен Станковић. Београд: Библиотека Образ светачки, Књига осамдесет девета, 2005.
- Синод: Синод СПЦ (НЗ). *Превод: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве*. Свето писмо са преводима и упоредним местима. <<http://www.pouke.org/svetopismo/>>.
- СТАРАЦ ПАЈСИЈЕ Светогорац. *С болом и љубављу савременом човеку*. Превод с грчког естринство манастира Светог првомученика и архијакона Стефана. Врање: Манастир Светог првомученика и архијакона Стефана, 2004.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- АЛЕФИРЕНКО, Н. Ф. Лингвокултурална природа менталности. *Јзык. Словесност. Култура*. 1. Москва: Аналитика родис, 23–43. <<http://publishing-vak.ru/archive/philology-2011-1-alefirenko.htm>>.
- БАРТМИЊСКИ, Жежи. *Јзык – Слика – Свей*. Приредио Д. Ајдачић. Превела М. Бјелетић. Београд: Slovo Slavia, 2011.
- ВАСИЋ, Смиљка. *Речник чейири јеванђелиста. Полазне основе новје српске љрозе*. Књ. 1. Београд: Институт за педагошка истраживања, 1996.
- РИСТИЋ, Стана, Ивана ЛАЗИЋ Коњик. Дом у српском језику. VI Konferencję w ramach konwersatorium EUROJOS na temat: Koncepty: DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR w aksjosferze Słowian i ich sąsiadów (21–23. 10. 2012), Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Instytut Filologii Polskiej UMCS w Lublinie, Komisja

Etnolingwistyczna przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów, Fundacja Slawistyczna (у штампи).

Ристић, Стана. Стилски аспекти концептуализације појма дом у књижевном дискурсу. *Научни сасијанак славистија у Вукове дане 42* (у штампи).

РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Књига IV (1966) и Књига XI (1981). Београд: САНУ.

СНП: *Српске народне њословице*. Дела Вука Караџића. Приредио Мирослав Пантић. Београд: Просвета, 1969.

Стошић, Љиљана. *Библијске њословице и изреке*. Београд: СКЗ, Нова серија 14, 2007.

Stana Ristić

THE CONCEPT OF HOME IN RELIGIOUS DISCOURSE

S u m m a r y

In this paper we use the cognitive and ethnolinguistic approach to investigate the concept of HOME in religious discourse, using the electronic version of the Serbian translation of the Old and the New Testament, the Lexicon, as well as texts written by various authors as the language corpus. We have established that the conceptualization of HOME in religious discourse, as well as in the worldview of the speakers of contemporary Serbian, is realized as a multi-faceted notion, determined by physical, functional, social, axiological and emotive parameters, but that the concept itself functions not as a cultural, but as a spiritual model, widening the conceptual scope by incorporating the values from religious and spiritual spheres. The profiling of HOME in religious discourse is primarily based upon these values, which is at a general linguistic level conducive to the universality of its stereotype in the 'naive' worldview.

Институт за српски језик САНУ
Кнез Михаилова 36, 11000 Београд, Србија
stana.ristic@isj.sanu.ac.rs

Радоје Симић

О ПАСТИРСКОЈ РЕЧИ ПАТРИЈАРХА ПАВЛА

До њпросїоїе се ѡреба уздићи.

И. Андрић

Аутор намерава истражити језичка и стилска средства којима се служи патријарх српски Павле у пастирској речи његових божићних порука.

Кључне речи: патријарх, пастир, простота, једноставност, реч, исказ, реченица, параграф, контраст, паралелизам, тон излагања.

1. КРАТАК УВОД

1.1. Песник и филозоф траже потврду своје мудрости у дубинама мисли и висинама песничког надахнућа. Али коме је стало да открије чистоту сопствене душе – тај не посеже за крупном речи нити за високопарном мисли, јер оне ту чистоту пре заклањају него што откривају њен сјај. Речи и мисли блаженопочившег патријарха Павла своју величину објављују заправо као једноставност. „Драга у Христу децо духовна” – одзвања над сваком патријарховом поруком, као тихи звук звона над скрушеном молитвом богобојажљивог пастира. Човек се на једном нађе утишан у освештаном простору самоће, суочен са Богом, предат његовој доброты или изложен праведној казни. Ако то има неке везе са узнесеношћу човека изузетог из света и предатог мисли о Свевишњем, онда је пред пастирском речи патријарха Павла – човек узнесен.

1.2. У књизи *Животи њо јеванђељу* (2010) први одељак чине божићне и новогодишње поруке изговорене за велики празник у времену од 1992. до 2009. Ово је временски распон најсудбоноснијих догађаја по живот српског народа. Ми ћемо се бавити њиховим стилским вредностима, а наша је намера при томе да покажемо како пастирска реч патријархова преко једноставности прераста у сакрално казивање. При томе ће нам најважније бити бавити се самом грађом, остављајући теорију по страни, као што је и патријарх у речи упућеној народу остављао по страни високе теолошке теме и високи црквени стил, и

тежио узорној једноставности. Једном речи, српски патријарх је тежио једноставности, знајући да је простота највиши критеријум праве речитости.

2. О ЧЕМУ ЈЕ ГОВОРИО ПАТРИЈАРХ

2.1. Беседе одштампане на поменутом простору тематски су разноврсне, али је та тематика ипак сводљива у неке заједничке оквире. Наиме у свакој од ових посланица садржинско језгро чине актуелни или општи велики догађаји из грађанског или црквеног живота. Они чине нешто као приповедну основицу патријархова излагања, од које се онда разгранавају различите поруке.

а) У судбоносној 1992. години централни догађај српске историје био је грађански рат. Патријарх посвећује главну пажњу несрећним ратним догађајима и позива на мир.

А шта нам је сада потребније него да нам Бог мира дарује и подржи мир у овој несрећи, која је однела толико живота и наших и хрватских и начинила толику пустош и око нас и у нама.

Одлучује се за помирљив тон према непријатељима српског народа и позива се на заједничког Бога у кога верују.

Поготово заборавили да нам је исти Бог и Створитељ, и Спаситељ и Судија, чији нас праведни суд чека.

б) У посланици од 1993. патријарх одустаје од описа догађаја, него једноставно позива своје вернике да се клоне греха.

Вајкати се што се нађосмо у овом времену – узалуд је. Човек не може да бира ни време ни народ у коме ће се родити; не бира ни родитеље ни прилике у којима ће се наћи. То не зависи од њега.

Али оно што је за човека хришћанина најважније, – спасење душе, улазак у непролазно блаженство Царства Небеског, што је циљ и смисао људског живота – то не зависи од спољашњих околности, него од његовог труда да своју веру потврђује својим животом и поступцима. Да тако покаже да је вера његова жива, да не остаје само на речима и језику.

Да је то могуће, показује пастир конкретним примерима.

Колико и колико људи у најбољим приликама, у времену мира и обиља, изгубише гресима своје душе! А колико њих у најгоре време, кад се сви искварише и пропадоше, својом верношћу Богу и Његовом закону, осталоше живи, живи за вечност, живи пред Богом Живим!

в) У посланици за 1994. стоји да је дужност сваког човека „поступати људски”.

Зато је и сада и увек од потребе сагледати и опомињати себе како су наши преци одолевали искушењима, која су их сналазила, били кадри, у борби за слободу, „и на страшном месту постојати” као људи и као народ Божји.

Затим патријарх наводи примере жртвовања за народно добро, и мучеништва за народно добро, који нас опомињу како ваља поступати и злу.

На то нас, ове 1994. године, опомиње мученичко преставање светог Иринеја Сремског, који пре седамнаест векова пострада за веру Христову у Сирмијуму – Сремској Митровици. Опомоње нас и наш Свети Сава, на 400-годишњицу спаљивања његових мошти на Врачару, у ондашњим несрећама ропства и погибије.

Опомиње нас 500-годишњица настанка цетињског Октоиха, наше прве штампане књиге, да смо били храбри схватити и прихватити културна достигнућа у време када је мрак ропства већ обузео већину српских земаља...

2.2. Рекосмо да је приповедање догађаја само основица патријархових порука. Оне су разноврсне, али се крећу око моралне орбите човекове, и око Божје речи као императива људског опстанка као људске врстеч; и верског живота без којег нема физичког живота људи као хуманих бића различитих од животињских врста.

а) Једна од порука патријархових јесте позив на молитву и поштовање Бога. Почетак прве посланице управо је испуњен том богољубивом молбом.

На почетку наступајуће 1992. године, као и на почетку свакога дана и свакога нашег рада, да се помолимо Богу да благослови „венац, лета доброте своје” и дарује нам оно што нам је потребно и за наша тела и за наше душе.

У другој поруци, за 1993. годину, позив на молитву поновљен је вишекратно. Први пут тај позив мотивисан је свешћу о великој несрећи српског народа коју му је донео рат, и гласи:

Улазећи у Нову 1993. годину, отпочнимо је искреном молитвом Богу да нам буде боља и сретнија него ова коју проведосмо у тузи због толиких несрећа које нас снађоше у безумљу овог безумног рата. И учинимо све да истински поступамо као деца Божја, да нас Бог чује и помогне.

Други пут је за нијансу друкчији:

Молимо се Богу, опет и опет, да нам пружи руку Своју да останемо народ Божји и по вери и по делима. Ако мора бити да страдамо, да то буде на путу правде и истине Божје; не због неправде наше или мржње према коме.

За 1994. годину тај позив варира, и уграђен је у сâмо помињање празника.

Сви људи у свету дочекују Нову годину са живом надом да им буде боља и успешнија од свију дотадашњих. Дочекујемо је и ми са том жељом и надом и молитвом Богу да и нама и нашим суседима и свима људима заиста буде успешнија у свему истински добром, у свима потребама и тела и душе...

б) Већ смо зашли у следећу област која је предмет патријархових порука, а то је помињање празника и изражавање жеља за добробит сваког појединца и свих људи тим поводом. У посланици за 1992. стоји:

Свој својој драгој духовној деци, синовима и кћерима наше Свете Православне Цркве Српске, као и добронамерним људима других вероисповести и народности који живе са нама, и свим људима добре воље у свету, свима честитам и молитвено желим благословену Нову 1992. годину благодати господње.

Мало је компликованији патријархов благослов и честитка за 1994.

Позивам све вас, децо духовна Светога Саве, и овде у земљи и у иностранству, да на... путу правде и истине издржите са образом и чашћу, са осећањем да нас са неба гледа Сведидеће око Божје, као и очи Светих Анђела и предака наших. Е да се Господ смилује и подари нам мир, толико потребан свима.

Господе Милостиви, благослови миром дане наступајуће ове 1994. године.

2.3. Више пута поновљена жеља да се сетимо да смо „деца Божја” у ствари је опомена да не чинимо другима што не желимо да други нама чине. И то је заправо искрена праведност за коју није потребна никаква наука, већ осећај да су сви људи нама једнаки по томе што их неправда вређа, као и нас. Први пут то је захтев за покајањем, и да не гледамо на друге да ли нас у покајању следе, јер условљавајући своју скрушеност скрушеношћу других – ми у ствари испољавамо једну од тешких таштина овога света: тежњу ка самоистицању и лажни осећај да смо само ми у праву, а да последња реч није у бољим устима.

Као православни хришћани кајмо се и за себе и за друге. Не условљавајмо никад своје покајничко расположење пред живим Богом покајањем других и не оправдавајмо своје слабости слабостима других.

У посланици за 1995. та је жеља истакнута још јасније:

Свака је несрећа болна, са које било стране долазила. Али су нам најтеже и најболније несреће које ми, људи, наносимо једни другима, јер знамо да је требало и могло да их не буде, да смо мало више били људи. Да мало дубље размислимо и схватимо, да они који чине зло другима тиме наносе највеће зло себи самима. Они су као слепи, не виде несрећу у коју срљају, заиста „не знају шта раде”.

Син Божји, Исус Христос, зато је и постао „Син Човечји”, и дошао на овај свет „да виде они који не виде”... У светлости којом Он просветљава свет, да сагледају сву несрећу зла и греха, те упуте све своје силе на труд, како би у свим приликама и неприликама остали људи; уместо мржње указивали љубав једни другима; уместо неправде – правду; уместо насиља – спремност на жртву за ближње своје. Увек са свешћу да ако нам буде Бог отац, да ћемо и ми знати и осећати да смо браћа, и као браћа братски и поступати.

3. НЕКА СВОЈСТВА ПАТРИЈАРХОВА ЈЕЗИКА

3.1. Довољно је оволико да видимо о чему је патријарх говорио својим верницима, својој духовној деци. Ваља наравно погледати и како је он говорио. Прво што је потребно рећи, јесте да су његове беседе овог скупа врло кратке – све су стале на страници или страници и по велике квинте, штампане нормалним слогом. Прва је стала у четири параграфа, друга је нешто краћа, али је ипак раздељена у пет параграфа, итд. Видимо већ горе да се параграф ретко састоји више од две до три реченице. Суздржаност пре свега, јер реч пастира не сме се разлити у многоречју без праве мудрости. И управо је вредност ових пословица у мудрој а речима сиромашном словљењу. У мудрословљењу.

3.2. Погледаћемо онда како су компоновани параграфи. Нек нам за пример послуже два наведена у претходном делу рада (у т. 1-б). Да би нам били ближе, навешћемо их поново, али сада по реду. Најпре ћемо уочити да се први, краћи, састоји од три исказне форме, а други, дужи, у свом саству има две.

а) Да погледамо први:

Вајкати се што се нађосмо у овом времену – узалуд је. Човек не може да бира ни време ни народ у коме ће се родити; не бира ни родитеље ни прилике у којима ће се наћи. То не зависи од њега.

Ништа нарочито, рећи ће неупућени у тајне вештог казивања. Али погледајмо шта се дешава до прве тачке. Оно ‘узалуд је’ као да не стоји у слогу реченице, него је наднесено над њом. То је нека водећа мисао, нека поента или слично – углавном нешто што је истакнуто далеко изнад остатка овог низа речи. Како је до тога дошло? Чему она црта? Наједном нам она смета. Али ако је покушамо уклонити, видећемо да то не иде. Реченица је ту постављена по сили структурних закона изградње реченице. Па да: она је ишчупана из свог синтаксичког лежишта и изнесена на крај исказа. У ствари ту су две реченице, и једна гласи заправо ‘Узалуд је вајкати се’, а друга: ‘што се нађосмо у овом времену’. Обрнут је ред речи, и у резултату тог обртања дошло је до тонске и комуникативне антиципације обрта ‘узалуд је’. То је како видимо један важан поступак стилског активирања речи, и истицања дела садржаја који је њима поверен од стране говорника или писца.

Друга исказна форма, такође је на први поглед без неких посебних структурних одлика. Или напротив, подуга, и раздвојена тачком и зарезом да би била сношљивија за разумевање. И још кад упоредимо делове, они су досадно слични. Али погледајмо изблиза зашто ипак није досадна за читање. Форме су заиста врло сличне. И таквим су намерно учињене да би оно што је различито било истакнутије: ‘ни време ни народ у коме ће се родити’ према ‘ни родитеље ни прилике у којима ће се наћи’. Чак и у том оквиру негацијска схема се понавља у идентичном ‘ни...ни’, па су тиме истакнутији амбијентални моменти који окружују човека: ‘време и народ’, на једној страни, и ‘родитељи и прилике’, на другој. Из једноликог оквира испливавају два пара семантичких целина, а ти су парови постављени један поред другог, али на неки начин и супротстављени. Пред нама је благи контраст на чијим су супротним половима постављени, и тако истакнути садржински елементи исказа. Тако се разазнају један од другог, а групишу у заједничку целину општих услова људског живота које човек није овлашћен да бира.

Последња исказна форма, и последња реченица, врло је кратка: „То не зависи од њега”. Делује као логични закључак онога што је у параграфу претходно изнесено. И то поентирани закључак: наглашен и упечатљив. Кратки исказ на позадини дужих и разгранатијих делује заиста тако.

б) Други параграф:

Али оно што је за човека хришћанина најважније, – спасење душе, улазак у непролазно блаженство Царства Небеског, што је циљ и смисао људског живота – то не зависи од спољашњих околности, него од његовог труда да своју веру потврђује својим животом и поступцима. Да тако покаже да је вера његова жива, да не остаје само на речима и језику.

– скоро сав је стао у једну исказну форму, по себи доста непрегледну. Но због нечега она није стилски мртва, и није ‘нечитљива’. Нешто је великом снагом тонски подиже. Ако потражимо шта је то: пашће нам у очи средњи режањ ‘то не зависи од спољашњих околности’. Баш средњи, који је по правилу затрпан материјалом и у комуникативној енергији далеко заостаје од почетка и краја, нарочито краја, где је по правилу нагласак – ако посебним маниром исказ није друкчије конципиран. Као овај. Извор снаге препознајемо у супротстављању тога параграфа претходном: ‘то не зависи од спољашњих околности’ директно је сучељено са поентом претходног параграфа: „То не зависи од њега”. Велики контраст опкорачио је цела два параграфа и регулише кретање тоналитета и комуникативне енергије у њима.

б) Размотрићемо само још један случај, јер нам простор не дозвољава ширу и минуциознију анализу. Нека то буде следећи, среда узет:

Налазимо се на прагу Нове 1996. године. Већ четири године погледамо са жељом и надом да нам нова година донесе престанак ужаса грађанског рата, који нас снађе и нашом и туђом кривицом. Четири године молимо се Богу мира да се мир Његов усели међу нас закрвљене, да схватимо несрећу у којој смо, и учинимо све да из ње изађемо.

Параграф се састоји од три исказне целине. Прва: „Налазимо се на прагу Нове 1996. године”. По себи гледана, тонски је мирна, и значењски слаба.

Друга исказна форма појачана је лексичким средствима – ‘ужасом грађанског рата’, па је писац дозволио себи и одугу протезу у облику односне реченице ‘који нас снађе и нашом и туђом кривицом’. Ипак, паралелни атрибути ‘и нашом и туђом’ својом носивошћу одржавају крај исказа да не одумре тонски, што би му се без тога вероватно и десило.

Последња исказна целина, иако предуга, ипак је тонски уздигнута и доста упечатљиво презентује садржај који носи. Прво, поновљено ‘четири године’ на кључним местима – наједном уздиже тонску линију. Тако је ‘молимо се Богу мира’ заправо доспело у врх тонског лука – а тоналтет и даље задржава живост, скоро до самог краја ове узбуркане конструкције. Њу му обезбеђује паралелна конструкција коју чине три симетричне клаузе: ‘да се мир Његов усели међу нас закрвљене’, ‘да схватимо несрећу у којој смо’, ‘и учинимо све да из ње изађемо’.

4. ЗАКЉУЧАК

4.1. Само смо се овлаш дотакли лексике, а она заправо носи значењску грађу језичких творевина. Довољно је било да приметимо са коликом је вештином творац порука које читамо – на први поглед прост

језички израз – обликовао тако да кључне речи постави на стожерна места у говорном току.

4.2. Ако су то речи које носе главне елементе смисла поруке, а оне су сакралног значења, онда је јасно како је прост језик великог патријарха и духовног пастира унутрашњим енергијама успео да исијава управо сакрални смисао.

ИЗВОРИ

Патријарх српски Павле. *Животи по јеванђељу: Беседе II*. Београд: Издавачки фонд Српске православне цркве, Архиепископије београдско-карловачке, 2010.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

ЕСН: *Енциклопедија српског народа*, главни и одговорни уредник Радош Љушић. Београд: Завод за уџбенике, 2008.

Симић, Радоје. *Општа стилистика*. Београд: НДСЈ – Јасен, 2001.

Radoje Simić

ÜBER HIRTENBOTSCHAFTEN VOM PATRIARCH PAVLE

Zusammenfassung

Der Autor hat in dieser Arbeit einen Versuch unternommen, die sprachlichen und stilistischen Mittel zu untersuchen, die der Patriarch in den Hirtenworten seiner Weihnachtsbotschaften benutzt hat. Im Laufe der Analyse wurde es klar, dass im auf erstem Blick einfachen Redewendungen verschiedene stilistische Mechanismen zu Worte kommen. Die werden sichtlich in erster Linie beim Variieren der quantitativen Seite des Ausdrucks, beim Benutzen des Parallelismus usw. Bei der besonders günstigen Anreihung der lexikalischen Einheiten, auf solchem Hintergrund entstehen Kontrast und andere ähnliche Figuren, die den Erzählton sichtlich erhöhen und verstärken die kommunikative Kräfte der Rede. Das Endresultat von alledem ist eigentlich – ein heiliger Unterton, der aus der Tiefe des Ausdrucks leise ertönt.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за српски језик са јужнословенским језицима
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
jelenajo@bitsyu.net

Марија Стефановић

ЦРКВА У АСОЦИЈАТИВНОМ СИСТЕМУ СРПСКОГ ЈЕЗИКА*

На основу материјала *Асоцијативног речника српског језика* извршена је анализа асоцијативног поља *црква* у српском језику. Одређено је психолингвистичко значење и упоређено је са лексикографским значењем представљеним у *Речнику српскохрватског књижевног језика* Матице српске. Утврђено је постојање разлика у броју и редоследу значења. Поређењем добијених података са материјалом *Обратног асоцијативног речника српског језика* утврђено је да лексема *црква* има, осим раније утврђених значења, и изражену асоцијативну повезаност са нацијом, која се није манифестовала у другим изворима.

Кључне речи: црква, психолингвистичко значење, лексикографско значење, вербалне асоцијације, српски језик.

1. Увод. Анализа асоцијативних поља постала је један од значајних метода за лингвистичка истраживања, посебно након појаве Асоцијативног речника руског језика (КАРАУЛОВ и др., 1994–1998/2002), а потом и других асоцијативних речника словенских језика. У радовима насталим у оквирима лингвистичких школа у Русији¹ потврђено је да се валидна асоцијативна поља (АП) са најмање пет стотина реакција могу сматрати материјализованим обликом језичке свести просечног савременог говорника, те да се у њима могу пронаћи подаци о свим везама које лексематимулус успоставља у језичком систему у датом тренутку.² Такође је установљено да су у оквиру асоцијативно-вербалне мреже, коју чине међусобно повезана АП, представљена сва значења полисемантичних

* Рад је настао у оквиру пројекта *Језици и културе у времену и простору* (178002), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Овде пре свега мислимо на радове сарадника Института за психолингвистику Руске академије наука, који су и аутори Асоцијативног речника руског језика и на радове лингвоконцептолога из Вороњежа.

² Ове везе могу бити засноване на граматичким својствима стимулуса, што проучава асоцијативна граматика, али и на другачијим односима. О везама које најчешће успоставља стимулус са реакцијом в. и Драгићевић (2005: 60).

лексема чак и када су нека од ових значења у савременом језику застарела или стилски маркирана (в. КАРАУЛОВ 1999: 80–101).

У корпусу стимулуса представљених у Асоцијативном речнику српског језика (АРСЈ) налазе се и културно и национално релевантне лексеме *црква*, *вера*, *духовност*, *милосрђе*, *йобожан*, *йобожност*, *йравославни*, *Свети Сава*. Присуство реакције *црква* као изразито високофреквентне у свим наведеним асоцијативним пољима³ указује на могућност да се применом метода когнитивне лингвистике утврди начин на који су ове лексеме повезане у асоцијативном систему српског језика. Пошто је, према Речнику српскохрватскога књижевног језика Матице српске (РМС), лексема *црква* полисемантична, потребно је утврдити која су од забележених значења узрок израженог асоцијативног повезивања са другим лексемама.

Сматрамо да је одговарајући начин за анализу асоцијативних веза које успоставља лексема *црква* одређивање њеног психолингвистичког значења, пошто је оно знатно шире од лексикографског. Оно што лексикографи издвајају као прво или основно значење лексеме није неопходно и најактуелније за савременике,⁴ а нису занемариве ни разлике међу дефиницијама у различитим речницима. Према Стерњину и Рудаковој (СТЕРНИН – РУДАКОВА 2011: 100), психолингвистичко значење је „уређено јединство свих семантичких компоненти које су реално повезане са даљим звучањем у свесни говорника језика. То је целокућан скуј семантичких компоненти који у свесни говорника актуализује изоловано узета реч као јединство свих семантичких компоненти које је чине – више или мање изражених, централних и периферних. Психолингвистичко значење је психолошки реално значење речи” (превод наш – М. С.). За разлику од лексикографског, психолингвистичко значење, базирано на анализи резултата слободног асоцијативног експеримента,⁵ укључује и обимну семантичку периферију која и представља извор за испитивање повезаности различитих лексема у асоцијативно-вербалној мрежи као

³ Према подацима из другог тома АРСЈ (ОБРАТНИ АРСЈ), у АП *йобожност* реакција *црква* појављује се у 24,15% од укупног броја добијених реакција, у АП *духовност* у 22,01%, у АП *вера* 13,40%, у АП *йобожан* у 10,44%, у АП *йравославни* у 8,08%, у АП *милосрђе* у 6,67%, у АП *Свети Сава* у 6,04%. Психолингвистичка истраживања значења и концепта указују на то да се у семантичком језгру налазе реакције које имају најчешће између 12 и 15 процената реакција, у ближој периферији између 10 и 4 процента, а у крајњој периферији 1 проценат или мање (в. СТЕРНИН – РУДАКОВА 2011: 127). Ово значи да се црква налази у центру или ближој периферији значења за све наведене лексеме.

⁴ О овоме в. ДРАГИЋЕВИЋ 2010: 63–67.

⁵ Сви асоцијативни речници представљају систематизоване резултате слободних асоцијативних експеримената.

слици језичке свести просечног говорника.⁶ Међутим, ни психолингвистичко значење не може бити једини извор за проучавање асоцијативне повезаности лексема, јер се дешава да неке од могућих семантичких компоненти не буду показане због мањкавости асоцијативног метода,⁷ те је за добијање реалне слике положаја лексеме у систему комбиновање лексикографских података и података добијеним утврђивањем психолингвистичког значења сврсисходно.

У процесу одређивања психолингвистичког значења приликом анализе АП реакције се обједињују у веће групе засноване на семантичкој сличности⁸ и формулише се дефиниција којом се обухвата највећи број реакција. За свако значење у оквиру полисемантичне лексеме формира се поље са центром, ближом, даљом и крајњом периферијом.⁹ Индекс изражајности (однос између броја реакција које вербализују дато значење и укупног броја добијених реакција) такође даје поуздане податке о реалном месту издвојеног аспекта значења које репрезентују најфреквентније реакције.

2. ЦРКВА: ЛЕКСИКОГРАФСКО И ПСИХОЛИНГВИСТИЧКО ЗНАЧЕЊЕ. Према РМС, лексема *црква* је полисемантична, са значењима 1. *зграда у којој се врше верски обреди, храм, богомоља*; 2. *заједница верника*; 3. *црквена власћ, црквено сџарешинсџиво, црквени ред*; 4. *служба у цркви*.

Црква постоји као одредница у оба дела АРСЈ. У првом тому она је стимулус, а у другом – реакција на различите стимулусе који су задати приликом израде првог тома. Асоцијативно поље *црква*¹⁰ састоји се од

⁶ О асоцијативно-вербалној мрежи и могућностима за њено проучавање в. КАРАУЛОВ 1999.

⁷ Недостаци се у знатној мери смањују проширивањем базе испитаника. У случају валидних асоцијативних поља (а сва поља у АРСЈ су валидна) они су практично занемариви.

⁸ Или на сличности разлога који су навели испитанике да повежу стимулус са конкретном реакцијом.

⁹ Иста процедура користи се и приликом описивања концепта.

¹⁰ Црква: крст 148, вера 144, поп 115, Бог 69, религија 33, молитва 26, свештеник 16, икона 11, мир, православље, звоно 9, догма, хришћанство 6, светиња, школа 5, храм, институција, манастир, олтар, свећа, свето, венчање, зграда 4, двориште, лаж, нада, патријарх, православна, тамјан, установа 3, анђео, божанство, Божић, крштење, кућа, купола, литургија, папа, патријарх Павле, порта, секта, средњи век, Св. Марка, торањ, вера у Бога, веронаука, звона 2, Бадње вече, Бела, благостање, богомоља, брат, црвено, цвет, часне сестре, да, дисциплина, дух, духовност, фреска, фреске, глупост, град, грех, гробље, хладно, хор, Христос, хришћани, хришћанство, иконе, иконостас, исповест, историја, Исус, капела, катедрала, коњ, крст купола, култура, лепа зграда, ломача, лопови, љубав, мајка, Мира, мир-спокојство, миса, моћ, морал, моравска, мрак, нација, недеља, облак, оче наш, одора, олакшање, организована религија, оронуло, ош-

146 различитих реакција, од којих је 99 индивидуалних. Веома мали број испитаника (свега три од осам стотина) није имао реакцију на стимулус.

Груписање реакција по семантичкој сличности омогућило је издвајање следећих психолингвистичких значења, која су дата по опадајућем редоследу у односу на број реакција:

1. ЗАЛЕДНИЦА ВЕРНИКА: 462 (57,96% од укупног броја реакција)

Ово значење дефинишемо на следећи начин: *црква је заједница људи које обједињује вера*¹¹ (вера 144, религија 33, догма 6, вероисповест, вјера), *који верују у Бога и светишћеље* (Бог 69, божанство 2, вера у Бога 2, Исус, Св. Никола, света Ана, свети Илија) *и оно о чему њихова вера говори* (нада 3, анђео 2, грех, рај, спасење) *и припадају једној хомогеној групи* (православље 9, хришћанство 6, православна 3, секта 2, Христос, хришћани, хришћанство). *У оквиру цркве као заједнице верници могу да имају јасно одређене улоге, али то није нужно* (поп 115, свештеник 16, патријарх 3, папа, патријарх Павле 2, брат, верник, мајка, Мира, одора¹², патријарх, Павле, попа, владика, часне сестре). *Вернике који припадају овој заједници карактеришу* (мир 9, дух, духовност, дисциплина, љубав, мир-спокојство, морал, савест, спокој), *а припадање цркви може бити повезано са емоцијама* (олакшање, поштовање, страхопоштовање).

2. ЗГРАДА, ХРАМ, БОГОМОЉА: 246 (30,86% од укупног броја реакција)

Црква је зграда (зграда 4, кућа 2, лепа зграда, оронуло, под) *која може имати посебне називе* (манастир, храм 4, капела, катедрала, синагога). *Она има специфична својашња обележја* (крст 148, звоно 9, купола, торањ, звона 2, крст купола, високо). *У унутрашњости се налазе* (икона 11, олтар, свећа 4, тамјан 3, фреска, фреске, хор, иконе, иконостас). *Црква представља свето место* (светиња 5, свето 4, свето 3, света, светилиште, свето место, светост). *Може се називати према светишћељу, али то није обавезно* (Св. Марка 2, светог Марка, Саборна). *Обично се налази у насељу* (град, гробље, Петница). *Њено дворниште може имати посебан назив* (порта 2). *У унутрашњости цркве обично је* (хладно, мрак, свето и хладно).

тар, оштро, патријарх, Павле, Петница, под, попа, поштовање, прашки перг., празник, превара, пут, рај, религиозна установа, романтика, Саборна, савест, секс, симбол вере, синагога, смор, спасење, спокој, споменик, српска, страхопоштовање, Св. Никола, света, света Ана, свети Илија, светилиште, свето и хладно, свето место, светог Марка, светост, тишина, традиција, туга, верник, вероисповест, високо, вјера, влада, владика, злато драгуљи, жаљење 1. Број након реакције представља број испитаника који су на тај начин одговорили на стимулус.

¹¹ У заградама се дају неизмењене реакције испитаника према АРСЈ.

¹² Ова реакција укључена је због тога што посебна одора често карактерише свештенике као чланове заједнице.

3. СЛУЖБА У ЦРКВИ: 43 (5,39% од укупног броја реакција)

Црква је месито окуљања ради молићиве (молитва 26, оче наш, симбол вере) и *сировођења других акцивносћи – сиецифичних обреда* (венчање 4, крштење, литургија 2, исповест, миса) и *прослављања изразника* (Божић 2, Бадње вече, недеља, празник).

4. ИНСТИТУЦИЈА У ОКВИРУ ДРУШТВА: 15 (1,88% од укупног броја реакција)

Црква представља национално обојену (нација, српска) *институцију* (институција 4, установа 3, религиозна установа, организована религија) *која може бити моћна и богата* (влада, моћ, злато драгуљи, благостање).

5. УСТАНОВА ВЕЗАНА ЗА ИСТОРИЈУ И КУЛТУРУ: 10 (1,25% од укупног броја реакција)

Црква има дугу историју (средњи век 2, историја, ломача, моравска) *о којој постоје прагови* (култура, прашки перг., споменик).

6. УСТАНОВА ГДЕ СЕ СПРОВОДИ ОБРАЗОВАЊЕ: 7 (0,87% од укупног броја реакција)

Под окриљем цркве *могу се добијати одређена знања* (школа 5, веронаука 2).

У асоцијативном пољу **црква** присутне су и реакције које нису везане са семантиком, већ спадају у домен емоција и оцена (лаж 3, глупост, да, жаљење, лопови, превара, романтика, смор, туга – 11, или 1,38%), или се реакција не може недвосмислено укључити у веће групе (црвено, цвет, коњ, облак, оштар, оштро, секс – 7, или 0,87%). Присутан је и један топоним (Бела).¹³

У односу на лексикографско значење, психолингвистичко значење је обимније, а редослед у распореду значења је другачији, што показујемо у следећој табели:

	Лексикографско значење	Психолингвистичко значење са процентом реакција унутар асоцијативног поља
1.	Зграда у којој се врше верски обреди, храм, богомоља	Заједница верника: 57,96%
2.	Заједница верника	Зграда, храм, богомоља: 30,86%
3.	Црквена власт, црквено старешинство, црквени ред	Служба у цркви: 5,39%
4.	Служба у цркви	Институција у оквиру друштва: 1,88%

¹³ Могуће је да је реакција *црвено* повезана са топонимом *Црвена Црква*.

5.		Установа везана за историју и културу: 1,25%
6.		Установа у којој се спроводи образовање: 0,87%

У оквиру психолингвистичког значења *Заједница верника* највећи индекс изражајности има *вера* као разлог повезивања људи (185 реакција, или 23,21% од укупног броја забележених у АП), а следе *свешћена лица* (144 реакције, или 18,06% од свих реакција).¹⁴

Структура овог значења указује на полицентричност, пошто се две компоненте издвајају високом фреквенцијом:

Центар: *Вера* 40,04%, *Улога члана у заједници* 32,03%,

Ближа периферија: *Божанствено и свешћеници* 16,66%,

Даља периферија: *Хомогеност групе*: 4,97%, *Карактеристике верника* 3,67%,

Крајња периферија: *Конкретна веровања унутар заједнице*: 1,73%, *Емоције*: 0,64%.

Психолингвистичко значење *Зграда, храм, богомоља* као примарну компоненту издваја спољашњи изглед цркве, а највећи индекс изражајности има реакција *крст* (149, или 18,69% укупног броја реакција у АП). У унутрашњости цркве најзапаженије су *иконе* (13, или 1,63% од укупног броја реакција). Структура поља изгледа овако:

Центар: *Спољашња обележја* 67,07%,

Ближа периферија: *Објекти карактеристични за унутрашњост* 10,97%,

Даља периферија: *Свето место* 6,50%, *Зграда* 3,65%, *Посебни називи* 4,47%,

Крајња периферија: *Назив цркве* 1,62%, *Осећај који влада у унутрашњости* 1,21%,

Локација у насељу 1,21%, *Посебан назив за двористице* 0,81%.

У оквиру психолингвистичког значења *Служба у цркви* највећи индекс изражајности има *мољба* (26, или 60,46%), која обавезно и прати службу. Структура поља значења *Служба у цркви* представља се на следећи начин:

Центар: *Мољбе* 65,11%,

Ближа периферија: *Обреди* 23,25%,

¹⁴ Лексикографи су као посебно издвојили значење *Црквена власћ, црквено старешинство, црквени ред*. Разлог за припајање реакција које се односе на свештенство психолингвистичком значењу *Заједница верника* је то што *црквено старешинство* чине предводници овакве заједнице.

Даља периферија: *Празници* 11,62%.

Уобичајена дистрибуција реакција у истраживањима психолингвистичког значења и концепта таква је да се у центру или семантичком језгру најчешће налази око 15% реакција, у ближој периферији око 10%, а у крајњој периферији око 1% (в. фусноту бр. 2; преглед примера в., на пример, у СТЕФАНОВИЋ 2012: 43–45). Добијене вредности за појединачно утврђена психолингвистичка значења у оквиру лексеме *црква* знатно су веће од просечних, што указује на њихову стабилну позицију у језичкој свести савремених говорника српског језика.

Преглед 562 реакције које имају фреквенцију већу од десет¹⁵ и представљају 70,51% укупног броја у АП указује на то да је редослед издвојених значења у чврстој вези са високом фреквенцијом реакција: на значење *Заједница верника* односи се 377 високофреквентних реакција, на значење *Зграда, богомоља, храм* 159, а на значење *Служба у цркви* 26. Ово је идентично са предложеним редоследом у оквиру психолингвистичког значења.

Психолингвистичка значења *Институција у оквиру друштва, Установа везана за историју и културу* и *Установа у којој се сироводи образовање* садрже веома мали број реакција, те за њих не издвајамо индекс интензивности. Међу реакцијама које су сврстане у ова значења нема реакција са фреквенцијом већом од 5, а само пет реакција има фреквенцију већу од један.

У Обратном АРСЈ реакција *црква* појавила се код 1056 испитаника и односи се на 56 стимулуса.¹⁶ Подаци из овог тома не представљају асоцијативно поље те се не могу тако ни анализирати, пошто су на десној страни овог тома искључиво лексеме које су биле стимулуси приликом асоцијативног експеримента. Међутим, и овде се види да стимулуси који су изазвали реакцију *црква* јасно указују на нека од издвојених психолингвистичких значења. Представљамо их редоследом према броју испитаника који су на стимулус имали реакцију *црква*:

1. ЗАЈЕДНИЦА ВЕРНИКА: побожност 179; духовност 166; вера 104; побожан 82; православни 64; милосрђе 50; Свети Сава 47; празноверје 13; летаргија 9; душеван, патриотизам 3, катарза, просити, просјак 2,

¹⁵ В. фусноту бр. 11.

¹⁶ Црква: побожност 179; духовност 166; звоно 152; вера 104; побожан 82; православни 64; звонак 57; милосрђе 50; Свети Сава 47; звонити 41; Москва 16; празноверје 13; летаргија 9; звонко 8; светао 7; ћирилица, душеван, Косово, патриотизам 3; држава, катарза, кнез Лазар, огранак, просити, просјак, Руси, темељ, вино 2; добродушан, Французи, грб, хлеб, хрватски језик, испред, историја, Јевреји, кад, кровови, култура, мозак, нада, надати се, непријатељ, отац, побачај, праведан, руски, споменик, Срби, степенник, титоизам, у вину, веран, водом, вредност, зид 1.

добродушан, нада, надати се, отац, побачај, праведан, веран, вредност – укупно 734 испитаника;

2. ЗГРАДА, ХРАМ, БОГОМОЉА: звоно 152; звонак 57; звонити 41; звонко 8; светао 7; темељ 2, испред, кровови, степеник, зид – укупно 271 испитаник;

3. ИНСТИТУЦИЈА ПОВЕЗАНА СА НАЦИЈОМ: Москва 16, Косово 3, Руси 2, Јевреји, руски, Срби, Французи, хрватски језик – укупно 26 испитаника;

4. УСТАНОВА ВЕЗАНА ЗА ИСТОРИЈУ И КУЛТУРУ: ћирилица 3, кнез Лазар 2, грб, историја, култура, непријатељ, споменик, титоизам – укупно 11 испитаника;

5. ИНСТИТУЦИЈА У ОКВИРУ ДРУШТВА: држава, огранак 2, мозак – укупно 5 испитаника;

6. СЛУЖБА У ЦРКВИ: вино 2, хлеб, у вину, водом – укупно 5 испитаника.

За разлику од раније утврђених психолингвистичких значења заснованих на подацима асоцијативног експеримента, овде није присутно значење *Устјанова у којој се сироводи образовање*, али је редослед значења која се могу извести на основу анализе стимулуса за прва два значења исти, док се другачији редослед за остала може објаснити њиховом малом и сличном фреквентношћу која је била уочљива и приликом утврђивања психолингвистичког значења анализом асоцијативног поља. Међутим, овде се много уочљивије издваја везивање нације за цркву,¹⁷ и овакве реакције по редоследу заузимају треће место.

Подаци о седам стимулуса из АРСЈ код којих је, на основу Обратног АРСЈ, најфреквентнија реакција црква представљени су у следећој табели:

Стимулус	Број добијених реакција (од 800 испитаника)	Реакција црква	Реакције у вези са црквом (укључујући реакцију црква)	Реакције у вези са нацијом
Побожност	741	179 (24,15%)	545 (73,54%)	0
Православни	792	64 (8,08%)	548 (69,19%)	68 (8,58%)
Црква	797			2 (0,25%)
Вера	776	104 (13,40%)	411 (52,96%)	10 (1,28%)
Свети Сава	778	47 (6,04%)	406 (52,18%)	10 (1,28%)
Побожан	785	82 (10,44%)	313 (39,87%)	5 (0,63%)
Духовност	754	166 (22,01%)	319 (42,30%)	0
Милосрђе	749	50 (6,67%)	135 (18,02%)	0

3. Закључак. Уочавамо неколико важних детаља који се тичу односа испитаника према цркви: највећи број реакција добијен је за стимулусе *црква* (99,62%) и *православни* (99%), док је за остале посматра-

¹⁷ У АП *црква* бележимо само две реакције које су у вези са нацијом.

не стимулусе просек броја добијених реакција 95%. У АП *православни* више од 8% реакција везује се за нацију,¹⁸ што значи да се припадност православљу сматра националним обележјем у свести говорника српског језика.¹⁹ Ови подаци, заједно са чињеницом да се стимулуси у којима је представљено национално, а који изазивају реакцију *црква* налазе по редоследу на високом трећем месту (в. горе), говоре о постојању чврсте асоцијативне везе лексеме *црква* са верницима, местом њиховог окупљања, разлогом окупљања, националношћу верника, али и са традицијом и историјом, што су значења издвојена анализом материјала двају томова АРСЈ, која допуњују лексикографско значење дато у РМС.

ИЗВОРИ

- АРСЈ: *Асоцијативни речник српског језика. (I део; од стимулуса ка реакцији)*. Предраг Пипер, Рајна Драгићевић, Марија Стефановић. Београд: Београдска књига – Службени лист – Филолошки факултет у Београду, 2005.
- ОБРАТНИ АРСЈ: *Обратни асоцијативни речник српског језика (II део; од реакције ка стимулусу)*. Рајна Драгићевић, Предраг Пипер, Марија Стефановић. Београд: Београдска књига – Службени лист – Филолошки факултет у Београду, 2011.
- РМС: *Речник српскохрватског књижевног језика, I–III*. Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1969. IV–VI, Нови Сад: Матица српска, 1969–1976.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- ДРАГИЋЕВИЋ, Рајна. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.
- ДРАГИЋЕВИЋ, Рајна. Вербалне асоцијације у семантичким истраживањима. *Асоцијативни речник српског језика. (I део; од стимулуса ка реакцији)*. Предраг Пипер, Рајна Драгићевић, Марија Стефановић. Београд: Београдска књига – Службени лист – Филолошки факултет у Београду, 2005: 56–80.
- КАРАУЛОВ, Ју. Н. *Асоцијативна граматика руског језика*. Москва: Русский язык, 1993.
- КАРАУЛОВ, Ју. Н. *Активна граматика и асоцијативно-вербална мрежа*. Москва: ИРЯ РАН, 1999.
- СТЕРНИН, И. А., Рудакова А. В. *Психоллингвистичко значење слова и његово описивање. Теоретичке проблеме*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011.
- СТЕФАНОВИЋ, Марија. *Језичка слика породице у руском и српском језику*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2012.

¹⁸ Подсетићемо да оваква дистрибуција обично важи за ближу периферију значења.

¹⁹ На нацију се не упућује само у три посматрана АП која за стимулус имају лексеме – називе за осећања и особине.

Мария Стефанович

ЦЕРКОВЬ В АССОЦИАТИВНОЙ СИСТЕМЕ СЕРБСКОГО ЯЗЫКА

Резюме

В настоящей статье анализу подвергается ассоциативное поле *црква* в сербском языке. Метод определения психолингвистического значения этого многозначного слова предоставил возможность выделить следующие значения: сообщество верующих; здание, храм; церковная служба; институция в рамках общества; учреждение, связанное с историей и культурой; учреждение, в котором можно получить образование. Список психолингвистических значений является более обширным, чем список лексикографических значений. Включение в анализ материалов *Обратного ассоциативного словаря* дало возможность указать на сильную ассоциативную связь церкви с национальным началом.

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за славистику
Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад, Србија
majazrenj@yahoo.ca

Гордана Штасни

НОМИНАЦИЈЕ БОГА У МОЛИТВАМА НА ЈЕЗЕРУ СВЕТОГ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА*

*Молићвом чистим вид вере моје,
да Те не изгуби у магли, Најсјајнија Звезда моја.*

(Николај Велимировић, XL 2008: 72)

Тежиште у раду је на приказу различитих структурно-семантичких номинационих модела којима се именује Бог у *Молићвама на језеру*: Николај Велимировић ствара поетски раскошне слике Бога, као учесника у овој специфичној размени (комуникацији), веома креативним поступцима и одабиром језичких и стилских средстава углавном библијског порекла, али и стварањем аутентичног израза.

Кључне речи: Николај Велимировић, молитве, номинација Бога.

1. Увод. Теоријски приступи молитви као тексту (говореном или писаном) са јасно утврђеном функцијом (нарочито комуникативном, и то у специфичном контексту) могу бити различити. Са становишта литургије молитва јесте део религиозног чина, али је она истовремено и спољашња манифестација човекове свецеле привољености Богу, поуздања у његово промишљање и покровитељство. Своју побожност „поштовање, хваљење и величање Бога, своју зависност од Бога и своје уздање у њега” верници испољавају „шиљући молитве Богу, анђелима и светитељима, посведочујући тако да су они хришћани и делови исте заједнице, изражавајући побожну заједницу мољењем један за другога, за живе и за мртве” (Мирковић 1919: 9).

Ђ. Трифуновић у тумачењу молитве као књижевнотеоријског појма не изоставља ставове чувених црквених писаца – Јована Златоустог и Јована Лествичника, који у богатим песничким сликама казују шта

* Рад је настао у оквиру пројекта *Стандардни српски језик: синтаксичка, семантичка и прагматичка истраживања* (178004), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

је молитва. За Јована Златоустог молитва је „светлост душе, истинска спознаја Бога и људи, лекник страсти, лекарство против болести, мир душе, небеска водила, која се не окреће око земље, већ иде до самог небеског свода...”. За Јована Лествичника молитва је мајка врлине. „По својој каквоћи, молитва је сапостојање и јединство Човека и Бога. По своме дејству то је одражавање космоса, помирење са Богом, умилости-вљење за грехе, мост којим се прелази преко искушења, грудобран који штити од сваке муке, разбијање демонских напада, служба анђела...” (Трифунковић 1990: 157–158). Молитва је са становишта аскетике и пастирске психологије „беседа срца човековог с Богом”. Архимандрит Јован Радосављевић, ученик владике Николаја, каже: „Ми немамо другог начина да можемо с Богом разговарати, нити смо достојни да можемо на други начин разговарати...”¹

И управо ова, разговорна, димензија молитве омогућава њено сагледавање из комуникацијског угла. Наиме, комуникација остварена молитвом специфична је због самих учесника, субјеката комуницирања. С једне стране, то је пошљалац поруке – индивидуа или колектив,² а са друге, то је прималац поруке – Богородица, Триипостасни Бог (Света Тројица), Господ Исус Христос као друга ипостас Свете Тројице, свети, бестелесне силе – анђели. Порука је сама молитва. Суштина ове врсте комуникације јесте комбиновање вербалне поруке и невербалних елемената (гестова и поза), чиме се мења општи или уобичајени карактер комуницирања – људска интеракција. „Чињеница да у комуникационом акту учествује само један субјект, може у првом тренутку да заведе аналитичара због комуниколошког аксиома да је повратна веза услов постојања интеракције, а интеракције нема без другог субјекта у комуницирању” (РАДОЈКОВИЋ – МИЛЕТИЋ 2005: 55).

Осим тога, специфична је и комуникациона ситуација у којој се одвија молитвени чин, нарочито са аспекта њеног социјалног контекста.³ Стога, једна од класификација различитих облика комуницирања

¹ <http://pravoslavje.spc.rs/broj/1058>

² „Двери молитве отворене су свима – и богатом и сиромашу, и угледном и неу-гледном, и моћном и слабом, и здраваом и болесном, и праведнику и грешнику”, учи свети Серафим Саровски (<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/PoukeSvSerafimaSarovskog.htm>).

³ Молитва је типичан вид обраћања одсутном бићу и у том смислу могла би се сматрати видом интраперсоналне комуникације. „Претпоставља се неко метафизичко биће којем се стварно упућују вербалне и/или невербалне поруке: сам човек у соби, испод упаљеног кандила, окренут лицем истоку изговара *Оче наш* (поруку). Или: хоца пише запис (поруку) Алаху да из болесног човека истера шејтане. У оба случаја порука је језички енкодирана, може се чути и видетри. Она изазива одређене последице: олакшање, предност, смирење итд. (РАДОЈКОВИЋ – МИЛЕТИЋ 2005: 55).

на основу критеријума који проистичу из елемената комуникационог чина или комуникационе ситуације, садржи сазнајно, уметничко и духовно комуницирање у сфери сакрума (RADOJKOVIĆ – MILETIĆ 2005: 33).

Сама порука у духовној комуникацији такође је специфична, што нас доводи у везу са начином обликовања садржаја молитве и њене форме.⁴ У књижевној теорији молитва се интерпретира као изразито лирски жанр, са религиозном мотивацијом и садржајем у виду песничког обраћања Богу и анђелима и светим лицима као објекту култа. У мољитвама, дакле, коегзистира религиозна и уметничка (поетска) димензија. Оне имају специфичне карактеристике које их диференцирају од књижевноуметничких остварења која нису сакралног карактера. На овом месту чини нам се корисном напомена у RKT „да у поетском смислу не треба мешати молитву са елементима молбе и мољења, које садржи сваки литургијски [...] текст” (1984: 450).⁵ Композиција молитве је углавном стандардизована. Основна схема сваке молитве садржи: најпре исповедање поверења у Бога, захваљивање, затим исповедање своје грешности у осећању кајања и скрушености, и најзад – сама молба, експозиција „искајања” (RKT 1986: 450).⁶

Д. Богдановић наводи да у стилском погледу молитва примењује и развија све поступке и тропе који појачавају експресивност и истичу емотивну интонацију молбеног говора (1980: 83). Иако су у структурном и стилском погледу молитве владике Николаја Велимировића у духу молитвене традиције, оне су, ипак, у значајној мери одраз индивидуалног стила високе књижевноуметничке вредности. Захваљујући веома израженој поетизацији и креирању оригиналних песничких слика, заснованих на загонетним метафорама, сликовитим поређењима, јаким контрастима, и вештом организацијом текста, владичине мољитве на основу стилских квалитета прелазе у сферу ауторских жанрова. Применом фигура које појачавају експресивност и увећавају емотивну

⁴ Не сматрамо да је форма само спољашње обележје, структурна одлика молитве, већ да је она последица самога мољитвеног саджаја.

⁵ Према М. Катнић-Бакаршић, сакрални стил обухвата сферу усмене и писмене религијске комуникације, почев од светих књига различитих религија, па до језика и стила извођења религијских обреда, мољитви, обраћања свештеника верницима и др. (КАТНИЋ-БАКАРШИЋ 1999: 23).

⁶ Према тумачењу Д. Ајдацића, „мољитва је жанр близак благослову по крајњем циљу коме су усмерени, али је однос говорника, посредника и примаоца поруке у њима различит. Мољитва се упућује надљудском (божанском, светом) бићу које само, или посредујући до бића изнад себе може, како се верује, да оствари оно што се од њега моли. Мољитва и благослов се преплићу када се од вишег бића моли животна срећа и изобиље, када се тражи божји благослов као божанска мера људских ствари” (http://karija.narod.ru/Authors/Ajdacic/ajd01_blagoslovi.htm).

интонацију молбеног говора, владика Николај гради молитвену лирску песму са псалмским свечаним тоном, укрштајући тако елементе поезике двају најзначајнијих библијских поетских жанрова.⁷

О изузетној лепоти владичиних текстова, јасноћи мисли и чистоти израза веома сликовито и истинито говори Јустин Поповић: „Српска душа је муцала док се није родио Николај да јој нађе израз”. Поводом *Молишви на језеру* отац Јустин ће, називајући га чудотворцем молитвених ритмова, веома надахнуто осликати сву јединственост Николајевог талента: „Он је стил, благодатно-раскошни стил наше душе. Он говори; никада у нас није тако говорио човек. Он се моли; никада се у нас није тако речито молио човек. Он има дар речи јер има дар свеосећања, дар жалостивости, дар свељубави, дар молитве”.

2. КОНЦЕПТУАЛНА БАЗА И НОМИНАЦИЈА БОГА. Свако разматрање концепата који су обухваћени именом Бог, било би недостатно, немогуће уколико не пођемо од доктринарних поставки православне догматике о својствима и суштини Бога „због саме природе Божје, која је бескрајна, апсолутна, вечна”, због тога што је „Бог недомислив за људску мисао” јер „наш разум по природи својој не може посматрати самога Бога какав је Он по себи, али може познати Оца свих твари по красоти дела његових и величанствености васионе”.⁸

Према догматичком учењу Цркве о својствима Бога „бесконечност и несхватљивост Божанства можемо крстити разним именима, али их никада не можемо изразити помоћу њих; можемо их облачити у различите појмове, али никада исцрпети њихову природу, јер што више бескрајност Божанства хватамо у речи – она је све бескрајнија, и несхватљивост његова – све несхватљивија. Уколико су пак наше речи, и назвања, и имена, изрази појмова, а наши појмови увек ограничени и релативни, те ни сваки засебно нити сви скупа не могу обухватити биће Божје у његовој божанској даности и надреалној реалности, то свети Оци називају Бога безименим, многиименим, надименим (ἀνόνομος, πολυόνομος, ὑπερόνομος)”.⁹

Са становишта догматике сва имена која се приписују Богу изражавају не његову суштину и природу, већ оно што се односи на њих. Блажени Августин вели: „Бог је неизрецив (ineffabilis); лакше исказујемо шта Он

⁷ „Молитве, које су, после библијских псалама, настајале у хришћанском свету, прављене су према истом моделу. Према томе основном моделу писао је своје *Молишве на језеру* и Владика Николај. Кроз његове речи проговарала је цела јудеохришћанска култура, посебно хришћанска, особито православна и српска, светосавска” (Милосављевић 2004: 152).

⁸ ДПЦ: Део први – одељак први: Бог у суштини.

⁹ *Ibid.*

није него шта Он јесте”. И та неухватљивост Бога у речи, у изрази, у имена; та безименост (*ἄνωνυμία*) и надименост (*ὕπερωνυμία*) и јесте узрок што Му се приписују многа имена (*πολωνυμία*).¹⁰

Са лексиколошког аспекта, међутим, веома је хетерогена концептуална база из које потичу бројне могућности за номинацију Бога, што за последицу има различите структурне номинационе моделе (једнолексемске јединице до перифрастичких конструкција или читавих симболичко-алегоријских слика). У суштини, човек поима Бога посредством апсолутно позитивних и апстрактних концепата: добра, врлине, непролазности, правде, истине, здравља и сл. Чак и када се Бог именује именицама са примарним конкретним значењем (*Зидар, Родићел*), сам појам у том специфичном контексту добија апстрактан метафорички карактер.

Са становишта концептуалне анализе појмовне метафоре, појмовне метонимије и типични сценарији представљају механизме помоћу којих концептуализујемо апстрактне појмове. У оквиру когнитивне лингвистике значење се изједначава с концептуализацијом – образовање појмова на основу човековог физичког, чулног, емоционалног и интелектуалног искуства о свету који га окружује (Драгићевић 2007: 90). Метафорички процес типично иде од конкретног домена ка апстрактном, а не обрнуто. Постоје типични изворни и типични циљни домени. Један од типичних циљних домена јесте вера (бог је особа, као отац, пастир, цар и сл., а верници су деца, овце, поданици (Кликовас 2004: 19).

У *Молићвама на језеру* ове типичне метафоричне представе чине семантичко-симболичку базу из које ће се изродити богат низ метафоричних и поредбених номинационих конструкција чији је денотат Бог. Богатство језичког израза којим се именује Бог у молитвама владике Николаја последица је саме суштине и сврхе молитве, која је, можда, најпотпуније исказана следећом мишљу: „Када се хришћанин моли хвалећи и величајући Бога, тада се удубљује његов дух у посматрању најузвишенијих особина Божјих и посматрајући их јача у њему вера у Бога великога и моћнога, јача побожност његова и поштовање Бога (Мирковић 1919: 10). Тако је с једне стране – теолошке. Са друге стране, међутим, значајан је и став да „Човекова замисао Творца, ако је има, није само гола апстракција, него и вредносно-емоционално опредељење за његове атрибуте, па тиме и могуће реакције” (Радојковић – Милетић 2005: 33).

3. ПОЈМОВНА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА ЛЕКСЕМЕ БОГ У ОПШТЕМ И ТЕРМИНОЛОШКОМ РЕЧНИКУ. Питање етимологије именице *бог* није у потпуности решено – изворно порекло или позајмљеница из иранског. Међутим, њен

¹⁰ *Ibid.*

општесловенски карактер није споран, с обзиром на то да је она и данас, уз мање фонетске разлике, присутна у свим словенским језицима (ЭС-СЯ 1975: 161–163).

Лексема *Бог* је истовремено део општег лексичког фонда и теолошког терминсистема. Као јединица општег фонда, заснована је на појмовној представи о Богу као творцу свеколиког света.¹¹ Из тог основног значења развиће се секундарне реализације са преносом номинације на човека као референта са гранањем у два доминантна семантичка правца: први који почива на концепту ‘власти’ и други који почива на концепту ‘љубави’.

Семантичка дисперзија лексеме *Бог* подједнако је подстакнута како диференцијалним семама високог ранга тако и потенцијалним компонентама значења. У асоцијативну метафоричку везу могу се довести компоненте: творац и господар и ауторитет и власт; значење ‘најдраже, обожавано лице или најдража ствар’ ипак је индуковано потенцијалним семама.

Са теолошког аспекта представљање лексеме *Бог* у оквиру терминолошког система веома је комплексно. Уз одредницу *Бог – Божанство* у *Речнику православне теологије* (Брил 1999) наводе се следећи подаци: (гр. θεός – θεότης, лат. Deus, Dominus deus – највиша суштина (Биће), лична божанска егзистенција). Православна теологија, дајући апофатичко тумачење божанске суштине, преферира категорију тајне и славословних појмова кад говори о Богу, јер је то име које је изнад сваког имена (Филип. 2,9).¹²

¹¹ РМС даје следећу појмовну интерпретацију лексеме *Бог* 1. рлг. а. код једнобожаца: творац материјалног и духовног света. б. код многобожаца: господар једног дела природе и света. 2. а. највећа светиња, идол; ауторитет, моћна личност; арбитар. б. највећа сила, власт. 3. најдраже, обожавано лице или најдража ствар. РСАНУ даје ширу диференцијацију основног значења које је у РМС приказано у виду осамостањених секундарних реализација. Према РСАНУ, основно значење лексеме *Бог* има веома разгранату семантичку структуру: 1. у једнобожачким религијама и по неким идеалистичким филозофским схватањима врховно биће које је створило свет; које управља њим, највиши духовни принцип; исп. божанство. фиг. 1) онај који има велику моћ, власт; оно што је свемоћно. 2) личност која представља нешто савршено, недостижно. 3) личност која ужива нечију највећу љубав и поштовање. 4) оно што је за неког најважније, све и сва. Секундарно значење везује се за реализацију у различитим говорним актима ‘за исказивање разних осећања у устаљеним фразама, када се жели добро и сл. а) при благосиљању; б) у заклињању; в) у заклетви, уверавању; г) у братимљењу, сестримљењу’.

¹² У ареопагитском спису *О божанским именима* показује се да се *Бог* не може чак ни дефинисати, нити ограничити створеним представама, те да је сам појам *Бога* релативан зато што се он односи на Његов однос са творевином, а не на тајну Његове трансцендентне суштине, односно на „надсуштаствену суштину” (уп. *Небеска јерархија*, XV, 2) (Брил 1999).

За разлику од Старог Завета, Нови Завет говори јасно о *Богу – Светој Тројици*: Оцу, Сину и Светоме Духу. Хришћански тринитарни монотеизам јесте структура највише љубави. Тројичност је однос који превазилази дуализам (двојност) на којем је конструисана старозаветна теологија.

У *Библијском речнику* (РАКИЋ 2002: 32) одредница *Бог* дефинисана је преко њене номинационе функције. Међутим, њена појмовна вредност исказана је објектом номинације „име дано Творцу васионе, Владару неба и земље, Оцу свих нас”.

Хришћанско поимање Бога требало би да представља базични концепт из којег ће се развити појмовна интерпретацији лексеме *Бог* и у општим дескриптивним речницима. У том смислу у основно значење лексеме *Бог* требало би укључити и хришћански аспект свете Тројице.

4. ЛЕКСЕМА *Бог* у синонимном низу. Различите вербализације јединствене представе о Богу (нпр. *Бог – Господ – Творац*) имају извориште у свеопштој трансценденности Бога „Ја сам онај који јесам” (Изл. 3,14). „Бог има егзистенцију у себи; нема друго начело или циљ. Ову идеју преузео је Нови Завет, постапостолски списи и први симболи хришћанске вере, у којима се *Бог* назива θεός, начело егзистенције. Он је Творац својом вољом, али творевина није од његове суштине” (БРИЈА 1999).

Колико је могућих номинационих облика за један појам зависи не само од семантичког садржаја самога појма, већ и улоге и значаја који тај појам има у животу човека. Према подацима у речнику синонима, лексема *Бог* чини синонимни низ са лексемама *господар, господин, господ, створитељ, творцац, вишњи, свевишњи, превисњи, сведржител, саваоит, свезнајући, свемогући, свевидећи; бесмртник, отац небески, отац* (LALVIĆ 1974: 62). Синонимном низу који успоставља *Ћосић* (2008: 62) припадају још и лексема *божанство* и *ајсолуи*.¹³

Из угла парадигматских односа лексема *Бог* се одликује једном важном специфичношћу. Наиме, она својим основном значењем успоставља блискозначни однос са већим бројем лексема, и то са: а) њиховим примарним реализацијама, на пример *Бог – Створитељ*¹⁴ односно б) њиховим

¹³ Богатији је низ лексема које се наводе у Лалевећевом речнику. Важан је податак да се одређене лексеме наводе у оба речника синонима: *господин, господ, створитељ, творцац, вишњи, свевишњи* и оне представљају синониме који имају устаљену употребу у нашој култури и не представљају индивидуалне творевине појединца.

¹⁴ Према подацима у РСЈ, основно значење лексеме *створитељ* јесте ‘творцац света, Бога’, а секундарно ‘стваралац’. Лексема *стваралац* и *стваратељ* немају реализацију са значењем ‘Бог’.

секундарним реализацијама, на пример *Бог – ѿворац*¹⁵. У следећој табели приказаћемо лексеме које припадају низу апсолутних синонима. Под апсолутним синонимима подразумевамо једнозначне лексеме са идентичним семантичким садржајем и са истим употребном вредношћу.¹⁶ Лексема *Божансѿво* има специфичан семантички однос са лексемом *Бог*. Она представља део синонимног низа само када је у значењу ‘биће божанске природе’, али не и у значењу ‘многобожачки бог, односно богиња’.¹⁷

Бог	
Господ	У РСЈ у тумачењу лексеме <i>Госѿод</i> даје се јединица са синонимном вредношћу ‘бог’.
Сведржитељ	У РСЈ са ознаком рлг. и значењем ‘онај који држи све у својој власти, свемогући (о Богу)’.
Свевишњи	Придев <i>свевишњи</i> значи ‘надземаљски, највиши, најузвишенији (о Богу и божанској моћи); у им. служби: Бог, божанска моћ’.
Свемогућ	У РСЈ у именичкој служби само са значењем ‘Бог’.
Сведидећи	Придев <i>сведидећи</i> јавља се са значењем ‘који све види, пред којим се ништа не може сакрити’ у лексичким спојевима: ~ правда, ~ деца, ~ Бог. Међутим, у именичкој служби само је са значењем Бог.
Свезнајући	Придев <i>свезнајући</i> са значењем ‘који све зна’ јавља се у изразу ~ Бог. У именичкој употреби значи Бог.
Вишњи	У РСЈ придев <i>вишњи</i> је са значењем ‘небески, божански, најузвишенији; савршен, најсавршенији’ и јавља се у лексичком споју ~ бог. У именичкој служби је ‘највише, најузвишеније биће, бог’.
Превишњи	Лексема <i>превишњи</i> није регистрована у РСЈ.
Саваот	Према подацима у РСЈ, <i>Саваоѿ</i> је хеленизовани јеврејски надимак бога Јехове које је преузело хришћанство и придавало га своме богу, Господ.
Апсолут	Лексема <i>аѿсолуѿ</i> припада филозофској терминологији и у идеалистичкој филозофији означава праоснову света, оно што све условљава а само није ничим условљено, апсолутни дух; бог, божанство; оно што у себи обухвата све, потпуност, апсолутност.

¹⁵ У РСЈ лексема *ѿворац* је у основном значењу ‘онај који је нешто створио (у односу на то дело), аутор; први стваралац на неком послу, оснивач’, а у секундарном са ознаком рлг. ‘бог као стваралац, створитељ света’.

¹⁶ Успостављање оваквог типа синонимије последица је семантичког садржаја лексема које се могу сматрати истозначницама. Једнозначност је, дакле, услов за парадигматску везу овога типа јер су моносемичке речи семантички стабилније и мање зависе од контекста (BLAŽEVAC – VAJS 1999: 49).

¹⁷ Њено секундарно значење је ‘својство, природа бога, божанска природа’.

Низ контекстуалних синонима чине лексеме: *госїодар* – *госїодин* – *оїац*¹⁸ – *бесмрїник*. Под контекстуалним синонимима подразумевамо лексеме које само у специфичном библијском религиозном контексту имају значење ‘Бог’. Према схватању Љ. Шарић, свака реч као значењска конструкција може у контексту остварити значење које је чини идеалним синонимом неке друге речи. „Stvaranje takvih sinonima omogućuje značenjska rastezljivost riječi. Sinonimiju je logičnije smatrati produktom ljudske interakcije s lingvističkim znakovima, nego li obilježjem samih tih znakova. Sinonimija se ostvaruje u jezičnom prenošenju značenja i davanju smisla, kao i u prihvatanju, tj. razumijevanju značenja” (ŠARIĆ 2011: 314). Рекли бисмо да је својство „значењске растезљивости” посебно важно за прототипичну лексему у синонимном низу, јер се поједине компоненте значења показују као мотиватори за укључивање лексема које у свом семантичком садржају имају компатибилне семантичке компоненте. У значењу лексеме *Бог* заступљене су диференцијалне семе високог ранга које су омогућиле да се у религијском контексту лексеме *госїодар*, *госїодин*, *оїац*, *бесмрїник* остваре као њени синоними.¹⁹

5. ИМЕНА ЗА БОГА У МОЛИТВАМА НА ЈЕЗЕРУ. Са становишта стилистике проблем којим се у раду бавимо у најдиректнијој је вези са антономазијом (прономинацијом) типа *алијернајивно заједничко име* → *власїиїо име* (*Творац*, *Свевишњи*, *Оїац*, *Сведржїиїељ* → *Бог*).²⁰ Дакле, овај тип антономазије уместо уобичајеног „подразумијева употребу другог имена, које у лексичком систему има статус заједничке именице. А то зајед-

¹⁸ Специфичан је парадигматски однос између лексема *Бог* и *оїац*. Према семантичкој интерпретацији лексеме *оїац* у РСЈ, она се не доводи ни у једном од секундарних значења у везу са лексемом *Бог*. Међутим, у идиоматизованим изразима *Бог-оїац*, *вишњи оїац*, *небески оїац* референција је апсолутно јасна. У самосталној употреби пак у религијском контексту референција је такође недвосмислена.

¹⁹ Р. Драгићевић наводи да се утицај контекста на синонимију огледа на више различитих равни. „Једна од њих је контекстом условљена семантичка неутрализација разлика међу синонимима. Она је могућа због тога што се синонимима разликују маргиналне семантичке компоненте” (2007: 255–256).

²⁰ „Антономазија би се могла дефинисати као употреба личног имена намјесто и у значењу заједничког, као и употреба заједничког имена или перифразе намјесто и у вриједности личног имена” (Ковачевић 2000: 77). Ковачевић даје следеће примере за наведени тип антономазије: *Човек је, дакле, програмиран од Творца* [→ *Бога*] да верује (Монах Теодор, *Седам српских заповести*); *Како Истину / уздигнути до Оца* [→ *Бога*] / и посведочити? (Тиодор Росић, *Обраћање Јовану Сопоћанском*); *Госїоде*, [→ *Боже*] нанижи ниске разнзане / *Одржи расуло у новоме Слову* (Матија Бећковић, *Слово*); ... немамо ни разлога да се срамимо од онога што чинимо само под знаком *Сїасиїеља* [→ *Бога*] а за спас наше нације и отаџбине (Војислав Максимовић, *Старина и савременост*); Према мени је сјео *Судија* [→ *Бог*] (Иво Андрић, *Ех ponto*) (2000: 84).

ничко име у функцији властитог по правилу се везује за именовање или „врховног господара добра”, тј. Бога, или „врховног господара зла”, тј. Сатане или Сотоне (КОВАЧЕВИЋ 2000: 85).

5.1. Избор јединица којима је именован Бог у *Молићвама на језеру* условљен је најчешће самом темом молитве. Владика Николај ће испољити креативност употребом именâ за Бога библијског порекла, попут наведених примера, који сами по себи као антономазијска средства имају стилске вредности, али и као део надахнутих поетских слика. Осим тога, антономазија се сматра синегдохом и метонимијом властитих имена (РКТ 1986: 39). И још више, већ устаљене, уобичајене изразе са Богом као денотатом он богати новим значењским димензијама, што је, такође, израз његовог осебујног стваралаштва. Таквим поступком остварује пуноћу значења и истиче сврсисходност, стилску функционалност и лепоту одабраног израза. Према тумачењу у Лалевићевом речнику, „*Госїод, госїодар, госїодин* су називи за замишљено биће религија које господари светом: *Госїоде, їомилиј нас! Госїодара ми Бога, Госїодине, їомилиј нас!* (LALJEVIĆ 1974: 62). У *Velikoj biblijskoj konkordanciji* (BK) лексеме *Госїод* и *Госїодар*, потврђене су у великом броју реализација и то углавном у форми израза ‘Господ Бог’ и ‘Господар свију, земље и неба’. Код владике Николаја Бог је још и Господар душе:

Госїоде їришїосїасни, очисти огледало
душе моје, и наднеси лице Твоје нада њ.

Да би душа моја засјала славом *Госїодара* свога (X 2008: 23–24).

Недвосмислена је семантичка веза између појмовних вредности које су обухваћене лексемама *Бог* и *Васкрсїићель*. Оне такође успостављају такву релацију која се може сматрати апсолутном синонимијом:

Васкрсїићель је Господ мој. Васкрсава мртве од јутра до мрака, и од мрака до зоре.

Оно што јутро сахрани, увече Господ оживи, и оно што вече сахрани, ујутру Господ оживи.

Какво је дело достојније Бога живога него васкрсавати мртве у живот? (ХСП 2008: 176–177).

5.2. У *Молићвама на језеру* владика Николај богати низ контекстуалних синонима метафоризованим јединицама које у основном семантичком садржају имају потенцијала да развију семантичку реализацију са појмовном вредношћу ‘Бог’. Употребом лексема *Домаћин, Родићель, Зидар, Победник, Цар, Владика, Воћ, Богатїаш* развија се концепт који се примарно остварује у релацијама Бог – Отац, Бог – Творац, Бог –

Пастир.²¹ Постојећи лексичко-семантички однос може се транспоновати концептуалном формулом ‘Бог је човек’. Ова концептуална формула у пуној је сагласности са догматом о сапребивању божанске и људске природе у Христу, које су у њему сједињене несливено, неизменљиво, неразделљиво, неразлучно (Орос 4. васељенског – халкидонског сабора из 451. године). Пренос номинације са човека на Бога подстакнут је метафоризацијом која је заснована на базичном метафоричном моделу апстрактно (референт је Бог) → конкретно (лексеме са човеком као референтом). У појмовну вредност циљног домена укључене су не само семе колективне експресије, већ и семе које произилазе из хришћанског поимања Бога и веровања да он јесте творац свега што постоји. Најближи семантички кореспонденти Богу схавћеном као творцу²² у *Молићвама на језеру* јесу *Родишељ*²³ и *Зидар*, па и *Домаћин* и *Цар*. Одабраним лексемама у контексту молитве развија се концептуална формула ‘Бог је човек’. Лексеме ће се реализовати у самосталној употреби или, чешће, у бинарним конструкцијама са посесивном заменицом *мој, моја, моје* или у углавном идиоматизованим лексичким спојевима (*Господар Небесни*).

‘Бог је човек’	
Господар	<p>Опрости, Господе, и заповедај слуги Твоме! Како и сад кротко гледаш и заповедаш, као да Ти нигда не сагрехих! Заповедај, <i>Господару</i>, и шибай бичем, и помози савести мојој шибати ме. (XCIX 2008: 194)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>И срце ће се моје испунити неисказаним миром небесним, и славиће <i>Бога</i> у хору са херувимима и серафимима. И вратиће богато зајам души и уму, јер ће их као равно њима равном мером наградити. И напуниће срце моје слатком љубављу према Господу своме, и сажалењем и добром вољом према мучећим се душама у свету и у аду. Приђи ми ближе, и још ближе, величанствени <i>Господару мој</i>. (XLVII 2008: 87)</p> <p style="text-align: center;">*</p>

²¹ Са потврдама у ВК.

²² Према Лалевићу, *створишељ, творац* је назив за Бога који је по религији створио све што се види и не види: *Немој створишеља ти Бога тво урадићи* (LALVIĆ 1974: 62).

²³ Једна од лексема у синонимном низу јесте *Отац*, назив за Бога као оца свега света и свих људи и израз *Отац небески*, као израз за Бога, који је отац неба и земље и свега што се види и што се не види (LALVIĆ 1974: 62).

Господар Небесни	<p><i>Господару мој</i>, клечим пред Тобом и просим милост. Охладила се вера у свештеника Твојих, зато те многи људи не окушају. И богата паша Твоја стоји једва начета. Добар пастир овцама није добар пастир људима. Зашто ме не остави, да будем добар у малом, него ме постави да будем лош у великом? (LXXXI 2008: 153)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p><i>Господару Небесни</i>, прими душу моју за своју слушкињу. Гле, једина је слобода моја, да служим бољем од себе. (LXVIII 2008: 123)</p>
Домаћин	<p>Од свих ројева рој људи одлази најгладнији. Не зато, <i>Домаћине</i>, што Ти немаш јела за људе него зато што они не познају своју храну, па се отимају с гусеницама о исти брст. (VIII 2008: 20)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Душо моја, пећино вечности, не допусти временом разбојницима да уђу у тебе и наложе свој огањ у теби. Буди нема, кад те вичу. Буди непокретна, кад ударају о тебе. И стрпљиво чекај <i>Домаћина</i> свога. Заиста доћи ће. (XLIII 2008: 79)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>За све богохулнике кајем се, што хуле на Тебе не знајући да хуле на <i>Домаћина</i>, који их одева и храни. (XXIX 2008: 54)</p>
Родитељ	<p>Кад и ја бејох хармонично тројичан у светом јединству као што си Ти од вечности у вечност. Кад и у мени беше душа у пријатељству са свешћу и животом. ...</p> <p>Кад и ја не имадох граница, нити комшија, нити деобе на ја и ти. Ово сећање не избриши, <i>Родишељу мој</i>, но појачај. Милостиви <i>Родишељу мој</i>, избриши сва сећања моја сем једног јединог. (XXX 2008: 56)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Нема родитеља на земљи. <i>Родишељ</i> је на Небу. ...</p> <p>На земљи су само стараоци; и то је превелика част. Дато вам је на старање најдрагоценије благо, што Бог има. И то је превелика част. (XCV 2008: 183)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Какво крштење може опрати мој стид од Тебе? Какво покајање мој грех према Теби изгладити? Помози ми, да се уништим, да ме нема, и да се поново родом, као младенац без прошлости. Помози ми, <i>Родишељу мој</i>. Свешћу <i>Родишељу мој</i>, очисти живот мој и учини га жртвом на жртвенику Твоме. Кад бејох чобан јагањцима, плаках, кад хоћаху заклати једно јагње. Учини ме невиним као јагње и сагори ме на олтару Твоме. Кунем Ти се, нећу заплакати, Господе мој и Боже мој. (LXXXI 2008: 154)</p>

Зидар	<p>Научи <i>Зидар</i> претке ваше, и вас саме, да зидате храмове Њему, јер су вама на потребу а не Њему.</p> <p>Зидајући Њему, ви зидате Њиме из себе. Јер не може земља ништа учинити за Њега без Њега.</p> <p>Зидајући најбоље Њему ви показујете пример души својој, шта она треба у себи да зида. (LXXXIX 2008: 171–172)</p>
Победник	<p>Кад Ти дођеш, донећеш ми дарове пребогате. С Тобом, <i>Победнице</i>, доћи ће ми и победа над свима досадама и бригама. С Тобом ће доћи светлост, и здравље, и снага, и мудрост, и сва пуноћа свих људских очекивања од почетка до краја времена. (XXXIII 2008: 61)</p>
Вођ	<p>Устаните грешници и зајецајте пред Њим, јер једино Његова рука не баца се каменом на вас.</p> <p>Устаните праведници и бдите, јер <i>Вођ</i> ваш долази вам.</p> <p>...</p> <p>Устани васионо и забруји песму Господњу, јер Господ живи и брижни за тебе, ушао је у тебе. (XXVI 2008: 49–50)</p>
Богаташ	<p>Одбацише људи Твој крајеуголни камен, јер им је сувише превелик за њихове кућерке и колибе. Одбацише га безумни зидари, јер не знаду, шта да почну зидати на њему. Не могу да се досете заборавни, да си Ти зидар, и да је сав посао њихов, да Теби не сметају у раду.</p> <p>Сувише је велик Твој крајуголник, и дивови се плаше, да му се примакну. Говоре: ако почнемо на њему, кад ћемо довршити? Сиротани, како их смрт плаши од сваког доброг почетка! Како их време приморава на једнодневне грађевине! Пружи ми благодат Твоју, дужу од сунчаних зрака, <i>Богаташу мој</i>, и ја ћу се осмелити да станем крај одбаченог камена.</p> <p>Гле, Ти си благодат. Спусти се и дигни ме. Одагнај смрт и време од мене, и ја ћу зидати с Тобом оно што земаљски дивови не смеју. (LXXXVIII 2008: 170)</p>
Владика	<p>Познадох, Госпode, да сам и ја земља, у којој ти гориш и говориш. Познадох, <i>Владико мој</i>, да сам ја странац у себи самом, а Ти домаћин и господар. (LXXXI 2008: 154)</p>
Пастир	<p>Дижем руке к Теби, <i>Пасиру мој</i>, но руке моје не досежу далеко.</p> <p>Залуд се овца у рупи пропиње к врху; ако се пастир не сагне к њој, неће се спасти.</p> <p>Благодат Твоја досеже даље од сунчаних зрака. Дохвати се руке моје, и изведи ме из тамнице. Само један зрак Твоје благодати – и дићу се на крила орловска. (LXXXVIII 2008: 168–169)</p>

Цар	<p>Усред граје и поруге људске уздиже се молитва моја к Теби, <i>Царе мој</i> и <i>Царевино моја</i>. Молитва је тамјан, што без престанка кади душу моју и уздиже је к Теби, и пригиба Тебе к њој. Сагни се, <i>Царе мој</i>, да ти шапнем најмилију тајну, најтајнију Молитву, најмолитвенију жељу. Ти си предмет свих молитава мојих, свега искања мога. Ништа од Тебе не иштем, ваистину, само Тебе. (XIX 2008: 37)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Као што Сунце не бива без светлих зрака, тако ни <i>Цар</i> није без ангела својих, светлих зрака својих. Безграничност носиш собом, <i>Царе мој</i>, и безграничност уносиш у душу моју. Вечношћу си се огрнуо као плаштом, <i>Царе мој</i>, и тим плаштом огрћеш душу моју. (LXXXV 2008: 163–164)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Кроз децу гледа <i>Цар</i> зачуђено у вас, и чека ваше одговоре. Ако одговори буду смртоносни, <i>Цар</i> ће се повући из деце ваше, и ви ћете се старати о лешевима. Деца и светитељи држе Те, Господе мој, остали се бунтују против Тебе. Деца и светитељи су Твоје кушање света. (XCV 2008: 184)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Твоја сам књига, <i>Госйоде Царе мој</i>, Твоје сам писмо и споља и изнутра. Само свет ме замрља својом неписменом руком, те постах нејасан и нечитљив. Твоја сам књига, <i>Госйоде Царе мој</i>, и Твоји су печати, којима си ме запечатио као светињу своју. (XCVIII 2008: 189–190)</p> <p style="text-align: center;">*</p>
Бесмртни Цар	<p>Где си Ти, ту је и царство небесно; и где је небесно царство, ту си и ти. <i>Бесмртни Царе</i>, чуј тепање језика мога; чуј песму моју, једину жртву језика мога: Благословено царство Оца и Сина и Светога Духа, Тросунчаног Живота и Блаженства! Амин. (LXXXV 2008: 164)</p> <p style="text-align: center;">*</p>
Светлосни Цар	<p><i>Светлосни Царе</i> мој и Боже мој, Теби се једином молим и поклоним. Изли се у мене као бујан поток у жедан песак. Само се Ти изли, животворна вода, лако ће онда трава расти по песку и бели јагањци пасти по трави. (XIX 2008: 37)</p>
Творац	<p>Кад се нечујно увуче у срце праоца вашег жеља, да позна ствари ван <i>Творца</i>, његов лик архангелски потамни као земља, и његова величина разби се у ситнице, – у вас, семе његово. Јер пожели, да позна ситнице, па се разби у ситнице, да би могао ући у ситнице, и окусити их, и испитати их. (VI 2008: 17)</p> <p style="text-align: center;">*</p>

	Господе мој и <i>Творче мој</i> , васпостави човека, каквога Ти прво створи. Овакав какав је човек није дело Твоје. Овакав какав је човек је творац самога себе. Име му је болест, – од куд би била болест у рукама Твојим? Име му је страх – од куд би страх могао доћи од Неустрашивог? Име му је злоба, – од куд би злоба могла доћи од Незлобивог? (VI 2008: 18)
--	--

5.3. Другу групу номинационих јединица чине лексеме са концептуалном вредношћу ‘Бог је онај који даје X’ X = живот у *Животодавац*, светло у *Светлодавац*, дар у *Дародавац*. Са семантичко-деривационог аспекта наведене лексеме представљају композите настале по моделу Ио + о + Го + суфикс ([-a]и), са првим сложеничким делом који је у функцији објекатске допуне имперфективном глаголу *давати*. До отклона у значењу лексеме *дародавац* које се реализује у контексту молитве долази услед померања значења лексеме у функцији објекта – *дар* са оствареним значењем ‘све што јесам и имам’.

Контекстом је условљено и стварање специфичног значења сложеница које нису потврђене у РМС и РСЈ – *Животодавац*²⁴ и *Светлодавац*. Оне, такође, нису потврђене у ВК, те се с обзиром на слике у којима се јављају и лични тон владике могу сматрати креативним поетским изразом.

‘Бог је онај који даје X’	
Дародавац	Не затрпавајте срце своје у имање земаљско, јер ће под земаљском иструлити. Поклоните срце своје Богу, – дар <i>Дародавцу</i> , и ваше имање биће вам безбедан роб уместо опасног господара. (LXIV 2008: 120) * <i>Господе мој</i> , једини постојећи, спаси мој ум од ова два паклена греха. <i>Исусово</i> моја, спаси ме од злочесте самообмане ума мога. <i>Господару</i> и <i>Дародавче</i> свега што јесам и имам, избави ме од гордости, погибије безумних и глупих. (LXIII 2008: 119)
Животодавац	Такав је начин ратовања Господа Свевисшега са својим противницима. Као дете Он је немоћан да учини зло. И не враћа зло злом, јер је пресиромашан у злу. Он само сабира своје добре дарове и одходи с њима од онога, ко шкргуће зубима на њ. И оставља <u>Господ невернике самима себи. И они се распадају као дрво</u>

²⁴ У РСЈ је потврђен придев *животодаван* ‘који даје живот, животворан’. Деривацијом лексеме *Животодавац* попуњена је лексичка празнина у семантичко-деривационој гнезди са мотивним придевом *жив*. Поред придева, РМС бележи и прилог (*животворно*) и деадјективну именицу (*животворности* ‘животна снага’).

	<p>црвоточно, из кога је изишла сировина, и по чијој гњилости црви тумарају за храном, као по напуштеном дому. Тако бива и с народом, који објави рат <i>Живошодавцу</i>. Рекох своме народу – запамти: таква је победа <i>Живошодавца</i>, и такав је пораз безбожника. (LXXXII 2008: 156)</p>
Светлодавац	<p>Устаните грешници и зајецајте пред Њим, јер једино Његова рука не баца се каменом на вас. Устаните праведници и бдите, јер Вођ ваш долази вам. Устаните све звезде и заиграјте, јер <i>Светлодавац</i> ваш иде вам у посету. (XXVI 2008: 49–50)</p>

Изразита антропоцентрична димензија у процесу номинације Бога изражава тежњу да се трансцедентно искуство изрази конкретним, искуствено блиским концептима односно речима. По светом Григорију Богослову, места Светога Писма, у којима се на антропоморфистички начин говори о Богу, не треба разумети буквално. „По Светом Писму, вели свети Отац, Бог спава (Пс. 43, 24), буди се (Дан. 9,14), гневи се (5 Мојс. 11, 17), хода, и има Херувиме као свој престо (Ис. 37, 16). Али, зар је Бог икада био подвргнут немоћима? Када си чуо да је Бог – тело? Очигледно је да се ту замишља нешто чега у ствари нема. Јер, саобразно нашим појмовима, ми смо и Божје назвали именима, узетим од нас самих” (ДПЦ).

5.4. У *Молићвама на језеру* посведочен је избор лексичких јединица у функцији именовања Бога са апстрактном концептуалном вредношћу. Пренос номинације са полазног на циљни домен подстакнут је метафоричним механизмом, и то на веома специфичној релацији апстрактно → апстрактно.

‘Бог је живот’	<p>То је Твоја историја у мојој души, Госпде, тумаче живота мога. Није ли историја моје душе тумач историје свега створенога, свега иситњеног и свега уједињеног? И Тебе, домовино моја, и Тебе је – опрости – тумач душа моја. <i>Домовино моја</i>, спаси ме од навале туђинаца на мене. <i>Живоше мој</i>, сагори све упљувке смрти на души мојој и на телу моме. (XI 2008: 25)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Светлосни Царе мој и Боже мој, Теби се једином молим и поклоним. Изли се у мене као бујан поток у жедан песак. Само се Ти изли, животворна водо, лако ће онда трава расти по песку и бели јагањци пасти по трави. Само се Ти изли у сухотну душу моју, <i>Живоше мој</i> и Спасење моје. (XIX 2008: 38)</p>
----------------	--

‘Бог је спасење’	Само се Ти изли у сухотну душу моју, Животе мој и <i>Сјасење моје</i> . (XIX 2008: 38)
‘Бог је здравље’	Кад се кајањем очисти душа, болест ишчезава са грехом, и ти се усељаваш у душу, <i>Вечийо Здравље моје</i> . (XXIX 2008: 53)
‘Бог је истина’	<p>Господе мој, једини постојећи, спаси мој ум од ова два паклена греха. <i>Истино моја</i>, спаси ме од злочесте самообмане ума мога. Господару и Дародавче свега што јесам и имам, избави ме од гордости, погибије безумних и глупих. (LXIII 2008: 119)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Дуге су приче, предуге; кратак је морал – једно слово. Ти си то слово, словесни Боже. Ти си тај морал свих прича. ... Кад име Твоје изречем, све сам изрекао, и више него све: Сило и <i>Истино моја</i>, помилуј ме! (XIII 2008: 28)</p>
‘Бог је мудрост’	<p>Луде разговоре воде људи чим се удаље од Твога присуства, <i>Мудросџи моја</i>. Безверници говоре о делима, безделници говоре о вери. И свака подништава оно што нема, а оно што има телали по пазару. (LXXXIII 2008: 157)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Управи срце моје, <i>Блажена Мудросџи</i>, и језик ће се мој управити. Управи ум мој, <i>Блажена Мудросџи</i>, и језик ће се мој управити. Присутством Твојим управи душу моју, и језик ће мој заборавити све заклетве. Шта вреди, Боже мој, да се оправдам пред људима, а пред Тобом да се окривим? (LXXXIII 2008: 136–137)</p>
‘Бог је снага’	<p>Твоја посета, <i>Снаго моја</i>, доноси снаге свакој твари. ... Свака ствар се пуни силом и снагом, Господе препуни добра, када Ти дођеш у посету. (XCVII 2008: 187)</p> <p style="text-align: center;">*</p>
‘Бог је сила’	<i>Сило</i> и <i>Истино моја</i> , помилуј ме! (XIII 2008: 28)
‘Бог је лепота’ (раскош, красота)	<p>Нем и немушт осећам се, <i>Раскоши моја</i>, кад хоћу да изразим постојанство Твоје, и сву пуноћу Твоју. Зато и молим сву васиону, да клекне са мном и говори место мене, немуштотог. (XXVIII 2008: 51)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Вера Те моја види, Господе. Она је светлост и даљновид очију мојих. Вера је туга моја за Тобом, кад си далеко од мене, <i>Красоџо моја</i>. (XXXII 2008: 58)</p>

‘Бог је емоција’ (љубав)	<p>И гледам Тебе, <i>Љубави моја</i>, како бдиш крај многих хиљада умирућих и чекаш, да призову име Твоје. И гле, неке од њих кају се за сав сан живота и вапију к Теби за помоћ. Благослови, Господе, све покајнике на смрти, и одазови се њиховом вапају. (LXXVI 2008: 143)</p> <p style="text-align: center;">*</p> <p>Кад име Твоје изречем, све сам изрекао, и више него све: <i>Љубави моја</i>, помилуј ме! Сило и Истино, помилуј ме! (XIII 2008: 28)</p>
-----------------------------	---

Иако се наизглед чини да номинација Бога лексемама са апстрактним значењем није антропоцентричног карактера, у њима се можда још и више истиче антропоцентрични принцип јер се на веома комплексном апстрактном плану укрштају или коегзистирају појмовне вредности које обухватају све оно што је из угла човека и његовог искуства егзистенцијално, морално, духовно, интелектуално, племенито.

5.5. Честе су и синтагматске номинације са лексемама *Бог* или *Господ* као главним конституентима и детерминатором, конгруентним атрибутом, који се може самостално употребљавати као супстантивизирани адјектив (Adj + N [*Бесмртни Бог/Господ*], *Бесмртни*), као и номинација бинарним структурама које су проширене посесивном заменицом.

У конструкцијама употребљеним у обраћању и посведоченим у *Молитвама на језеру* доследно се јавља посесивна заменица уз именицу *Бог* (*Бесмртни Боже мој*), чиме се истиче емотивни садржај израза, емпатија, блискост, што се може сматрати дискурским обележјем или последицом жанра. У синтагматским спојевима адјектив као зависни члан може бити у препозицији и постпозицији (Adj + N односно N + Adj).

Adj + N (Бог/ Господ)	
Живи Бог	<p>Не жалим се на смрт, <i>Живи Боже</i>, она ми не чини ништа на жао. То је страшило, које је човек самоме себи створио. Јаче од свега на земљи смрт ме гура у сусрет Теби. (XX 2008: 40)</p> <p>Ти си правда праведника, <i>Живи Боже</i>. Његова правда није у законима људским, које људи хитро пишу и лено испуњавају. Твоје присуство његова је правда, и сваки Твој дах – његов нов закон. (LXXXVI 2008: 164–165)</p>
Бесмртни Бог	<p><i>Бесмртни Боже мој</i>, погледај милостиво на једну догоревајућу свећу. И очисти пламен њен. Јер само чист пламен диже се к лицу Твоме, и улази у око Твоје, којим гледаш сав свет. (XX 2008: 40)</p>

Светлобитни Бог	Осветли душу моју, <i>Свейлобийни Боже мој</i> , и она ће се охрабрити и ослободити од света. И биће синовска душа, која ће умети изаткати синовско тело, храм Сина Божјега. (LXXVIII 2008: 147)
Свемудри Бог	<i>Свемудри Боже мој</i> , управи очи изабраних Твојих у печате књиге Твоје, да с молитвом чекају и с разумевањем читају, кад Ти будеш нечујно и лагано ломио печате тајни. (XCVIII 2008: 191)
Свемоћни Господ	Не страшите се онога, ко се вас двогубо страши. Није ли <i>Свемоћни Господ</i> генерал војске праведничке? Заиста је мала правда оних, који стоје уз Свемоћнога и страше се свенемоћних. (LXXX 2008: 150)
Гласодржац Господ	<i>Гласодриче Госпoде</i> , говори јасније кроз гласоноше Твоје. Сунце ми говори о сјају лица Твога, а звезде о хармонији бића Твога. Иним језиком говори Сунце, а иним језицима говоре звезде, но сви језици налавају се из истих гласница. (XXVII 2008: 50)
N (Бог/Господ) + Adj	
Бог Свевишњи	Ако је тело ваше храм <i>Бога Свевишњега</i> , онда је Васкрситељ у вама, и васкрсење се ваше довршује. (XCII 2008: 177)
Господ Живи	Оно што је <i>Господ Живи</i> у гробовима, оно ће васкрснути у живот. Нико не може васкрснути мртве него Господ, и нико не може устати из мртвих осим Господа. (XCII 2008: 178)
Господ Свевишњи	Блаженство своје и мир свој опознаће Господ к себи, и од вашег немира уплашиће се извори и побећи ће; и од несреће ваше усахнуће лоза у брду, и земља у пољу вратиће свој плод натраг земљи. Такав је начин ратовања <i>Господа Свевишњега</i> са својим противницима. (LXXXII 2008: 156)
Господ Небесни	<i>Госпoде Небесни</i> , отвори слух души мојој, да се не оглуши о савете посланика Твојих. ... Умиј се и опери се; осветли се и у светлости обуци. Смири се насред усталасаног мора светског, и чувај у себи савете пророка својих. Предај себе сву Вишњему, и реци свету: немам ништа за тебе. (XLVIII 2008: 88–89)
Господ Пребогати	<i>Госпoде Пребогати</i> , изумљавам се од чуда гледајући у душу своју. Какво си све богатство нагомилао у оскудни суд земаљски! ... Где си Ти, ту је и царство небесно; и где је небесно царство, ту си и ти. (LXXXV 2008: 164)
Господ Свемилосни	<i>Госпoде Свемилосни</i> , погледај у оне, који гледају у Тебе, и управи руку њихову, да кад пишу по себи пишу Твоје име и споља и изнутра. (XCVIII 2008: 191)

Господ Свемоћни	Пре Твоје посете, Госпoде, све је било димљивије од горећег фитиља, и све немоћније од науковог ткања. Да ли ће неуки отворити очи и видети разлику? За све неуке клечим и молим се пред Тобом, <i>Госпoде Свемоћни</i> : отвори им очи, да би видели разлику. (ХСVII 2008: 189)
Господ Лучезарни	<i>Госпoде Лучезарни</i> , и Вечито Дете у крилу Свете Триаде, помози ми невиношћу својом, највећом снагом у свима световима, да се родим од Духа Светога. Да не би као камени кип, створен овим светом, био разлупан и у ветар развејан. (LXXVII 2008: 145)
Господ Светлосни	<i>Госпoде Свейлоносни</i> , како се страшљиво припила душа моја уз трошне точкове. У слепилу своје мисли, да ако с тих точкава спадне, још ће моћи ниже пасти. Као да не стоје на истом пепелу и онај на дрвету и онај под дрветом! (L 2008: 91)
Господ Вишњи	У колико ви дуже ратујете против Њега, у толико се Он све незадржаније извлачи из вас. Извлачи Господ своју снагу из вас, своју красоту, своје здравље, своју мудрост и своје блаженство. То је начин ратовања <i>Госпoда Вишњег</i> са својим противницима. (LXXXIII)

Инверзивним распоредом синтагматских конституената и чешћом употребом маркиране лексеме *Госпoд* постиже се виши степен експресивности песничког израза. Инверзија је типична за језик лирске поезије, који је обично израз узбуђеног духовног стања и снажне емоционалности (RKT 1986: 273).

5.6. У *Молићвама на језеру* најпродуктивније је именовање Бога супстантивизираним адјективима, који се, као што смо видели, у супстантивним синтагмама јављају као зависни члан. Према Ковачевићевој процени, подтип антономазије *ајрибуџив или ајрибуџи* → *власџиџио име* много је фреквентнији је од претходно наведених (*алиџернаџивно заједничко име* → *власџиџио име*) (1999: 85). Настао је редукцијом личног имена као надређеног члана супстантивне синтагме (нпр. свевишњи Бог → Свевишњи, свевидећи Господ → Свевидећи). Адјектив у функцији зависног члана синтагме семантички се осамостаљује и морфолошки модификује, остварујући тако номинациону функцију појма чији је денотат Бог. Наиме, носећа лексема која је формално потиснута из синтагматске конструкције и даље је присутна у семантичкој структури супстантивизираним адјектива као носилац својства исказаног имениченим придевом. Тако од „*minor*nog konstituenta imeničke sintagme pridjev postaje njenim nositeljem koji mora *sam* predati obavjest cijele sintagme” (НУДЕЏЕК 1992: 57). Поступком супстантивизације својство или особина некога или нечега долази у први план. Према речима Л. Худечек, „*ono o čemu je riječ opisuje se svojom temeljnom, najmarkantni-*

jom osobinom”, што потврђују и наши примери. Према Ковачевићевом схватању, антономазија представља „пищев или говорников свјестан избор атрибутива или атрибута у функцији цијеле супстантивне синтагме, тј. експлицитну употребу синтагматски подређеног члана синтагме и подразумевајуће, али неексплицитно, лично име лица на које се дати атрибутив или атрибут односи” (1999: 86).

Већина супстантивизираних придева у номинационој функцији библијског су порекла. Облици *најмоћнији* и *најсвећнији* посведочени су у ВК, али са другачијом денотацијом,²⁵ те не могу послужити као потврда супстантивизираних придева са Богом као денотатом.

Лексема	Реализација лексеме у контексту
Бесмртни	Велика је радост мени смртном, када дигнем камен и гледам травку, како се усправља и зазелени. Није ли Твоја радост још већа, <i>Бесмртни</i> , када дигнеш камен, наваљен од света на душу моју, погрбљену и бледолику? (LXXX VIII 2008: 169)
Свемогући ²⁶	На колена, племена и народи, пред величанством Божјим. Падате хитро на колена пред својим харамбашама, а оклевате пасти пред ноге <i>Свемогућег</i> ! (VI 2008: 17)
Препуни	Погле, како је лако <i>Прејуноме</i> одливати,
Безгрешни	и <i>Безгрешноме</i> отпуштати грехе,
Здрав	и <i>Здравоме</i> лечити,
Животоносни	и <i>Животоносноме</i> мртве васкрсавати! (LXI 2008: 115)
Неустрашиви	Госпode мој и Творче мој, васпостави човека, каквога Ти прво створи. Овакав какав је човек није дело Твоје. Овакав какав је човек је творац самога себе. Име му је болест, – од куд би била болест у рукама Твојим? Име му је страх – од куд би страх могао доћи од <i>Неустрашивог</i> ? Име му је злоба – од куд би злоба могла доћи од <i>Незлобивог</i> . (VI 2008: 18)
Незлобиви	

²⁵ У ВК се наводи тумачење „Ez 31.11 predadoh ga u ruke *najmoćnijem od svih naroda*; Ezr 7.28 i *svih najmoćnijih kraljevskih činovnika*; najsvetiji se javlja kao atribut uz imenice sa prostornim značenjem (Ez 43.12 sav prostor naokolo, bit će najsvetija svetinja; Ez 48.12 pripasti dio od toga najsvetijeg područja zemlje), uz imence hram ili svetinja (2. Mak 5.15 se drznuo ući Hram najsvetiji na svem svijetu)”.

²⁶ У ВК лексема *свемогући* посведочена је у самосталној употреби са недвосмисленом референцијом и као номинационо средство (Mudr 7.25 dah sile Вође, i čist odvir slave *Svemoćeg*; Job 27.13 ovo baštini silnik od *Svemoćeg*), али и са атрибутском функцијом уз лексему *Господ* у синтагматском споју (2. Mak 3.22 su s jedne strane *svećeg* Gospoda da).

Најмоћнији	Коме ћу бити послушан, ако нећу <i>Најмоћнијем</i> ? Зар ће ме заваљени дићи, и самртници зар ће ме укрепити?
Најмудрији	Коме ћу бити послушан, ако нећу <i>Најмудријем</i> ? Зар ће ме неуки научити, и незналице зар ће ми казати истину? Коме ћу бити послушан, ако нећу <i>Најсвeтјијем</i> ? Зар ће ме грешници сачувати, и крвници зар ће ми душу спасти? (XCIX 2008: 193)
Небодржни	Пробуди к Себи све успаване душе, Госпoде, <i>Небодржни</i> , све успаване душе браће моје и народа мога! (LXXVI 2008: 143)

Сви посведочени супстантиви представљају поименичене придеве придевске деκлинације, и то у одређеном придевском виду и сингуларној форми, што је и подразумевано када се зна носилац својства које је садржано у појмовној вредности супстантивизираниг придева. У свим забележеним примерима још увек је доминантна атрибутска функција иако је придев преузео именичку функцију. Поименичени придев дакле остаје атрибут именице коју подразумева (HUDEŠEK 1992: 61).

Предмет супстантивизације у оквиру нашег жанра обично јесте придев у функцији епитета, попут лексема *Вишињи*, *Свевишињи*, *Превшињи* – назива за Бога који је на висинама, који је над свим висинама, како уче религије, или *Свезнајући*, *Свемогући*, *Сведидећи*, *Бесмртан* као назив за Бога који све зна, све може, све види или који је бесмртан (LALEVIĆ 1974: 62).

Супстантиви посведочени у *Молићвама на језеру* имају наглашену стилску вредност јер нису део синонимног низа који образују лексеме са појмовном вредношћу ‘највише натприродно биће које је створило материјални и духовни свет и које управља њиме’, а у самим молитвама су ниске, претежно јединачне фреквенције.

Атрибути Бога наводе се у православној догматици: „Да је Он беспочетан, бесконачан, вечан, нестворен, неизмешљив, прост, невидљив, неописљив, неограничен, непостижан, добар, праведан, свемогућ, сведржител, свевидећ, промислитељ,...то ми и знамо и исповедамо...” (ДЦП) и то се, нормално, у језику рефлектује. И као кључну мисао истичемо следеће: „Ми не можемо ни рећи ишта о Богу, нити чак помислити изван онога што нам је сам Бог рекао, казао и открио у Божанским Писмима Старог и Новог Завета” (ДЦП).

6. ЗАКЉУЧАК. Анализом номинационих јединица са Богом као денотатом које су употребљене у *Молићвама на језеру* само је донекле илустрована вештина писања владике Николаја Велимировића. Молитва као део религиозног чина није само предмет литургије, већ и комуникологије, као специфична комуникативна манифестација. Молитва је предмет интересовања теорије књижевности, као изразито

лирски жанр, са религиозном мотивацијом и садржајем у виду песничког обраћања Богу и анђелима и светим лицима као објекту култа. У молитвама, дакле, коезистира религиозна, комуникативна и уметничка (поетска) димензија. Иако је за молитве карактеристичан висок степен задатости форме у виду постојања устаљених језичких структура, молитве владике Николаја Велимировића у значајној мери одраз су индивидуалног стила високе књижевноуметничке вредности.

Главни предмет интересовања у овом раду јесте семантичко-лексиколошка интерпретација различитих феномена везаних за концептуализацију и номинацију појмовне вредности садржане у лексеми *Бог*. Анализа појмовне интерпретације лексеме *Бог* у општем и терминолошком речнику указује на подједнак значај диференцијалних сема високог ранга и потенцијалних сема у структурирању њеног значења као лексеме општег фонда, али и као термина.

С обзиром на семантички садржај лексеме *Бог* сагледане су и њене могућности успостављања парадигматских односа. Као специфичност издвајамо способност ове речи да успоставља синонимијске релације двојаког типа: а) у низу са апсолутним и б) у низу са контекстуалним синонимима.

Употребљене номинационе јединице са Богом као денотатом у *Молићвама на језеру* типични су примери антономазије (прономинације). Апсолутни и контекстуални синоними са концептуалним вредностима 'Бог је човек' (*Госїодар, Домаћин, Родиїељ, Зидар, Цар, Победник, Вођ, Богаїаи, Владика, Пасїир, Творац*), 'Бог је онај који даје Х' (*Живоїодавац, Светїлодавац, Дародавац*), као и оне са концептуалном вредношћу апсолутног добра, врлине и љубави ('Бог је Х', Х је живот, спасење, здравље, истина, мудрост, снага, сила, лепота) једнолексемске су јединице које припадају посебном антономазијском подтипу *алїернаїивно заїедничко име* → *власїиїо име*. Сличан структурно-семантички тип представљају номинационе јединице настале супстантивизацијом адјектива, који је често у функцији зависног члана супстантивне синтагме: *аїрибуїив или аїрибуї* → *власїиїо име* (*Бесмрїни, Свемогући, Преїуни, Безгрешни, Здрав, Живоїоносни, Неусїрашиви, Незлобиви, Наїмоћниїи, Наїмудриїи, Наїсвекїиїи, Небодржни*). Такође је и номинација синтагматским спојевима са лексемама *Бог* или *Госїод* продуктивна.

Као општи закључак може се навести да је избор лексема у номинационој функцији Бога у *Молићвама на језеру*, с једне стране, условљен догматичким учењем о суштини Бога, а са друге стране, у случајевима који само у контексту денотирају Бога, ауторовом намером и потребом да истакне оне особине које он сматра у датом контексту примарним обележјем Бога.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Алдачић, Дејан. Прилог проучавању благослова у усменој књижевности. <http://karija.narod.ru/Authors/Ajdacic/ajd01_blagoslovi.htm>.
- Богдановић, Димитрије. *Историја стјаре српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1980.
- Брија, Јован. *Речник православне теологије*. Предео с румунског Митрофан (Кодић). Београд, 1999.
- ДПЦ: Преподобни Јустин Ћелијски. *Догматика православне цркве*. Том I. <<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/AvaJustin/DogmatikaPravoslavneCrkve/DogmatikaPravoslavneCrkve14.htm>>.
- Драгићевећ, Рајна. *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике, 2007.
- Ковачевић, Милош. *Стилистика и граматику стилских фигура*. Крагујевац: Кантакузин, 2000.
- Милосављевић, Петар. *Молитве на језеру владике Николаја Велимировића. Црквене студије*. Годишњак Центра за црквене студије I/1 (2004): 145–157.
- Мирковић, Лазар. *Православна литургија или наука о богослужењу православне матичне цркве*. Први опћи део. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1919.
- Радосављевић, Јован. Живот је подвижништво. <<http://pravoslavije.spc.rs/broj/1058/tekst/zivot-je-podviznistvo/print/lat>>.
- Ракић, Радомир. *Библијски речник*. Београд: Златоусти, 2002.
- РМС: *Речник српскохрватског књижевног језика*, I–III. Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1969; IV–VI. Нови Сад: Матица српска, 1971–1976.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Књига I (*А–Богољуб*). Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1959.
- РСЈ: *Речник српског језика*. Нови Сад: Матица српска, 2007.
- Трифунковић, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит, 1990.
- Ћосић, Павле и сарадници. *Речник синонима*. Београд: Kognet, 2008.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический*. Выпуск 2 (**bez – *bratrъ*). Под редакцией О. Н. Трубачева. Москва: Издательство „Наука“, 1975.
- *
- ВК: Tadej Vojnović, *Velika biblijska konkordancija*, I–II. Zagreb: Kršćanska sadašnjost – Novi Sad: Dobra vest, 1991.
- BLAŽEVAC, Krešimir, Nada VAJS. Sinonimija i jednojezični rječnik. *Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 25 (1999): 47–76.
- HUDEČEK, Lana. Poimeničeni pridjevi u imeničkoj službi u Hrvojevu misalu. *Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 18 (1992): 57–66.
- KATNIĆ-BAKARIĆ, Marina. *Lingvistička stilistika*. Electronic Publishing Program. Budapest: Open Society Institute, 1999.
- KLIKOVAČ, Duška. *Metafore u mišljenju i jeziku*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2004.
- LALEVIĆ, Miodrag. *Sinonimi i srodne reči srpskohrvatskoga jezika*. Beograd: Leksikografski zavod – Sveznanje, 1974.

- RAĐOJKOVIĆ, Miroљjub, Mirko MILETIĆ. *Komuniciranje, mediji i društvo*. Novi Sad: Stylos, 2005.
- RKT: *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit, 1986.
- ŠARIĆ, Ljiljana. Kognitivna lingvistika i sinonimija: teorija i leksikografska praksa. *Croatica et Slavica Iadertina* 7/2 (2011): 305–325.

Гордана Штасни

НОМИНАЦИИ БОГА В *МОЛИТВАХ НА ОЗЕРЕ*
СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ВЕЛИМИРОВИЧА

Резюме

В предлагаемой работе молитвы епископа Охридского и Жичского Николая Велимировича (1881–1956) рассматриваются с религиозноведческого и функционально-стилистического аспектов, с особым учетом их лирических и поэтических качеств. Несмотря на факт, что для жанра молитвы, в общем, характерна высокая степень заданности формы в виде наличия устойчивых языковых структур, молитвы владыки Николая Велимировича в значительной мере отражают индивидуальный стиль автора с присущими ему высокими литературно-художественными ценностями.

Главным предметом рассмотрения в предлагаемой работе является семантико-лексикологическая интерпретация различных феноменов, связанных с концептуализацией и номинацией понятийной ценности, содержащейся в лексеме *Бог* из перспективы когнитивной лингвистики, с учетом факта, что вера является одной из типичных целевых сфер. Анализ понятийной интерпретации лексемы *Бог* в общем и терминологическом словаре указывает на тождественное значение дифференциальных сем высокого ранга и потенциальных сем в структурировании ее значения как лексемы общего фонда, с одной, но и как термина, с другой стороны. Лексема *Бог* подвергается анализу в синонимических отношениях двух типов: а) в рамках ряда с абсолютными синонимами и б) в рамках ряда с контекстуальными синонимами. Большинство синонимов восходит к библейским источникам (абсолютные синонимы), в то время, как среди контекстуальных синонимов можно выделить и такие, которые связаны с творческой индивидуальностью автора.

Использованные номинационные единицы с Богом в качестве денотата в *Молитвах на озере* являются типичными примерами антономазии (прономинации) разных структурно-семантических типов:

1) однолексемная номинация:

а) *альтернативное имя нарицательное* → *имя собственное* (*Господь, Творец и под.* → *Бог*);

б) *атрибутив или атрибут* → *имя собственное* (*Всемогущий, Преизбыточествующий, Безгрешный, Здоровый, Живоносный, Могущественнейший, Мудрейший, Небодержный Незлобивый, Святейший*).

2) номинация перифрастическими конструкциями, преимущественно субстантивными словосочетаниями с согласованным определением и лексемами *Бог* или *Господь* (*Бессмертный Бог; Всемогущий Господь*).

Автор приходит к выводу, что отбор лексем в номинационной функции Бога в *Молитвах на озере*, с одной стороны, обусловлен догматическим учением о сущности Бога, а с другой, в случаях, которые только в контексте денотируют Бога, интенцией

и потребношћу автора особо подчеркнутъ те свойства, которые он в данном контексте считает первичным свойством Бога.

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српски језик и лингвистику
Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад, Србија
gordanastasni@yahoo.com

Наталья Всеволодовна Яблоновская

РОЛЬ БИБЛЕИЗМОВ В ПОЗДНЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ И. А. БУНИНА

В статье рассматриваются структурно-семантические виды библеизмов и их роль в поздней публицистике И. А. Бунина.

Ключевые слова: Бунин, публицистика, библеизмы.

Публицистика Бунина эмигрантского периода до настоящего времени остается наименее изученной частью творческого наследия писателя. Данная ситуация легко объяснима политически: в СССР ни одно произведение Бунина, выражающее идейную позицию представителя «белого движения», не могло претендовать на публикацию. Долгое время «замолчанный Бунин» исследовался только в эмиграции – С. Крыжицким (Крыжицкий 1973; 1986), Ю. Мальцевым (Мальцев 1994) и др. Советские же ученые не могли не только честно писать о содержании «белой» публицистики, но и проявлять открытый интерес к самому факту ее существования.

В постсоветской России отношение к публицистике русской эмиграции кардинально изменилось, но и после этого внимание издателей и исследователей долгое время было сосредоточено на знаменитых дневниках Бунина «Окаянные дни». И лишь в 1998 г. году под эгидой Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской Академии Наук вышел сборник всех выявленных на сегодняшний день публицистических статей И. А. Бунина за период с 1918 по 1953 год.

Однако ни выход указанного издания, ни публикация сборников «И. А. Бунин: pro et contra» и «И. А. Бунин. Новые материалы» не изменили общей картины тематических приоритетов исследователей. В общем потоке буниноведения последних лет можно назвать лишь несколько работ, посвященных эмигрантской публицистике, и в первую очередь, вступительные статьи О. Н. Михайлова (1992; 2000), предваряющие издания «неизвестного» Бунина, диссертационные исследования Н. В. Мочаловой (2001) и О. В. Скроботовой (2006).

Такая диспропорция в интересе исследователей к разным пластам бунинского творчества тем более удручает, что публицистика Бунина неразрывно связана с его художественным творчеством, многие аспекты которого она предваряет, объясняет, концептуализирует. Невозможно, на наш взгляд, полностью понять Бунина-художника, не узнав глубоко Бунина-публициста. Об этом пишет и О. Н. Михайлов: «Из эмигрантской публицистики Бунина выросло многое, позднейшее: ряд его рассказов; “Воспоминания”, вышедшие в Париже в 1950 году; неоконченная книга “О Чехове” и даже “Освобождение Толстого”» (Михайлов 2000: 5).

Одной их точек пересечения художественного творчества и публицистики Бунина революционного и постреволюционного периодов стали библеизмы, к которым писатель обращается не просто заметно чаще, нежели в предшествующие годы, а умышленно акцентирует это обращение.

Опираясь на предшествующие исследования, под библеизмами мы понимаем «многочисленные цитаты из Библии, реминисценции и аллюзии, встречающиеся в произведениях писателей» (КАРПЕНКО 1995: 64), которые «способствуют возвращению преемственности в духовной жизни русского народа, пробуждению нравственности и исторической памяти» (СУПРУН 1995: 16).

Несмотря на то, что христианская проблематика в творчестве Бунина неоднократно становилась предметом исследований (Ильин 1996; Дунаев 2003; КАРПЕНКО 1995; 2005; АГАФОНОВА 2009), библеизмы в публицистике писателя еще не привлекали к себе отдельного внимания исследователей.

И если христианская составляющая в творческом наследии Бунина, по мнению большинства исследователей, выглядит «осложненной» и другими источниками религиозной мысли, и «народным» православием («двоеверием»), то в бунинской публицистике она отличается гораздо большей определенностью и чистотой осознанного выбора.

Сознательное увеличение частоты использования библеизмов в эмигрантском творчестве Бунина, несомненно, было реакцией на порожденную революцией «социопсихологическую атмосферу жизни «от нуля», отказа от выработанной столетиями формы духовной и социальной практики, поиска путей кардинального обновления во всех областях человеческого бытия и сознания» (САВЕЛЬЕВА 1999: 113), приводящую к мутациям и болезни языка: засилью канцеляризм, алогизмов и местных слов, искажению антропонимических традиций, насилию над традициями национальной топонимики, отказу от церковной лексики и фразеологии.

В речи «Миссия русской эмиграции», произнесенной в Париже 16 февраля 1924 г., Бунин громко заявил о своей охранительной позиции: «Есть еще нечто, что присваивает нам некое назначение. Ибо это нечто заключается в том, что поистине мы некий грозный знак миру и посильные борцы за вечные, божественные основы человеческого существования, ныне не только в России, но и всюду пошатнувшиеся» (Бунин 2000: 149). Эти слова в полной мере отражают и позицию Бунина по отношению к «дару священному» – речи.

В годы революции Бунин стал свидетелем стремительного снижения речевой культуры – свидетелем равнодушным, страстным, непримиримым. Еще в «Окаянных днях» он замечал, как параллельно революционным преобразованиям видоизменяется, мутирует, «ломается, болеет» язык, отчуждается родное слово: «В русской литературе еще вчера были Пушкины, Толстые, а теперь почти одни “проклятые монголы”» (Бунин 1992: 65). Для писателя был нестерпим «большевистский жаргон», он страдал от «обилия новых и высокопарных слов», болезненно переживал «распад, разрушение слова, его сокровенного смысла, звука, веса»: писатель Осипович вместо «отнюдь, нет» отвечает: «Отнюдь», – «не понимает разницы», «Известия» пишут: «Лишь бы избавьте нас от кадетов», мужик называет свою всеядную собаку «съедобной» и т.д. (Бунин 1992: 93–94). Отношение к этому «руссейшему» языку Бунин выразил в статьях «Российская человечина», «Инония и Китеж», «Версты», «Страшные контрасты», «Записях (О современниках)» и др. По его мнению, «в страшной современности, где возобладали «киргизы», не найти спасительных указаний, русское слово почти умолкло в этой печенежской степи, где высится Тмутараканский Болван» (Бунин 2000: 164).

В извращении народного языка, замене его «новым» Бунин видел решение основной политической задачи большевистской власти – уничтожить старую Россию с ее историей и традициями. Как одно из проявлений этого процесса он рассматривал вошедшее в пореволюционные годы в моду переименование городов и населенных пунктов, включая замену самого названия страны. «Можно было претерпеть ставку Батыя, но Ленинград нельзя претерпеть», – заявляет Бунин в речи «Миссия русской эмиграции» (Бунин 2000: 153). «Хотя, чтобы я любил Россию, столица которой – Ленинград, Нижний – Горький, Тверь – Калинин, – по имени ничтожество», – вторит он себе в «Дневниках» (Мальцев 1994: 397).

Такой же идеологической задачей «новой» власти, как переименование крупнейших городов России, стало наступление на церковную лексику, призванное уничтожить само религиозное мировоззрение. Показательны в этом отношении слова М. Горького, призвавшего бороться даже не с самой лексикой православия, а с тем сакральным, вневремен-

ным смыслом, который она выражает: «Теологи насорили очень много слов, осмысленных ложью: бог, грех, блуд, ад, рай, геенна, смирение, кротость и т.д. Лживый смысл этих слов разоблачен, и хотя скорлупа некоторых – например, слова ад – осталась, но наполняется иным, уже не мистическим, а социальным смыслом. Остаются в силе такие церковные словечки, каковы: лицемерие, двоедушие, скудоумие, лихоимство и множество других словечек, коими, к сожалению, утверждает-ся бытие фактов. Поэтому один из корреспондентов моих, утверждая «необходимость изгнать из языка церковнославянские слова», стреляет мимо цели: изгонять нужно прежде всего постыдные факты из жизни, и тогда сами собою исчезнут из языка слова, определяющие эти факты» (Горький 1953: 165).

В ответ на это «разрушение скрижалей» Бунин публично отрекается от России безбожной: «...Есть еще нечто, что гораздо больше даже и России и особенно ее материальных интересов. Это – мой Бог и моя душа. “Ради самого Иерусалима не отрекусь от Господа!” <...> Святой Князь Михаил Черниговский шел в Орду для России; но и для нее не согласился он поклониться идолам в ханской ставке, а избрал мученическую смерть. Говорили – скорбно и трогательно – говорили на древней Руси: “Подождем, православные, когда Бог переменит орду”. Давайте подождем и мы. Подождем соглашаться на новый “похабный” мир с нынешней ордой» (Бунин 2000: 155).

В противовес новоязу пролетарских писателей Бунин приводит язык своих набожных дворовых, употреблявших много церковнославянизмов и старинных слов: «ливан» (ладан), «Краниево Место» (Голгофа), «дщица» (малая дощечка), «орлий» (орлиный), «седатый» (седой), «пядница» (маленькая иконка, в пядь), «кампан» (колокол), «село» (в смысле: поле), «не надобе» (так писалось еще в Русской Правде: «не надобе делать того»), «Египет-град», «младшие» (меньшие) колокола, «стоячие образа» (писанные во весь рост), «оплечные образа», «многоградный край», «средидневный жар», «водовод» (вместо, водопровод), «паучина» (паутина), «безлетно» (вечно), «дивий» (дикий, лесной), «лжа» (ложь), «присельник» (пришлец, иноземец), «вар» (солнечный жар), «рядиться» (нарядяться) (Бунин 2000: 378).

Характерно, что даже спустя десятилетия Бунин не перестал внутренне сопротивляться безбожию жителей «новой» России. Так, во время Второй мировой войны писатель неоднократно видел в Грассе советских военнопленных, о чем писал 23 ноября 1944 года Б.К. Зайцеву: «Когда Бог даст нам свидеться, расскажу о пленных – их у нас было в гостях немало (еще при немцах). Некоторые в некоторых отношениях были настолько очаровательны, что мы каждый раз целовались с ними, как с родными, да они и сами говорили нам с Верой: “Папаша, мамаша,

никогда вас не забудем. Вы нам родные!»". А очаровательней все был один татарин – такое благородство во всем, такое высокое почтение к возрасту, к чести, к порядку, ко всему Божескому, – там Коран истинно вошел в плоть и кровь. А некоторые другие, при всем своем милым, все таки поражали: подумайте – о Христе, например, настолько смутное представление, что того и гляди (без всякого интереса) спросят: а кто, собственно, был этот Христос?» (Мальцев 1994: 397). Обращает на себя внимание то, что на фоне безверия советских русских Бунин восхищается высокой духовностью приверженца ислама.

По Бунину («Голубь мира», «Миссия русской эмиграции»), конец России наступил не из-за социально-политических катаклизмов, а из-за разрушения духовных основ, когда погасли лампы над гробницей Преподобного Сергия и закрылись врата его Лавры – «без этих лампад не бывать русской земле» (Бунин 2000: 152).

По ряду содержательно-формальных признаков многие речи, обращения, статьи, произнесенные и написанные Буниным в эмиграции, максимально приближены к христианскому жанру проповеди: проповеди-поучению, проповеди-сообщению и даже отчасти проповеди-пророчеству и проповеди-агитации. Используемые Буниным традиции проповеднической литературы не прошли незамеченными даже его критиками, хотя и дали возможность представителям леводемократической эмиграции упрекнуть писателя в необоснованных претензиях на пророческий сан (Голоса 1924).

Убеждение в том, что «старая» Россия может воскреснуть только через веру, приводит Бунина к критике атеистически-безответственной позиции дореволюционной интеллигенции. «И подумать только, что прежде люди той среды, к которой и я отчасти принадлежал, бывали в церкви только на похоронах! Умер член редакции, заведующий статистикой, товарищ по университету или по ссылке... И в церкви была все время одна мысль, одна мечта: выйти на паперть покурить. А покойник? Боже, до чего не было никакой связи между всей его прошлой жизнью и этими погребальными молитвами, этим венчиком на костяном лимонном лбу!», – пишет Бунин в «Окаянных днях» (Бунин 1992: 126).

Вполне закономерным является и то, что из своего добровольного изгнания писатель воспринимает царскую Россию через библейский образ утраченного рая: «Была Россия, был великий, ломившийся от всякого скарба дом, населенный огромным и во всех смыслах могучим семейством, созданный благословенными трудами многих и многих поколений, освященный богопочитанием, памятью о прошлом и всем тем, что называется культом и культурой» (Бунин 2000: 150–151).

Проводя библейские параллели, писатель сравнивает октябрьскую революцию с Апокалипсисом, а в падении России усматривает предо-

стережение всему миру и пророчествует: «И если все это соединить в одно – и эту матерщину, и шестилетнюю державу бешеного и красного маньяка и его высывывающийся язык, и его красный гроб, и то, что Эйфелева башня принимает радио о похоронах уже не просто Ленина, а нового Демиурга и о том, что Град Святого Петра переименовывается в Ленинград, то охватывает поистине библейский страх не только за Россию, но и за Европу» (Бунин 2000: 153). Ленина же он именуется планетарным злодеем, который «весь мир призывал в грязь топтать совесть, стыд, любовь, милосердие, в прах дробить скрижали Моисея и Христа» (Бунин 2000: 151).

Но какими бы мрачными не были бунинские пророчества, вера в торжество Божьих заповедей и в возрождение России не оставляет писателя ни на минуту. «Се Аз восстану на тя, Тир и Сидон, и низведу тя в пучину моря...», – цитирует Бунин Книгу Иезекииля (26: 2; 28: 22) и заключает: «И на Содом и Гоморру, на все эти Ленинграды падет огонь и сера, а Сион, Селим, Божий Град Мира пребудет во веки» (Бунин 2000: 153).

Как неоднократно отмечали исследователи, для бунинского творчества в целом характерен «взгляд с позиции Вечности». И бунинская публицистика не является исключением. При всей своей злободневной актуальности, она обращена одновременно к вечным проблемам – любви, добра, правды, долга, ответственности, а потому наряду с социальным ракурсом в ней необходимо учитывать значимость философского начала. Конфликт «старой» и «новой» России писатель воспринимает как проявление извечной борьбы добра и зла, Христа и Антихриста, события настоящего рассматривает сквозь многовековую толщу истории. Ленин для Бунина – «московский Антихрист», Иуда, Каин и Батый, новый Навуходоносор. Новые «хозяева» России – орда, «проклятые монголы», Гришки и Емельки (имеются в виду Е. Пугачев и Г. Отрепьев). Мир, «одержимый еще не бывалой жадной корысти и равнением на толпу» – Тир и Сидон, Содом и Гоморра. Революция в России – знак Апокалипсиса для всего мира.

С точки зрения структурно-семантической библеизмы в поздней публицистике Бунина можно распределить по следующим группам:

1) библеизмы-топонимы, функционирующие в образном переосмыслении: Вавилон (город чудес, многолюднейший из всех, – золотой город, слава царств, красота Халдеи, который, согласно пророческим предсказаниям, сделался грудой развалин, жилищем шакалов, ужасом и посмеянием – городом без жителей), Содом и Гоморра (в значении «порочные города», Бытие. 19; 24–28), Тир (название древнего знаменитого финикийского города, на который многократно указывается в Свящ. Писании; роскошь, нечестие и идолопоклонство тирян неоднократно с особой силой обличались пророками, предсказывавшими за это конеч-

ную гибель Тира (Исайя XXIII, 1, Иер. XXV, 22, Амос I, 9–10, Иезек. XXVI, 2 и др.) и Сидон (Быт. X, 19, XLIX, 13 и др. Мф. XI, 21, Деян. XXVII, 3) – древнейший, богатейший и знаменитейший финикийский город; счастливая и роскошная жизнь сидонян довела их до беспечности и нечестия, на что указывается в кн. Судей (XVIII, 7); о судьбе Сидона существует много пророчеств (Ис. XXIII, 4–18, Иер. XXV, 17–38, Иезек. XXVIII, 21–24), Эдем (райский сад, место первоначального обитания людей: (Быт. 2:8; 10–14), Сион (самым южным из холмов, на которых был построен Иерусалим; указанное название иносказательно прилагается к Церкви, как к земной так и к небесной, как к живому Храму Иеговы (Ис. II, 3, Евр. XII, 22, Откр. XIV, 1)) и т.д.;

2) библеизмы-антропонимы (имена подвижников христианства, пророков, святых апостолов, имена героев Священного Писания и противников веры, а также названия их атрибутов): Христос, Иуда (символ предателя), Варава (известный преступник в Иерусалиме, содержавшийся в темнице за возмущение и убийство и освобожденный иудеями вместо Иисуса Христа), Каин (символ жестокого кощунственного убийцы) и Авель (символ безвинной жертвы), Иов (символ страдальца), Иегова, антихрист, пророки Иеремия и Исайя, Моисей и др.;

3) наименования Верховного Божества, Всевышнего Творца и его производные (Господь, Бог);

4) наименования понятий и живых существ, обозначающих божественные начала (рай, райский, душа) и существ, противоположных Божественному началу (ад, дьявол, дьявольский, геенна огненная), а также языческие понятия (идолы, кумиры);

5) наименования церковных праздников, обрядов, таинств и их производные (Страстная, Рождество, рождественский, причастие, покаяние, погребение, исповедь, молитва, икона и т.д.), а также упоминание о культе почитания креста (целование креста), культе икон, культе святых (Сергий Радонежский и Дмитрий Ростовский), культе святых мест (Троице-Сергиева Лавра);

6) наименования религиозной атрибутики, название частей Библии (крест, икона, кlobук, алтарь, Евангелия и т.п.);

7) библеизмы-устойчивые сочетания: «козел отпущения» (Лев. 16:21–22), «власть тьмы» (Лук. 22,53), «голубь мира» (Быт. 8,11), «от лукавого» (Матф. 5,37), «притча во языцех» (Втор. 28,37), «Святая святых» (Исх. 26,33), «соль земли» (Матф. 5,13), «тридцать сребреников» (Матф. 26,15);

8) библеизмы-афоризмы: «господь знает, что творит» (Деяния 8:1–3);

9) этикетные формы (Боже мой, Слава Богу);

10) цитаты из Библии.

Трагическим событиям новейшей истории России Бунин находит библейские параллели в словах великих пророков Исаии, Иова, Иеремии. Судьба России после октябрьских событий ассоциируется у Бунина с историей богатого, справедливого и благочестивого Иова («Книга Иова»), которого постигли несчастья, болезни и нищета: «Ибо воистину страшная повесть Иова стала нашей повестью», – пишет Бунин в публицистической статье «Не могу говорить» (Бунин 2000: 24). Как известно, несмотря на все испытания, Иов оставался благочестивым и верил в справедливость Бога, за что был вознагражден возвратом его прежнего счастливого состояния. Страстное же слово Бунина лишено спокойствия и веры в высшую справедливость: «Если продлится мой срок, может быть, душа моя, перегорев в этом злом огне, вновь взглянет с высоты на все то земное, низкое и подлое, грязное и кровавое, чем так больно живу я теперь. Но пока я живу им, как страстно хочется порою проклясть день рождения своего! Да, – “вне селения”, вне человеческого существования, на пепле пожарища, на гноище предградия, за пределом всего, чем дышал когда-то, за стенами разрушенного и опоганенного Сиона... Какими словами и к кому звать с этого гноища? К Небу, к Вечному? “Но не ответит мне Бог!” К человеку, к ближнему? Но уж если что гибнет, исчезает с лица земли в наши дни, так это прежде всего вера в этого ближнего» (Бунин 2000: 24).

Правда пророка-обличителя Исаии ближе Бунину-публицисту. По мотивам 3-й главы «Книги пророка Исаии» Бунин написал стихотворение, озаглавленное позднее «Из книги пророка Исаии». Его он цитирует в статье «Не могу говорить» и далее описывает страшные картины запустения из «Книги пророка Исаии» (34:13, 14): «И зарастали дворцы их колючими растениями, крапивою и репейником — твердыни их; и были они жилищем шакалов, пристанищем страусов; и звери пустыни встречались в них с дикими кошками, и демоны перекликались друг с другом...» (Бунин 2000: 25). Тем не менее, в пророчествах Исаии Бунин находит и слова утешения: «Вот темнота покроет землю. А над тобою воссияет Господь и Слава Его явится на тебе» (Бунин 2000: 27), – отвечает он словами из Библии (Исайя, 60:2) на один из вопросов анкеты «Южного слова» о Добровольческой армии..

Еще один великий изобличитель пороков, к которому апеллирует Бунин, – пророк Иеремия. В публицистических комментариях «Несколько слов английскому писателю» и «Об Эйфелевой башне» Бунин иронически использует слово «иеремиада» для обозначения обвинительных речей большевиков и их сторонников. К самому же пророку писатель обращается для подтверждения своих трагических предчувствий (например, он цитирует «Книгу пророка Иеремии» (6:3) в статье «Не могу говорить»).

Таким образом, библеизмы в текстах бунинской публицистики выполняют несколько функций: 1) подчеркивают связь с теми основами, духовными национальными традициями, первостепенность которых подчеркивается содержанием публицистических текстов; 2) придают сказанному большую значимость, экстраполируя на авторские оценки и суждения авторитет Библии, и, таким образом, усиливают публицистическое воздействие; 3) являются свидетельством непрерывных литературных традиций (связью с прозой Л. Толстого, Ф. Достоевского, Н. Лескова и др.); 4) играют роль контраргумента в полемике с атеистической культурой «новой» России.

ИСТОЧНИКИ

- Бунин, Иван. *Окаянные дни: Дневники, рассказы, воспоминания*, стихотворения. Тула: Приок. кн. изд-во, 1992.
- Бунин, Иван. *Публицистика 1918–1953 годов*. Москва: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Агафонова, В. Д. *Библейско-христианская проблематика в творчестве И. А. Бунина*: Автореф. дис... канд. филол. наук. Москва, 2009.
- БИБЛЕЙСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ. Москва: Локид-пресс, 2005.
- Бунин, И. А. *Pro et contra: личность и творчество И. Бунина в оценке русской и зарубежной мысли*. Санкт-Петербург: Издательство русского Христианского гуманитарного института, 2001.
- Бунин, И. А. *Новые материалы*. Вып. 1. Сост., ред. О. Коростелева и Р. Дэвиса. Москва: Русский путь, 2004.
- Бунин, И. А. *Новые материалы*. Вып. 2. Сост., ред. О. Коростелева и Р. Дэвиса. Москва: Русский путь, 2010.
- Голоса: Голоса из гроба. *Последние новости* 1174 (1924): 1.
- Горький, Максим. *Собр. соч. : В 30 т.–Т. 27 : Статьи, доклады, речи, приветствия*. М. Горький. Москва: Госиздат художественной литературы, 1953.
- Дунаев, Михаил. *Православие и русская литература*. В 6-ти частях. Ч. V. Москва: Христианская литература, 2003.
- Ильин, И. А. *Собр. соч.*: В 10 т. Т.6. Кн.1: *О тьме и просветлении. Книга художественной критики*. Бунин – Ремизов – Шмелев. Москва: АСТ Олимп, 1996.
- Карпенко, Г. Ю. К вопросу о становлении «ветхозаветного» типа мышления в творчестве И. А. Бунина. Г. Карпенко (ред.). *Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов*. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1995, 64–76.
- Карпенко, Г. Ю. *Творчество И. А. Бунина и религиозное сознание рубежа веков*. Самара: «Универс-групп», 2005.
- Климова, Г. П. *Творчество И. А. Бунина и М. М. Пришвина в контексте христианской культуры*. Дисс... на соискание ученой степени доктора филол. наук. Москва, 1993.

- Крыжицкий, С. Замолчанный Бунин. Сергей Крыжицкий (ред.). *Бунин, И. А. Под серпом и молотом. Сборник рассказов, воспоминаний, стихотворений.* Лондон (Канада): Заря, 1986.
- Крыжицкий, Сергей. Бунин и «Окаянные дни». Сергей Крыжицкий (ред.). *Бунин И. Окаянные дни.* Лондон (Канада): Заря, 1973.
- Мальцев, Юрий. *Бунин.* Франкфурт-на-Майне – Москва: Посев, 1994.
- Михайлов, Олег. Возвращенный Бунин. Олег Михайлов (ред.). *Бунин, И. А. Окаянные дни: Дневники, рассказы, воспоминания, стихотворения.* Тула: Приок. КН. издательство, 1992, 5–16.
- Михайлов, Олег. Страстное слово. Олег Михайлов (ред.). *Бунин И. А. Публицистика 1918–1953 годов.* Москва : ИМЛИ РАН, Наследие, 2000, 5–20.
- Мочалова, Н. В. *Проблема революции и культуры в публицистике И. А. Бунина, 1918–1953 гг.* Дисс... кандидата филол. наук. Москва, 2001
- Савельева, Л. Языковая экология. Л. Савельева (ред.). *Русское слово в культурно-историческом освещении.* Петрозаводск, 1997, 11–13.
- Скроботова, О. В. *Жанрово-тематическое многообразие “внехудожественного” творчества И. А. Бунина 1917–1923 годов: дневники, публицистика.* Дисс... канд. филол. наук. Елец, 2006.
- Словарь библейских терминов < <http://allbible.info/lexicon/1/> > 23.08.2012.
- Супрун, А. Е. Текстовые реминисценции как языковое явление. *Вопросы языкознания* 6 (1995): 17–29.

Наталија Всеволодовна Јаблоновска

УЛОГА БИБЛЕИЗАМА У ПОЗНОЈ ПУБЛИЦИСТИЦИ И. А. БУЊИНА

Резиме

У раду се анализирају ставови И. А. Буњина и И. С. Шмелова у вези са традицијама и иновацијама у језику руске књижевности постреволуционарног периода. Аутор контрастира промене језичке норме у стваралаштву совјетских писаца: терору канцеларизама, алогизама, неукусном мешању високог и ниског стила супротставља се став великана „првог таласа” руске књижевности, за које је био карактеристичан уравнотежен, истовремено и „конзервативан” и креативан однос према језику. По мишљењу аутора, дискусија о језику из естетичке је прерасла у идејну расправу о вредностима које налазе одраз у језику. Полазећи од бројних цитата из дневника и публицистике Буњина и Шмелова, аутор показује да су, чувајући традиционални језички израз, они свесно вршили мисију очувања аутентичне Русије, њених светиња, њених самобитних вредности и „бесценог дара” – језика.

Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского
Кафедра межъязыковых коммуникаций и журналистики
Ул. Ялтинская, 2, Симферополь, Украина
yablon@rambler.ru

II

ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА ИСТОРИЈЕ СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Станоје Бојанин

ЈЕЗИК ПРЕТЊЕ У СРЕДЊОВЕКОВНИМ ПОКАЈНИЧКИМ КЊИГАМА*

У овој студији анализиран је језик претње из три пенитенцијална састава која је својевремено објавио В. Јагић, а која у рукописном наслеђу требника српске рецензије (XIV–XV) чине целину. У једном од њих, налазе се упутства парохијском свештенству како да поступа према непослушним верницима и неприхватљивим обичајима. У тим упутствима понуђени су готови модели прилагођени усменом виду комуникације, у којима је језик претње исказиван вербално или путем ускраћивања извесних црквених обреда. Употреба језика претње сагледана је у ширем друштвеном контексту у којем су доминирале поруке есхатолошког карактера. Стога се његов друштвени значај испитује и у контексту порука апокрифних виђења оностраног света (и њима сличних састава) и визуелног језика ликовних представа Страшног суда из средњовековних цркава. Језик претње из покајничких књига сагледан је искључиво у његовој актуелној социјално-културној функцији.

Кључне речи: пенитенцијални састави, апокрифи, парохија, претња, Страшни суд, писана и усмена култура, друштвена моћ, српске земље, Југоисточна Европа.

1. ПЕНИТЕНЦИЈАЛНИ САСТАВИ И ЊИХОВ ЗНАЧАЈ ЗА ИСТРАЖИВАЊЕ СРЕДЊОВЕКОВНОГ ДРУШТВА. Међу словенским покајничким књигама (*libri poenitentiales*) посебно место заузимају три правна споменика српске рецензије која је својевремено објавио Ватрослав Јагић (ЈАГИЋ 1874: 127–151). То су краћи састави који су углавном били преписивани заједно и у рукописном наслеђу чине једну целину коју би могли назвати „три номоканунца” (Бојанин 2009: 265; 2012: 164). Њихов значај препознаје се не само у броју сачуваних преписа током периода од средине XIV до почетка XVII века, већ и у врсти рукописне књиге којој су били на-

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* (ев. бр. 177032).

мењени, као што је требник и у каснијем периоду, зборник мешовитог састава (Бојанин 2001/03: 200, 201; 2005: 31–32; 2009: 265). По свом обележју, ови састави су компилаторског карактера чије се ауторство, да би се указало на њихов значај, приписивало светим оцима, као што су 318 отаца учесника Никејског сабора или св. Василије Велики, односно св. Јован Златоусти.¹ Основни садржај представљају листе грехова са прописаним епитимијама које су преузимане из различитих компилација, углавном преведених са грчког или су према грчким узорима састављене и изнова компилиране (те су ови зборници могли да садрже и противречна решења), али садрже и латинску пенитенцијалну праксу (Максимович 2005/07: 299–314). У њима је примењен „тарифни” систем кажњавања (за сваки грех прописана посебна епитимија) који се делимично може сагледати и у контексту покајне дисциплине приписане Јовану Поснику (Бојанин 2009: 264; 2012: 174–177),² уз, опет, доста противуречности. Осим забрана, поменути пенитенцијални зборници садрже и различита упутства намењена парохијском свештенству ради исправног обављања пастирске делатности.

У српској науци епитимијни зборници су углавном занемарени и нису сматрани за битну врсту историјског извора.³ Они су најдеталјније употребљени у студији Радослава Грујића (1923) о средњовековном свештенству, док су касније пажњу привлачила једино упутства из састава *Зайоведи о закону црквеном* ради истраживања историје крсне славе или богомилског питања. То је неизоставно повлачило са собом и питање порекла овог текста. Ауторство се приписивало без неке веће

¹ Групу од „три номоканунца” чине следећи пенитенцијални састави: *Заповед и устав светих отаца 318*, *Правила светих отаца по заповеди светог и великог Василија свима нама* и *Заповеди св. оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном*. У Јагићевом издању ови су састави објављени под бројевима 4–5, 6, 7 (Јагић 1874: 127, 133, 147; Бојанин 2009: 262). Наравно, они не представљају канонска правила Првог васељенског сабора одржаног у Никеји 325. године, нити канонска правила св. Василија Великог, као што ни трећи састав није потекао из пера св. Јована Златоустог.

² Састав *Заповед и устав светих отаца 318* (Јагић 1874: 129) преноси, уз друге различите ставове, и начело да се грешнику приписује она дужина епитимије коју је он спреман да прихвати. О Епитимијном номоканону који се неосновано приписује цариградском патријарху Јована Посника в. PAVERD 2006.

³ У западној историографији је одавно уочен значај латинских *libri poenitentiales* као историјског извора за истраживање друштвене и културне историје средњег века, OAKLEY 1940: 210–223; McNEILL – GAMER 1990²: 23–50; GUREVIĆ 1987: 130–173; DELIMO 1986: 293–309. Савремени погледи на покору у контексту покајничких књига, црквених обреда и институција, или друштвених односа у периоду од раног средњег века до времена контрареформације, као и преглед досадашњих историографских истраживања поменуте проблематике, представљен је у колективној монографији *A New History of Penance* 2008.

аргументације св. Сави Немањићу и доводило се у везу са успостављањем аутокефалне српске цркве у држави Немањића (Грулић 1930: 35–75; SOLOVJEV 1953: 1–103; БОГДАНОВИЋ 1961: 200–207; КАЛЕЗИЋ 1989/95: 159–165).⁴

У више својих радова (БОЈАНИН 2001/03; 2004; 2005; 2008) указао сам на значај пенитенцијалних зборника као важних извора за истраживање различите проблематике која је предмет друштвене историје и историјске антропологије. Као једна од битних тема, издваја се питање начина обављања пастирске праксе парохијског свештенства, испољене у директном контакту са паством која је у огромној већини руралног и лаичког обележја (БОЈАНИН 2009). Пошто је и сеоско свештенство веома често водило порекло из нижих друштвених слојева, комуникација у парохији се највећим делом одвијала усменим путем, што наведену проблематику, на први поглед, чини поприлично неухватљивом.⁵

Слично многим правним прописима и законима из световног законодавства, пенитенцијални састави поседовали су снагу одвраћања у виду изречених казни за учињене преступе, и тиме представљали значајно извориште језика претње (уп. Милаш 1911: 1–9, 104–114). У поменутих споменицима овај се језик превасходно исказивао у контексту греха и казне, када је за сваки посебан грех била прописана одговарајућа епитимија, а понегде и казна проклетства. Као црквена казна, епитимија је подразумевала забрану причести уз вишенедељни и вишегодишњи пост, у зависности од тежине преступа, дневне поклоне до земље (метанија) и давања милостије (уп. Милаш 1911: 10–12, 104–114, 178–185). Током првих година кајања, грешник је, према наведеним саставима, често био обавезан да се придржава строгог поста означеног као „сухојастије” или „на хлебу и води”.⁶ Међутим, независно од изречених забрана, језик претње у пенитенцијалним саставима могао се и посебно

⁴ У складу са поменутих уверењем о ауторству св. Саве, изнесена су два различита мишљења о начину употребе и ширења ових упутстава међу парохијским свештенством. Према Грујићу (1930: 37), то су биле протопопе које је разаслао српски архиепископ, док су за Соловјева (1953: 36) то били епископи.

⁵ Истраживање парохијског живота у средњовековној Србији и Југоисточној Европи превазилази оквире црквене проблематике и има општедруштвени значај. Утицај средњовековног свештеника у верским питањима парохије неодвојив је од његовог друштвеног положаја у локалној заједници. То је необично важно уколико се има у виду да свештеник није морао да потиче из властелинског сталежа и да је могао бити прилично сиромашан, на шта указује одредба Душановог законика (чл. 31) о обавезном уступању попу без баштине, „три њиве законите”, *Законик цара Стефана Душана*, 48–97.

⁶ Душа се морала очистити путем телесног лишавања и мука, приметио је Арон Гуревич, истакавши следеће: „понекад је епитимија била уопште неодвојива од физичке патње” (1987: 233).

исказати у облику упутстава свештенику, која понекад прате епитимијне зборнике. У том погледу издвајају се она из *Зайоведи св. оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном* у којима је представљен модел убеђивања непослушног верника, чија је примена имала за циљ покоривање преступника вољи свештеника, што се манифестовало у промени понашања и прихватању наметнуте епитимије. Основна брига исказана у овом тексту не односи се толико на спасење душе грешника, колико на потребу да се укаже на ефикасне начине испољавања и чувања свештениковог ауторитета који се увек изнова преиспитивао у лаичком окружењу средњовековне парохије.

2. Упутства из *ЗАПОВЕДИ*: КО НЕДЕЉОМ НЕ ДОЛАЗИ У ЦРКВУ... Упутства из састава *Зайоведи о закону црквеном* намењена су превасходно парохијском свештенству – събрахъ васъ поповъь кожеждо села и всѣхъ поуднхъ извѣстно о свѣтѣхъ црковнѣхъ законѣхъ (JAGIĆ 1874: 147) – и у њима је разматрано више практичних питања пастирске праксе. Она се углавном односе на организацију обреда крштења и светковине поводом помена светом и умрлом, или се тичу (не)поштовања светог простора цркве, светог времена празника, свете причести и основних верских предмета (крст, икона, књига). Састављачи ових упутстава сматрали су, такође, неопходним да се укаже и на основне облике богомилског учења да би се парохијско свештенство упутило на исправно и правовремено реаговање (JAGIĆ 1874: 147–150).

Начини успешног упражњавања верског и друштвеног ауторитета свештеника као једног од најважнијих чинилаца у пастирском животу средњовековне Цркве, представљен је на примеру дисциплиновања и кажњавања верника који редовно не посећује цркву. Похађање недељне литургије сматрало се основном обавезом сваког хришћанина, и своју потврду је имало у канонском праву које је толерисало свега три узастопна изостанака.⁷ У епитимијном зборнику који се позива на ауторитет св. Василија Великога из поменуте групе „три номоканунца”, за редован недолазак прописана је епитимија у виду поста од једне седмице и дванаест поклона на дан (JAGIĆ 1874: 144).

Питање посеђивања божанске службе било је од посебног значаја како за верски, тако и целокупни друштвени живот парохијске заједнице. Свештенику се у *Зайоведима о закону црквеном* ставља у задатак да пажљиво мотри ко од парохијана долази, а ко не долази у цркву: свѣдите попове кто приходнтъ въ црковь, кто ли не приходнтъ въ црковь (JAGIĆ 1874: 147). У случају недоласка, требало је да се код верника распита (въпрашанте его) о разлозима његовог изостанка и уколико је болест у питању, да сврати

⁷ Трулско 80. правило, *Законоправило светого Саве I*, 464.

у кућу оболелог (то нди кмоу вь домь). Од болесног се тражило да се због недоласка покаје и помоли за опрост својих грехова (да покает се н молнтъ бога за грѣхы своѣ), а уколико је сматран за имућнијег члана заједнице, да да за задушје (аще ксть богать, зароуѣн кмоу да дастъ здродушнѣ нмѣже можетъ), после чега би га свештеник причестио (Јагић 1874: 147). Уколико се оправдање није налазило у болести, свештеник је био дужан да немарног члана заједнице приволи на канонима прописано понашање. Поступак се сматрао прилично деликатним и захтевало се извесно стрпљење, умешност и искуство свештеника. Из тих је разлога детаљно представљен тростепени модел опомене и укора. Први укор, саветује се, требало је да буде учињен насамо, да подсећа на очев прекор (пръвоѣ покажн кго тако шотъць ѹдо). Уколико то не би имало већег утицаја, уследио би други укор позивањем на „слово Божје” пред „тројицом људи” (пакы покажн кго словомь божнѣмь прѣдъ трѣмь чловѣкы), који више није описан односом оца и његовог чеда, да би последњи био потпуно јаван, пред парохијом, са циљем да се преступник осрамоти – „посрами га пред многима” (посрамн кго прѣдъ многымн, Јагић 1874: 147), саветује се свештенику.

3. Тростепени модел опомене и казне. У *Зайоведима о закону црквеном* примењен је тростепени модел опомене који је преузет из Новог завета (Мт. 18: 15–17). „Брата који је згрешио” требало је први пут опоменути насамо – „иди и покарај га међу собом и њим самим” – затим, уследила би полујавна опомена пред неколико људи – „да на устима два или три свједока остане свака ријеч” – док је у последњем покушају опомена изрицана јавно, „кажи Цркви”. Уколико све предузете радње не би уродиле плодом, требало се према преступнику опходити као према неком ко не припада заједници: „нека ти буде као незнабожац и цариник”.⁸ Поменути модел постепене опомене и укора, уз претњу искључења из заједнице верника присутан је у средњовековним црквеноправним споменицима као важан вид пастирске праксе Цркве. Стихови Јеванђеља сматрани су за „правила изречена од Господа” и морали су се неизоставно поштовати. Тим се речима наведени стихови уводе у 24. поглавље Светосавског номоканона (XIII век) које у целини разматра основну пастирску делатност свештеника, представљену већ у самом његовом наслову: *Василија Великог ѱоука ѱрезвиѿтеру о божсѿтвеној служби и о ѱричешѿу, и онима који се не сѿарају о зайређењима*.⁹ Концепт вишекратне опомене био је широко прихваћен у писаној култури

⁸ Стихови из Новог завета су овом раду наведени према издању Светог архијерејског синода СПЦ. За тумачење термина „незнабожац” и „цариник” у наведеном контексту в. Милаш 1911: 7.

⁹ *Законоправило светого Саве I*, 550–553. Стихови из Јеванђеља употребљени су у посебном делу 24. поглавља који је насловљен „О онима који се не старају о епити-

средњовековне Србије и могао је своју примену наћи у световном законодавству, односно у оном његовом делу који се односио на црквена питања. У једном од чланова Душановог законика (чл. 5) тражи се од епископа да не проклиње (да не проклинаю) хришћане због „духовног греха” (сѣгрѣшениѣ доуховно), већ да непослушног верника два или три пута укори, „изобличи” (и да га обличи), пре него што га одлучи (да отлоуѣтит ѿ).¹⁰

Стихови Светог писма представљају основ на којем се заснивало „црквено казно право”, односно „право суђења у цркви” и „поступање са грешницима”, како је у литератури то раније примећено (Милаш 1911: 6–5, 10; Мирковић 1926: 85; Симић 1983: 23–24; уп. ЕП III, s.v. Света тајна покајања, 1688). У црквеноправним саставима ти су стихови незнатно прилагођени пастирском деловању средњовековне Цркве. Однос свештеника и парохијана није могао бити описан изразом „братски” (в. ниже), а презвитер је требало да последњу, јавну опомену изнесе пред „сабором” – „реци Цркви, односно на сабору”¹¹ – како стоји у 24. поглављу Светосавског номоканона. У пенитенцијалном саставу *Зайоведи о закону црквеном* јавна опомена изрицала се пред вероватно мање формалним скупом, неодређено описаним изразом „пред многима”. Значај јавног укора био је вишеструк, јер се није односио само на разоткривеног преступника и његово јавно срамоћење, већ је посредно представљао претњу и осталим верницима. То је веома рано уочено у животу Цркве, те се у Првој посланици св. Павла Тимотеју (1 Тим 5:20) могу прочитати следећи стихови: „Оне који гријеше покарај пред свима, да и остали имају страх”.¹²

Овде наведена два средњовековна састава показују различите интерпретације наведених стихова из Јеванђеља. У Светосавском номоканону процес кажњавања је представљен сажето и у свом потпуном облику, истом оном који је изречен у Светом писму. Поменути „збор” (рѣкѣше къ скорѣ) највероватније представља сабор епископа (обласни сабор) који је према црквеном праву једини могао да донесе званичну одлуку о „коначном одлучењу”,¹³ док се свештеник позива да се одлучи приклони: „да одбачен буде од тебе” (да боуд(е)тъ от(ъ)

мијама, односно о запрећењима”, *Исто*, 552–553. О наведеном поглављу Светосавског номоканона и његовом грчком пореклу в. Троицки 1952: 81.

¹⁰ Законик цара Стефана Душана, 44, 90.

¹¹ Законоправило светога Саве I, 553.

¹² сѣгрѣшашоуѣ же прѣд всѣмн обличан. да и прочини страхъ идлоуѣтъ, *Матичин апостол*, 149г. Уп. Милаш 1911: 10, 112.

¹³ О разлици између малог одлучења и коначног одлучења, в. Милаш 1911: 190–206; ПЭ II, s.v. Анафема, 274–279 (К. Максимович); ЕП I, s.v. Анафема 2, 49–50.

тѣѣ ѡт(ь)връжѣнь).¹⁴ Са друге стране, текст из *Зайоведи о закону црквеном* знатно је ближи парохијској пракси која је захтевала разуђенији модел, прилагођен конкретнијим приликама у парохији у јужнословенским земљама са краја средњег века. Јавну осуду изриче свештеник пред окупљеним верницима и у његовој је моћи сам чин одлучења, тога ѡтрннн ѡть цръкве (ЈАГИЋ 1874: 147). Иако представљена као кључна, вербална претња одлучењем није била и крајња у дисциплинском поступку. Уколико се преступник не би покорио вербалним укорима, свештенику су на располагању била и друга средства убеђивања. Претња одлучењем могла се сасвим добро исказати и у виду одређених поступака које је свештеник требало да предузме, о чему ће бити речи.

Модел тростепене опомене обележен је померањем од приватне опомене (уколико се тако може назвати разговор са свештеником, званичним лицем Цркве) изречене „у четири ока”, ка оној јавној, пред окупљеним парохијанима. У *Зайоведима* је овај модел примењен и приликом осуде других престапа, рекло би се знатно озбиљнијих, као што је бављење магијом, за коју се каже да представља одметање од Бога, односно да поседује ђаволска обележја. У таквим приликама свештеник је био дужан да лично опомене преступника и уколико не би имао успеха, да га јавно „пред људима” разобличи и на да на њега баци клетву, прокљњи њго прѣдь људин (ЈАГИЋ 1874: 150). Изостављање формуле „као отац чедо”, као и друге опомене из тростепеног модела, наводи на претпоставку да се процедура у зависности од престапа није морала у свакој прилици строго поштовати. Како је бављење магијом у средњовековној Србији било забрањено и према световном законодавству,¹⁵ особа која је такве вештине познавала и упражњавала била је кажњавана телесним казнама и предавана световним властима: да га бнють н ѡстригоуть н да се преда въ царноу (ЈАГИЋ 1874: 150).

Стихови из Јеванђеља могли су у пенитенцијалним саставима бити употребљени не само да би указали на основни поступак опомене и убеђивања, већ и да би илустровали његов изостанак, што се такође сматрало могућим. Према једном другом тексту из поменуте групе од „три номоканунца” који се позива на ауторитет св. Василија Великог, особа која „брату” не би указала на његове престапе и сагрешења (не исправитъ њго), нити би га се јавно, због учињеног греха постидела (не сраммак се њго), сматрана је „врагом, а не братом” (ЈАГИЋ 1874: 146). За такав поступак „небриге” према ближњем прописана је казна одлучења од цркве, са ограниченим временом од две седмице. Можда је ова казна

¹⁴ *Законоправило светого Саве I*, 553.

¹⁵ Чл. 109, *Законик цара Стефана Душана*, 64, 120; уп. коментар Соловјев 1980: 266–267.

и симболична, али је у наведеној парафрази недвосмислено исказана порука Светог писма и покајничких књига – греси појединца нису били само његова лична ствар.¹⁶

Ипак, не би требало доводити у сумњу снагу јавно изречене осуде од стране свештеника и њен утицај у друштвеном животу средњег века. Ова институција је опстојавала и касније, у различитим историјским епохама. На изванредан начин о томе сведочи тзв. Грбальски статут, фалсификат који је настао знатно касније од времена за које се издаје.¹⁷ У њему постоји одредба према којој је прекршитеља годишњег поста требало јавно, пред заједницом, укорити и посрамити: „Који би јавно премрсио четворо поста, а не би био болестан, да буде застиђен грдним укором, пред цијелим народом; а коме допусти поп ништа” (Новаковић 1912: 116; Грулић 1923: 37).

У пенитенцијалним саставима свештеник је представљен као лице које изриче јавни укор и јавно осуђује, и које уједно располаже моћима изопштења и проклињања непослушног верника. Међутим, такве моћи нису практиковане без шире подршке локалне заједнице. У свом крајњем виду изопштење није доводило у питање само верски, већ и целокупни друштвени живот преступника. Изопштен из једне парохије, он није могао очекивати да буде примљен у неку другу: „да се свуда о њему обавести да не буде примљен ни у коју заједницу за животне потребе”.¹⁸

4. ПРВА ОПОМЕНА „КАО ОТАЦ ЧЕДО”: ИДЕАЛНИ ОДНОС У ПАСТРИСКОЈ ПРАКСИ. Упутства из *Зайоведи о закону црквеном* описују однос свештеника и преступника, бар у првој фази, „као отац чедо”, што вероватно упућује на поуку Светог писма (Јев. 15,5–8). У наведеном изразу јасно је истакнут различити друштвени положај онога који опомиње, представљеног у лицу „оца”, у односу на опоменутог, означеног као „чедо”. Употреба ове формуле требало је да подсети на однос између духовника, оца духовног и његовог духовног чеда из црквеног обреда Свете тајне исповести, важне установе у пастирској пракси средњовековне Цркве (уп. Мирковић 1926: 79–85; ERICKSON 1977: 191–206; ЕП III, s.v. Света тајана покајања, 1688–1699; ПЭ XVI, s.v. Духовник, 418–420). Да би исповест била успешна, наведени однос требало је заснивати на узајамном поверењу, које је у Чину исповести представљено потребом да се надвлада

¹⁶ Ово је примећено приликом истраживања латинских покајничких књига (уп. GUREVIĆ 1987: 132).

¹⁷ Александар Соловјев (1931: 41) је показао да Статут не потиче из XV века како се до тада мислило, већ да представља компилацију обичајног права коју је саставио Вук Врчевић (прва половина XIX века), али да поједине одредбе имају извесно средњовековно порекло.

¹⁸ Из 24. поглавља, *Законоправило светог Саве I*, 553.

осећање стида код онога који се исповеда: чедо не стиди се лица чловѣческа..., не срамлиан се мене хоудаго..., речи су духовног оца.¹⁹

Међутим, поруке из пенитенцијалног састава у много чему не одговарају наведеном односу из поменутог обреда. Парохијски свештеник не представља лице које обавезно има звање духовника, парохијан-преступник није особа која добровољно приступа покајању, док је излагање појединца јавној осуди и срамоћењу ради учињеног греха представљено као успешан вид пастирске праксе.

Уколико се, пак, од свештеника очекивала извесна благост и разумевање у складу са идеалним концептом црквене исповести, можда је то могло бити само приликом прве опомене, вероватно поводом признања греха и покајања преступника. Међутим, однос оца и његовог чеда могао се у пракси сасвим другачије разумети или се, пак, није морао у свакој прилици применити, што је показано на примеру разоткривања особе која се бавила враџбинама. Са друге стране, важно је указати да поменути пенитенцијални састави познају и санкционишу злоупотребе учињене од стране свештеника, које су препознате у безразложном налагању епитимије или у физичком обрачуна са верником у којем је крв проливена (свежеть сь гнѣвомь чловѣка или крѣвь пролѣеть, ЈАГИЋ 1874: 137). Прописана казна је знатно блажа у односу на ону коју прописује канонско право за сличне или исте преступе, што наводи на закључак да су решења из пенитенцијалног састава била прилагођена, како потребама постојеће пастирске праксе, тако и друштвеним односима који су владали у одређеној средини.²⁰

5. УПОТРЕБА ПСОВКЕ КАО ВИД ЈАВНЕ УВРЕДЕ. Опомена у пенитенцијалним текстовима из групе „три номоканунца” није обавезно следила описани тростепени модел, нити понуђене начине опхођења. Прекор и опомена црквеног лица могли су бити прилично далеко од идеалног односа „оца и његовог чеда”. Или су, можда, другачије схватани, уколико је реч о дословном тумачењу, које би зависило од различитих концепата односа родитељи – деца у друштвеним заједницама средњег века. У сваком случају, видели смо, није се искључивала ни могућа примена

¹⁹ Из дечанског требника, средина XIV века, Дечани № 67, л. 41а, 43б; уп. Чин исповести из бугарског Зајковског требика из XIV века (ЦИБРАНСКА-КОСТОВА – МИРЧЕВА 2012: 262–275).

²⁰ Дужна епитимије за поменуте грехове различита је, у зависности од свештеничког чина: за ђакона је одређен полугодишњи „пост о хлебу и воду”, за попа једногодишњи, а за епископа петогодишњи (ЈАГИЋ 1874: 137). У канонском праву (апостолско 27. и 52. или никејско 5. правило) прописана је казна извргнућа, односно губитка свештеничког чина, било да се ради о епископу, презвитеру или ђакону (уколико је реч о тучи у којој није обавезно да је крв проливена), *Законоправило светога Саве I*, 127, 140, 172.

физичке силе од стране „гневног” попа. Међутим, у наведеним изворима понуђени су, уместо физичке силе, разноврсни облици усменог омаловажавања и вређања преступника. Наиме, реч је о разноврсном арсеналу вербалних увреда преузетих из говорног, пучког језика: *медведа его богъ нареуєтъ или ѷа го богъ нареуєтъ*, односно *тако дрѣтавъ кєсть, тако дрѣцнна кєсть неприєтънь* и слично (ЈАГИЋ 1874: 132, 150). Грешник који се не би покајао или би остао да и даље живи у греху пореди се са псом, медведом или мрцином, што открива прилично сочан и непосредан језик увреда и псовки. Мада се поменути језик може довести у везу пре са светом мирјана и усменим видом обраћања, он ипак није сматран за уобичајени и општеприхваћени вид комуникације.²¹ Са друге стране, примена језика псовке о којој сведоче пенитенцијални састави недвосмислено је употребљена у сврху дисциплиновања непослушног појединца, вероватно у намери да му се предочи сва тежина учињеног греха и његових последица.²² На основу расположиве грађе може се приметити да је поменути начин комуникације углавном присутан у монашкој средини, и да су поменуте речи упућене монасима недоличног понашања.²³ Употребљен у дисциплинске сврхе, језик псовке и увреде веома јасно истиче неједнак однос међу учесницима комуникације и манифестује друштвену моћ особе која је поседовала право да се тим језиком служи, у овом случају, свештеника или игумана. Такав однос постаје јаснији, уколико се има у виду чињеница да је свештено лице у средњовековној Србији законом било заштићено од вербалног напада и увреде.²⁴

У пенитенцијалним текстовима вербална увреда прихваћена је као једно од неопходних оруђа пастирске службе свештеника. Видели смо да се приликом њене примене није морало строго придржавати тростепеног модела упозорења и кажњавања. Уосталом, речено је, упутства из *Зайоведи о закону црквеном* поручују парохијском свештенику следеће:

²¹ Уп. одредницу „Псовке” Симе Ђирковића, ЛССВ, 603–604.

²² Употреба псовке можда се могла оправдати релативно раширеним схватањем које је било засновано на Премудростима и на Причама Соломоновим (Приче 10: 23), да чињење незаконитог дела представља лудост, односно непромишљену активност. Ова идеја је релативно често понављана у српском световном законодавству (уп. Соловјев 1998: 450–451).

²³ Највећи број наведених увреда налази се у пенитенцијалном саставу *Завојед и устав светих отаца 318*, и то у његовом другом делу који се односи на дисциплину монаха. Тако се, на пример, псетом називао монах који је живео мирским начином живота и „гледао” жене, а медведом онај који је посеђивао свадбе и гозбе световњака (ЈАГИЋ 1874: 132).

²⁴ Први део чл. 95. Душановог законика гласи: „Ко опсује епископа, или калуђера, или попа, да плати сто перпера...”, *Законик цара Стефана Душана*, 61, 116; уп. ТАРАНОВСКИ 1931: 91; СОЛОВЈЕВ 1980: 254–255.

„посрами га (преступника) пред многима”. Ова фраза не подразумева неопходну употребу псовке, али јасно указује на свештеникову моћ да јавно, пред многим парохијанима, разобличи учињен грех (у идеалном смислу неокајани) и да грешника подвргне јавном срамоћењу на начин на који он то најбоље уме.²⁵

6. Са речи на дела: ускраћивање црквених обреда. Различите врсте изговорених опомена, јавног укора и омаловажавања имала су за циљ да се преступник повинује и покори вољи свештеника, али истовремено и да се одложи његово изопштење из црквене заједнице. Према *Зайоведима о закону црквеном* начин убеђивања није се ограничавао само на његов вербални вид, већ је попримао и облике брижљиво одабраних поступака које је изводио свештеник. Ти су поступци представљени у виду ускраћивања свештеникових духовних моћи као што су благослов или вршење извесних обреда који су се у животу парохије посебно поштовали. Свештеник се саветује да од преступника не прихвати просфору и кољиво и да не благослови „оброк” његовим родитељима (*свѣрокъ родителемъ его не благослови*, JAGIĆ 1874: 147). Уколико се верник не би ни тада покорио, уследила би последња опомена – претња сахраном без црквеног благослова, и *аще ѡмреть не погребн его* (JAGIĆ 1874: 147). Изо-станак благослова приликом помена родитељима који би организовао преступник, као и претња одбијања хришћанске сахране, сматрао се прилично убедљивим. Ова последња, виђена је и као најуспешнија. То су веома добро знали састављачи *Зайоведи* када су поводом ње поручивали парохијским свештеницима: *и по томъ да вѣстѣ, како мнози поменуѣт се* (JAGIĆ 1874: 147).

Претња губитком црквене сахране могла се применити и у другим приликама. У истом саставу, њоме се прети верницима приликом светковања помена светом или умрлом, када се не поштује црквена забрана конзумације крви животиње у виду посебног јела или недовољно печеног меса (JAGIĆ 1874: 148).

У наведеном тексту јасно је истакнуто уверење да се конкретним поступцима, као што је изостанак очекиваних обреда, пре него путем изговорених речи, могао остварити потпунији ефекат јавног срамоћења и тиме убрзати потчињавање преступника свештениковој вољи. Изгледа да су горепоменути поступци, који би претходили претњи одбијања хришћанске сахране, имали знатан утицај на понашање верника, на шта изричито указује краћа примедба: *егда како поменуѣт се* (JAGIĆ 1874: 147). Како

²⁵ У средњем веку псовање је законски било изједначавано са срамоћењем (*Законик цара Стефана Душана*, чланови 50, 55, 111; Тарановски 1931: 90–92), што се препознаје и у појединачним случајевима тужби и парничења сачуваних у архивској грађи источно-јадранских општина, ЛССВ, s.v. Псовке, 603 (С. Ђирковић).

је претња одбијања вршења религиозних обреда била у функцији јавног срамоћења, она је у животу парохије имала пре друштвени него верски значај. Дословним читањем наведених упутстава не препознају се, бар не на први поглед, сложени друштвени односи у парохији, пре свега они између клирика и лаика. Моћ свештеника да јавно укори и осрамоти није потицала само из духовних моћи својствених његовом позиву, већ и од друштвеног признавања тих моћи у одређеној заједници.²⁶

У сваком случају, према наведеним упутствима преступник није сам сносио последице свог неприличног понашања, већ су оне погађале и његове преминуле родитеље (или његове најближе). Одбијање свештеника да одржи помен умрлим родитељима или да ускрати хришћанску сахрану представљали су крајњи вид претње, у друштву у којем се живот после смрти сматрао стварним и када се према званичном учењу очекивао Други долазак Христа.

7. АНАТЕМА У ФУНКЦИЈИ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ. Искључење верника из црквене заједнице имало је не само друштвени, већ и есхатолошки значај. Ово је јасно и недвосмислено речено у 24. поглављу Светосавског номоканона, према којем је одбачена особа остављена да буде „храна ђаволу”.²⁷ На практичном плану, тај се значај манифестовао ускраћивањем црквеног обреда сахране.²⁸ У пенитенцијалним текстовима одбацивање појединца из заједнице и његова препуштеност ђаволу представљена је углавном формулом да *късть проклетъ* или да *късть анаѳема* (JAGIĆ 1874: 141, 143, 150). Овакву врсту казне не би требало сматрати за уобичајену у зборницима, који су према свом основном обележју намењени исповедничкој пракси. Њих углавном чине, као што је речено, листе различитих грехова са одговарајућим епитимијама и према својој основној намени они не представљају штиво у којем се изричу казне проклетства. Осим тога, на идејном плану покајничке праксе, епитимија је првенствено виђена као лек, односно као средство које би требало да исцели појединаца од болести греха, а не да га заувек удаљи од Цркве (ERICKSON 1977: 200–201; Симић 1983: 28; ПЭ XVIII, s.v. Епитимия, 533–535). Такође, речено је и то, да је употреба анатеме према мишљењу високих кругова Цркве представљала прилично деликатну ствар, за коју је био надлежан сабор архијереја. Ипак, у епитимијним зборницима могле су се уместо прописане епитимије или паралелно са њоме, у виду засебног правила,

²⁶ Поменути облици претње јавним срамоћењем могу се сагледати у оквиру антрополошких истраживања која препознају употребу емоционалног искуства срама као врсту „механизма друштвене и индивидуалне контроле” (PATTISON 2003²: 54–55).

²⁷ *Законоправило светога Саве I*, 553.

²⁸ О проклетству, анатеми као виду коначног одлучења и о губитку црквене сахране као његове последице, в. Милаш 1911: 199–208.

изрицати и казне проклетства за поједине грехе. На овај начин, локалном свештенику пружао се избор разноврсних облика претњи, уједно и казни, што је у извесној мери одређивало његов начин опхођења према верницима. Ову разноврсност у садржају и поруци пенитенцијалних састава треба видети као последицу њиховог компилаторског обележја. Како проклињања нису произилазила само из тешких кривичних дела или јереси, у овој врсти штива могле су да преовлађују и локалне, мање учене интерпретације о тежини појединих грехова.

Међутим, према наведеним упутствима о јавном укуру из *Зайоведи*, посезање за анатемом представљено је као крајње средство, пошто би се исцрпили сви други облици убеђивања и претњи. Наиме, непослушног верника није требало одмах и трајно одбацити, јер је његово наводно уступање ђаволу, односно изречена анатема, истовремено значила и потпуни губитак утицаја парохијског свештенства и Цркве над изопштеним.

Поменуто компилаторско обележје пенитенцијалних састава подразумева не само њихово разнородно порекло, већ различиту вредност њихових појединих делова, помоћу којих се, на изванредан начин, могу довести и у блиску везу са порукама и ставовима изреченим у апокрифној лепој књижевности (Бојанин 2012: 177–179, 181). Ову везу не би требало сматрати посебно необичном, јер је апокрифна књижевност била прилично блиска круговима оних који су више или мање вешто владали писаном речју и служили се поменутиим црквеноправним зборницима.

8. ГНЕВ БОЖЈИ НА ЗЕМЉИ: ПРЕТЊА ЈЕ РЕАЛНА. У основи претње проклетством налази се, као што је речно, напуштеност грешника од стране Бога и његова препуштеност ђаволу. У *Зайоведима о закону црквеном* ова претња је представљена и нешто конкретније, у виду Божјег гнева који се манифестује још за време живота грешника. Он је углавном изазван поступцима људи као што су недолазак у цркву, необраћање пажње на поуке из Јеванђеља или због непоштовања светих икона, књига и свечаних празника. Да би се разумеле последице Божјег гнева, а самим тим и снага изречене претње, он је обично представљен у свом крајњем облику, као навођење „свих могућих зала” која би задесила непослушног парохијана: бо҃гъ вса зѡла навѡдетъ на нь. Уколико би се грешник „уразумио”, аще ли се поменеть, како се каже у тексту, и одлучио да посећује литургију и поштује „слуге Божје”, од Господа је могао очекивати милост и (земаљско) богатство, и оно што је најважније, спас душе која не би знала за страх од ђавола (ЈАГИЋ 1874: 149).

Детаљнији опис гнева Божјег чита се у једној другој пенитенцијалној компилацији, која је по свом садржају блиска групи од „три номоканунца”, пре свега саставу *Зайоведи о закону црквеном*, што се препро-

знаје већ на први поглед, у њеном наслову: *Закон Госјода нашег Исуса Христа састављен Јованом Златоустим о сваком греху*.²⁹ Међутим, за разлику од напред речених, овај састав се не позива само на ауторитет светог оца цркве Јована Златоустог, већ и на самог Исуса Христа. Заправо, претњу Божјим гневом изговара Христос лично, што је требало да код савременика додатно појача поштовање наведеног „закона”, а нама данас јасно указује на његове снажне апокрифне одлике. За разлику од горе изречене претње грешнику-појединцу, у овом тексту се под ударом Божјег гнева нашла цела једна заједница. Зла која би задесила грешну парохију детаљније су представљена, и то у виду временске непогоде града који би уништио житна поља и масовног помора стоке и људи, све док се не би опоменули (дондеже помѣнѣт се), односно престали да живе у греху. Наспрам зле судбине проклетих, праведници су уживали у личном здрављу и у обиљу жита и вина, а после смрти, њихове душе су од ђавола биле заштићене Руком Божјом.³⁰

У оба примера, Божји гнев је представљен дихотомијом казна / награда, што је требало да поруку учини јаснијом и недвосмисленом. Уверљивост претње постизала се не само у опису заслужене казне, већ и награде за праведне. Порука Божјег гнева исказана је језиком прилично разумљивим за једно аграрно друштво какво је друштво средњег века, које је често било немоћно пред временским непогодама и различитим врстама епидемије. У масовном уништењу материјалних добара и губитка људских живота препознавала се препуштеност ђаволу, а заштита Божије руке за душе грешника била је потпуно недостижна.

У књижевном погледу мотив Божјег гнева из наведених састава могао је своје узор и паралеле имати у Старом и Новом Завету (2 Мој 9; Рим 1). У саставе црквеноправне књижевности могао је бити преузет и из других врста књижевних дела, углавном оних који су припадали апокрифној лепој књижевности (в. ниже). У таквом једном саставу названом *Седам неопростијених (смртних) грехова* изричито се поручује да град пада тамо „где су зли људи” (ндеже соутъ зан чловѣци) (NOVAKOVIĆ 1884: 92).

²⁹ законъ ꙗко нашего ісѹ х҃а. сѣставленъ юваннѣмъ златоустѣмъ. заповѣдь о всакѣмъ грѣсе. Поменути састав налази се у појединим преписима српскословенске редакције Епитимијног номоканона Псеудо-Зонаре, „Требник са Номоканоном” БАН № 53 (из 1460-тих година) и „Епитимијни номоканон” АСАНУ № 29 из XVI века (према којем је наведени састав цитиран). Осим тога, он је могао бити и самостално преписиван, о чему сведочи његово присуство у српскословенском служабнику са краја XV и почетка XVI века, Викторов 1879: 27–28, № 32 (= Григорович № 1713). Њега је, уз детаљан опис поменутог Служабника, објавила Цибранска-Костова (2011).

³⁰ У саставу је парафразирани стих из Премудрости Соломонових 3:1: и егда же оудреть дше нѣ доутъ въ роуце бжѣи. и не идать прккоснѣти се къ нѣн дѣвѣлѣ, АСАНУ № 29, л. 52а.

Леп пример друштвене употребе претње Божјим гневом у реалном пастирском животу Цркве сачувао се у историји Котора XV века. У граду је извесно време боравио фрањевац Никола из Задра који је својим проповедима пуним претњи Божјим гневом и примерима Божје милости и чуда, подстакао градске власти да 1443. године укину недељни трг, који је представљао вековну традицију и да га пренесу у други дан седмице.³¹

9. АПОКРИФНА ВИЂЕЊА ОНОСТРАНОГ СВЕТА: НЕИСЦРПАН ИЗВОР ЗА ПРИМЕНУ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ. Претње из покајничких књига у виду јавне увреде, изопштења из заједнице и ускраћивања црквених обреда и благослова везаних за умрле или у опису Божанског гнева и милости, успешно су могли функционисати у друштву које је веровало у постојање конкретне везе између овоземаљског и оностраног света. Како се радило о врсти штива компилаторског карактера, пенитенцијални састави нису морали, речено је, бити строго испуњени текстовима црквеноправног и канонског садржаја. У њих се могао уносити садржај и апокрифног карактера, као што је поменути мотив претње Божјим гневом. У том смислу, забране и правила (која су могла бити и неканонског порекла), као и упутства поповима из пенитенцијалних састава, успешно бивају допуњени описима оностраног света из такозваних *виђења* и *ојкровења* (*ајокалијса*)³² или *небеских мишарсјава*,³³ и по тематици њима блиских описа најтежих, „смртних” грехова³⁴ или пак у виду небеске посланице упућене „грешном” људском роду, као што је *Епистола о недељи*.³⁵ Ова врста књижевних дела, пре свега опис оностраног света, уживала је широку популарност којој је несумњиво доприносио опис паклених мука за

³¹ *Statvta civitatis Cathari II*, 468–470; уп. Бојанин 2011: 322, 325 са наведеном литературом о поменутом догађају. За релативно раширену праксу свештеникових проповеди у латинској Европи, које су за тему имале праведни гнев и освету Божју за учињене грехе, в. DELIMO 1986: 647–656.

³² Као релативно утицајни састави из ове групе могу се издвојити: *Варухово откровење*, *Ход Богородице по мукама*, *Откровење апостола Павла*, *Виђење Анастасије црноризице* и *О другом Христовом доласку*. Ови састави су преведени на савремени језик, *Апокрифни старозаветни*, 117–133; *Апокрифи новозаветни*, 377–475, 499–524.

³³ *Житије св. Василија Новог* објавио је Стојан Новаковић (1895: 33–113).

³⁴ Састав *Седм неопростивих (смртних) грехова* сачуван у више редакција. Могао је бити уврштен и у опис виђења надземаљског света, као што је краћа верзија *Хода Богородице по мукама*. О међусобном односу наведена два дела, в. Ђорданова 1998: 227–236.

³⁵ Реч је о саставу *Епистола о недељи*, веома раширеном апокрифу у средњовековној Европи и Медитерану, cf. LEES 1985: 129–151; Бојанин 2011: 317–318. Српско-словенски текст *Епистоле* са њеним верзијама (римска и јерусалимска) објавио је, уз уводну студију о сачуваним преписима, Томислав Јовановић (2006: 465–516).

сваки грех појединачно, и у којима су подједнако кажњавани богати и сиромашни, благородни и неплемићи, клирици и лаици, мушкарци и жене. Са друге стране, ова дела су служила као средство ширења утицаја средњовековне цркве приликом обликовања концепта греха (cf. GUREVIČ 1987: 184). Језик претње у делима је експлицитан, и описно представљен у виду мука на оном свету. Међутим, он није независан у односу на пенитенцијалну праксу и широко раширено пастирско учење о исповести као виду спасења. Детаљни опис вечних мука грешника требало је верницима да посведочи и укаже на моћ црквене исповести. У тим описима виђење се не приповеда као уобичајена приповест, већ се исповеда, *исповѣдаю вѣдѣмъ н же слышѣхъ и выдѣхъ*, како каже црноризица Анастасија, сведок оностраног света (Милтенова 1998: 245).³⁶ На вечне муке осуђени су сви они који се током свог живота нису покајали, односно који су избегавали да се исповеде или су приликом исповести затајили поједине грехе.³⁷

Живописно представљене муке грешника о којима сведоче посетиоци оностраног несумњиво су могле да послуже свештенику да оправда и образложи корисност својих поступака, откривајући шири контекст у којем је функционисао језик претњи из пенитенцијалних зборника. Посебан значај који се у *Зайоведима о закону црквеном* придавао претњи ускраћивања помена умрлим родитељима грешника или црквеног обреда сахране, препознаје се у сведочанствима о мукама душа у оностраном свету. У свом виђењу, црноризица Анастасија сведочи о патњи грешника који нису посвећивали дужну пажњу успомени на преминуле чланове своје породице и чије су душе због немара живих, такође, биле осуђене на вечне муке.³⁸

10. ЛИКОВНЕ ПРЕДСТАВЕ СТРАШНОГ СУДА У ФУНКЦИЈИ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ ИЗ ПЕНИТЕНЦИЈАЛНИХ САСТАВА. Разноврстан језик претњи који је представљен у писаном тексту могао се преточити и у визуелну поруку ликовне уметности парохијских и других цркава.³⁹ Наведени жанрови апокриф-

³⁶ *Виђење Анастасије црноризице, Апокрифи новозаветни*, 458.

³⁷ Као последица сведочења о мукама грешника, у појединим саставима, као што је *Виђење Анастасије црноризице*, утврђен је датум обавезне једногодишње исповести за све вернике, и то 25. марта, на празник Благовести, *Апокрифи новозаветни*, 458.

³⁸ Наведени греси представљени су у виду непримереног понашања попадајија удовица, које је узрок пакленим мукама добрих свештеника, или виду невршења обреда везаних за помен преминулих ближњих, при чему су патњи изложене обе стране, душе оних који су занемаривали обред и душе којима је обред био ускраћен, *Апокрифи новозаветни*, 466, 469, 470.

³⁹ У четвртој поглављу своје књиге „Божанствена комедија“ пре Дантеа, Арон Гуревич указује на снажну везу између представа пакла у ликовној средњовековној

не лепе књижевности и ликовна уметност, пре свега црквено сликарство, уобличавали су и преносили, својствено свом језику изражавања, исте или сличне поруке изречене у покајничким књигама. Претња Божјим гневом из пенитенцијалних зборника могла је живописно бити употпуњена ликовним представама Страшног суда или Другог доласка Христа, које су се обично сликале на западној страни цркве, при њеном главном улазу.⁴⁰ Слично поменутом књижевном мотиву Божјег гнева, у сликарству је извршена јасна подела на праведнике и грешнике, са том разликом да се у пенитенцијалном тексту прети страдањима већ током земаљског живота, док на композицијама Страшног суда преовлађују представе раја и пакла, односно награда и казна будућих времена. Међутим, тематска блискост ликовне уметности и писане речи поменутих црквеноправних зборника препознаје се и у паралелној употреби мотива Божје руке у којој су прибежиште нашле душе праведника. На ликовном плану он је могао бити представљен као део композиције Страшног суда (манастир Грачаница, Тодић 1988: 161) или у односу на њу самостално (манастир Манасија, Тодић 1995: 105), одашиљајући увек једну те исту поруку.⁴¹ Заштита душе праведника у Божјој руци је очигледна, и не доводи у сумњу препуштеност ђаволу свих оних који се у њој не би нашли.

Слично језику писаних сведочења о оностраном свету, и у језику ликовне уметности препуштеност грешне душе ђаволу најречитије је представљена у приказу паклених мука (уп. Тодић 1978: 193–204; Панић – Бабић 1975: т. XLIV–XLVIII; Давидов Темерински 1995: 207, сл. 15–17).⁴² У њихове детаљније описе нећемо улазити, али би можда требало скренути пажњу да тежина појединих грехова није мора-

уметности црквених портала и апокрифне књижевности виђења оностраног приликом ширења представа о загробном животу и његовој непосредној вези са овоземаљским гресима (GUREVIĆ 1987: 174–238). На тематску везу између апокрифне лепе књижевности и композиције Страшног суда у српском сликарству средњовековних цркава указао је Бранислав Тодић (1978: 193–204).

⁴⁰ За општи преглед Страшног суда у византијском сликарству са ранијом литературом в. MILOŠEVIĆ 1963; за сликарство средњовековне уметности у Србији в. MILOKOVIĆ, 2006: 177–183.

⁴¹ За преглед мотива Божје руке у византијској уметности уопште cf. NERSESIAN 1975: 331–332; Тодић 1988: 161.

⁴² Поређењем апокрифних виђења оностраног света и ликовне композиције Страшног суда примећује се временска неуједначеност извршења Божанске казне, односно награде, коју Арон Гуревич (1987: 226–228) назива „противречно коегзистирање”. Паралелно постојање идеје о тренутном кажњавању/награђивању после смрти, са идејом о крају времена која је представљена у Другом доласку Христа, присутно је, примећује он, већ у Јеванђељима (Лк 16:22; 23:43 и Мт 25:31–46).

ла бити уједначено представљена на свакој појединачној композицији, као што није била уједначена ни у пенитенцијалним компилацијама. И управо су призори паклених мука на ликовним представама Страшног суда били склони променама, како је то својевремено истакао Светозар Радојчић, уз опаску „свако време имало је своје грехе” (1953: 170). Могло би се додати да су наведене разлике неретко изражавале и локална схватања и погледе, чију снагу и утицаје не би требало занемарити.

Порука изречена у виду писане речи и ликовне представе била је више него убедљива. За грешнике који би прихватили покору следила је духовна казна епитимије са ограниченом дужином трајања (од неколико седмица до неколико година), после које би се окајани грех брисао на небеским митарствима кроз које је морала проћи душа сваког преминулог. Са друге стране, неисповедани греси повлачили су са собом вечну казну паклених мука, које су обично представљене као вид телесног кажњавања, и то оруђем и другим предметима којима је поменути грех учињен, макар то био и кантар на којем се закидало на мери.

11. РЕКОНСТРУКЦИЈА УПОТРЕБЕ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ ПОВОДОМ НЕОДЛАСКА НА НЕДЕЉНУ ЛИТУРГИЈУ. Изгледа да је актуелан проблем у парохијском животу Цркве представљао недолазак на недељну литургију, који се углавном доводио у везу са недостатком дисциплине верника. На ликовној представи Страшног суда из цркве Богородице Љевишке у Призрену представљена је грешница везана за огњену постељу, јер је преспавала недељну службу (Панић – Бабић 1975: т. XLVIII). Претњу пакленим мукама увећавало је сазнање да је поменути грех увршћен у групу од седам смртних грехова које Бог никада не опрашта. Према једној од верзија апокрифа *Седам неопростијивих (смртних) грехова*, опрост свакако нису могли очекивати они који не долазе у цркву, али и они који на црквене службе нерадо долазе и који током службе „не стоје са страхом” или не размишљају о покајању. Опис овог „смртног” греха употпуњава клетва која је наведена као Христова: „О, тешко том човеку! Боље би било да се није ни родио” (*ω γορε τομῶ τῆβκῶ κ βολε κῖ было не родити се*).⁴³

Да ли су се сличне речи могле чути и приликом изрицања јавне опомене непокорном вернику? Недолазак на литургију у *Зайоведима о закону црквеном* представљен је као преступ на који је парохијски свештеник требало одмах да реагује. Према основним концептима пастирске праксе који су детаљно изложени у тексту који је наводно саставио

⁴³ Наведени текст увршћен је у апокриф *Ход Богородице по мукама* (краћа верзија) (Тихонравовъ 1863: 31; *Апокрифи новозаветни*, 397; за самосталну верзију овог састава, в. Novaković 1884: 92; Polivka 1890: 204).

свети Јован Златоусти, од свештеника се не очекује попустљивост. Заштићен ауторитетом свештеничког чина и Цркве уопште, њему је дата могућност да демонстрира своју моћ на најбољи могући начин. Међутим, исти састав указује, додуше посредно, и на значај локалне заједнице у одржавању свештениковог ауторитета, чије је признање и поштовање било неопходно у обављању пастирске праске.

12. ЗАКЉУЧАК. Језик претње из покајничких књига био је снажно уврежен у општа схватања људи средњег века о греху и покајању, казни и награди, земаљском и оностраном свету. Њиме се успешно могла исказати порука о Божјем гневу на земљи и Суду Господњем на Небу, коју је парохијанима тумачило званично лице Цркве, парохијски свештеник. Основна функција језика претње сагледава се у подстицању страха код верника од излагања јавној увреди, осуди и срамоти, као и страха од коначне казне проклетства, односно одбачености из друштвене заједнице било на овоземаљском, било на оностраном свету. У практичном виду, језик претње се примењивао у оквиру дисциплинског поступка који је оквирно представљен тростепеним моделом опомене и укора, иза којег је следила казна коначног одлучења. У завршним фазама поступка, вероватно и раније, овај је језик све отвореније исказиван, било вербално, било невербалним средствима у виду предузимања конкретних радњи (одбијање вршења обреда), освајајући на тај начин јавни и друштвени простор у којем се наметнуо као део општеприхватљивих друштвених норми опхођења.

Упућивање свештеника на језик претње из наведеног штива од посебног је значаја ако се има у виду да је парохијско свештенство у средњовековној Србији углавном потицало из нижих друштвених слојева, који нису благородног (племићког) порекла, нити су значајнијег имовинског стања. Свештеник је на основу свог рукоположења располагао духовним моћима, а формуле из пенитенцијалних зборника – међу којима важну улогу има и разуђени језик претње – представљале су путоказ који је требало следити да би поменуте моћи добиле шире друштвено признање.

Разноврстан језик претње који је понуђен парохијском свештенству сматрао се погодним за остваривање контроле како над непослушним појединцем, тако и над заједницом верника у целини. Тај се језик прилагођавао зависно од тренутних прилика, док је, ради његове успешне примене, свештеник био у обавези да за сваку етапу у процесу осуде или кажњавања обезбедити што ширу друштвену подршку. То је било неопходно за одржавање, како ауторитета свештеника, представника средњовековне Цркве, тако и постојећих друштвених односа у социјал-

но издељеном лаичком окружењу парохије, жупе или властелинства у средњовековној Србији.

ИЗВОРИ

Необјављени извори

Требник, XIV век, Дечани № 67.

Епитимијни номоканон, XVI век, Архив САНУ № 29.

Објављени извори

Апокрифни сѣпарозавейни, приредио и превео Т. Јовановић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 2005.

Апокрифи новозавейни, приредио и превео Т. Јовановић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 2005.

Законик цара Сѣфана Душана 1349. и 1354., издао и превео Н. Радојчић. Београд: САНУ, 1960.

Законоправило свѣтога Саве I, приредили и превели Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин-Ђорђевић. Београд: Историјски институт, 2005.

Майичин ајосѣол, приредио Д. Богдановић. Фототипска издања, књ. 2. Београд: САНУ – Народна Библиотека Србије – Матица Српска, 1981.

МИЛТЕНОВА, Анисава. Неизвестен превод на византијското видение на Анастасија черноризица во стробљгарската литература. А. Милтенова, А. Ангушева-Тиханова (ур.). *Медиевистика и културна антропологија. Сборник во чест на 40-годишната творческа дејност на проф. Донка Петканова*. Софија: Мнемозина, 1998, 237–257.

НОВАКОВИЋ, Стојан. Живот Св. Василија Новог. Апокрифна легенда о животу с оне стране гроба по више српско-словенских рукописа. *Сѣоменик СКА XXIX* (1895) 33–113.

НОВАКОВИЋ, Стојан. *Законски сѣоменици срѣских држава средњега века*. Београд: СКА, 1912.

ТИХОНРАВОВЪ, Н. *Памятники отреченной русской литературы II*. Москва, 1863.

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Маријана. *Български епитимийник от XV–XVI век (Службеник РГБ Григ. № 32, Москва)*. Софија: Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ БАН – Издаелство „Валентин Трајанов“, 2011.

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Маријана, Елка Мирчева. *Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст*. Софија: Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ БАН – Издаелство „Валентин Трајанов“, 2012.

*

JAGIĆ, Vatroslav. *Šitna gradja za crkveno pravo. Starine JAZU VI* (1874): 112–156.

NOVAKOVIĆ, Stojan. *Apokrifi kijevskoga rukopisa. Starine JAZU XVI* (1884): 89–96.

POLIVKA, Gj. *Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. Starine JAZU XXII* (1890): 195–220.

Statvta civitatis Cathari – Statut grada Kotora I–III. Kotor: Državni arhiv Crne Gore, 2009.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић Димитрије. Крсна слава као светосавски култ. *Гласник Српске православне цркве* XLII (1961): 200–207.
- Боланин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Историјски институт – Службени гласник, 2005.
- Боланин, Станоје. Курбан пре курбана: Крвна жртва на преосманском Балкану. Биљана Сикимић (ур.). *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 11–36.
- Боланин, Станоје. Недеља као нерадни дан у средњовековној Србији. Срђан Рудић (ур.). *Сјоменица академика Симе Ђирковића*. Београд: Историјски институт, 2011, 307–335.
- Боланин, Станоје. Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника. Сима Ђирковић, Коста Чавошки (ур.). *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009. Београд: Одбор за изворе српског права САНУ, 2009, 261–283.
- Боланин, Станоје. Пенитенцијални састави у дечанским требницима № 68 и № 69. Т. Суботин-Голубовић (ур.). *Дечани у светлу археографских истраживања*. Београд: Народна библиотека Србије 2012, 163–181.
- Боланин, Станоје. Представе о празнику и празнично понашање у средњовековној Србији. *Годишњак за Друштво историју VIII/3* (2001), Београд 2003, 179–204.
- Боланин, Станоје. Средњовековна светковина између приватног и јавног. Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (ур.). *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Сlio, 2004, 246–279.
- Викторов А. Е. *Собрание рукописей В. И. Григоровича*. Москва, 1879.
- Груић, Радослав. *Средњовековно српско парохијско свештенство*. Скопље, 1923 (прештампано из часописа „Црква и живот” за 1922. годину).
- Давидов Темерински, Александра. Циклус Страшног суда. Војислав Ј. Ђурић (ур.). *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и Сјудије*. Београд: САНУ, 1995, 191–212.
- ЕП: *Енциклопедија православља, I–III*. Београд: ИШП „Савремена администрација” а.д., 2002.
- Йорданова, Марина. Откровение на св. Богородица за седемте греха – текстологически наблюдения. *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*. Софија: Мнемозина, 1998, 227–236.
- Јовановић, Томислав. Епистола о недељи у српским преписима. *Археографски прилози* 26–27 (2006): 465–516.
- Калезић, Димитрије. О могућности да је св. Сава писац номоканунца. *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*. Зборник радова са Треће међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989. Београд: САНУ, 1995, 159–165.
- ЛССВ: *Лексикон српског средњег века*, прир. С. Ђирковић, Р. Михаљчић. Београд: Knowledge, 1999.
- Максимович, Кирилл А. Источници и јазик сербског пенитенцијала „Правила св. отац по заповеди святаго и великаго Василија” (XIII–XIV вв.). *Манастир Бањска и доба краља Милутина*. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24.

- септембра 2005. године у Косовској Митровици. Ниш: Центар за црквене студије – Филозофски факултет, Косовска Митровица – Манастир Бањска, 2007, 299–314.
- МИЛАШ, НИКОДИМ. *Црквено казнено право*. Мостар: Издање Издавачке књижарнице Пахера и Кисића, 1911.
- МИРКОВИЋ, ЛАЗАР. *Православна литургија или наука о богослужењу православне источне цркве, 2. посебни део (свеште тајне и молитвословља), по литургици др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског*. Београд, 1926.
- ПАНИЋ-БАБИЋ, Д. ГОРДАНА, *Богородица Љевшика*. Београд: СКЗ, 1975.
- ПЭ: *Православная энциклопедия под редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия II*. Москва, т. II (2003); т. XVI (2007); XVIII (2008).
- РАДОЧИЋ, СВЕТОЗАР. О неким заједничким мотивима наше народне песме и нашег старог сликарства. *Зборник радова Византолошког института* 2 (1953): 159–178 (= *Текстови и фреске*). Нови Сад: Матица српска 1965, 94–115.
- СИМИЋ, ПРИБИСЛАВ. Покајна дисциплина у старој цркви и данас. *Богословље* XLII/1–2 (1983): 23–31.
- СИНДИК, ИЛИЈА. *Комунално уређење Копора од друге половине XII до почетка XV столећа*. Београд: САНУ, 1950.
- СОЛОВЈЕВ, АЛЕКСАНДАР. Грбальска жупа и грбальски статут. *Годишњица Николе Чујића* 40 (1931): 1–41.
- СОЛОВЈЕВ, АЛЕКСАНДАР. *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*. Београд: Класици југословенског права, 1998 (према издању из 1928).
- СОЛОВЈЕВ, АЛЕКСАНДАР. *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*. Београд: САНУ, 1980.
- ТАРАНОВСКИ, ТЕОДОР. *Историја српског права у немањихкој држави. Том II: Историја кривичног права*. Београд: Геца Кон, 1931.
- ТОДИЋ, БРАНИСЛАВ. *Грчаница. Сликарство*. Београд: Просвета – Приштина: Јединство, 1988.
- ТОДИЋ, БРАНИСЛАВ. *Манастир Ресави*. Београд: Драганић, 1995.
- ТОДИЋ, БРАНИСЛАВ. Новооткривене представе грешника на Страшном суду у Грчаници. *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 14 (1978): 193–204.
- ТРОИЦКИ, СЕРГИЈЕ. Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима). *Споменик САН СП* (1952): 1–114.
- *
- A New History of Penance*. Ed. Abigail Firey. Brill's Companions to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700. Leiden – Boston: Brill, 2008.
- DELIMO, ŽAN. *Greh i strah. Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka, I–II* (preveo Zoran Stojanović). Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada – Dnevnik, 1986.
- ERICKSON, JOHN H. Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21/4 (1977): 191–206.
- GUREVIĆ, ARON. *Problem narodne kulture u srednjem veku* (prevod Lidija Subotin). Beograd: Grafos, 1987.
- LEES, CLARE A. The 'Sunday Letter' and the 'Sunday Lists'. *Anglo-Saxon England* 14 (1985): 129–151.

- MCNEILL, John, T, Helena M. GAMER. *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal "libri poenitentiales" and Selection from Related Documents*. New York: Columbia University Press 1990² (the first edition 1938).
- MILOŠEVIĆ, Desanka. *Das Jüngste Gericht* (Aus dem Serbischen übersetzt von Hans Thurn). Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers, 1963.
- MILJKOVIĆ, Bojan. La Seconda Venuta di Cristo nella pittura murale medioevale serba. Valentino Pace, Marcello Angehen (ed.). *Alfa e Omega: Il Giudizio Universale tra Oriente e Occidente*. Milano: Ultreya, Castel Bolognese: Itacalibri, 2006, 177–183.
- NERSESSIAN, Sirarpie Der. Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion. Paul A. Underwood (ed.). *The Kariye Djami, Vol. 4: Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*. London: Routledge & Kegan Paul 1975, 303–350.
- OAKLEY, Thomas P. The Penitentials as Sources for Mediaeval History. *Speculum* XV/2 (1940): 210–223.
- PATTISON, Stephen. *Shame: Theory, Therapy, Theology*. Cambridge: University Press 2003² (the first edition 2000).
- PAVERD, Frans van de. *The Kanonarion by John, Monk and Deacon and Didascalica Patrum*. Kanonika 12. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2006.
- SOLOVJEV Aleksandar. Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu. *Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine* 5 (1953): 1–103.

Stanoje Bojanin

THE LANGUAGE OF THREAT IN THE MEDIEVAL PENITENTIALS

S u m m a r y

This paper deals with the language of threat which is used in three penitentials written in the Serbian Church Slavonic and published by Jagić 1874 (№ 4–5, 6, 7). The texts were generally copied together in *Trebniks* from the 14th and 15th centuries and a significant number of copies points to their importance for studying the medieval society in Southeast Europe. One of these texts – *Commandments of Our Holy Father John Chrysostom on the Law of the Church* – contains pastoral instructions to parish priests on a model for lecturing a disobedient believer who fails to come to church on Sundays. This model is based on three levels of warnings and reprimands which are taken from the New Testament (Matthew 18: 15–17). The primary concern is not so much saving the soul of the sinner as the need to point out the most effective ways of demonstrating and preserving priestly authority, which was constantly questioned among the laity of the Mediaeval parish.

The language of threat in the penitentials is discussed in the context of its socio-cultural function during that period. It was deeply rooted in the wider understanding of sin and repentance, as well as punishment and reward, of ordinary people in the Middle Ages. Such language was most probably seen as a useful tool in the hands of the clergy when conveying to their parishioners messages about the Day of Judgment after death and God's wrath in life. These messages were closely related to the apocryphal literature regarding otherworldly visions, as well as Church art regarding the Last Judgment, where the hellish torments of sinners was shown in great detail.

In the final stages of the three-level model that is presented in the penitential texts, the language of threats was to be used openly by parish priests, either through verbal or non-verbal means of expression, such as public insults, shame, curses and expressions of anathema, or refusal to conduct religious services relating to burying sinners or praying for their deceased parents. In this way, the language of threats used by parish priests successfully took its place within social public space, imposing itself as part of widely-accepted social norms.

Византолошки институт САНУ
Кнез Михаилова 35, 11000 Београд, Србија
sbojanin@gmail.com

Драгиша Бојовић

МИСАО СТАРИХ СРПСКИХ ПИСАЦА О СВЕШТЕНОМ ЈЕЗИКУ И БОЖАНСКОЈ РЕЧИ

У раду се наводе и анализирају кључне мисли српских писаца 13. и 14. века (Доментијан, Теодосије, Архиепископ Данило Други) о светости језика и божанском пореклу изговорене и написане речи. Полази се од Доментијановог одређења језика Светога Саве, а онда се, преко нешто познијих текстова, указује на суштину и карактер језичког исказа и саме речи.

Кључне речи: језик, медословесни језик, Слово, реч, Премудрост, благодат.

Српски књижевни језик је доживео два велика преврата: сакрализацију са Светим Ћирилом и Методијем, као и са Светим Савом, и десакрализацију са Вуком. Између Светих словенских апостола и Светога Саве, са једне стране, и Вука, са друге, књижевни језик је живео у знаку синонима *мед* и *со*. Сабирајући у себи светост оба појма свештени језик превазилази привидну антиподност поменутих синонима. Они нису у опозицији, како би се очекивало и како поетика хришћанске књижевности налаже. Ово су два појма који немају своје опоненте, јер они као опоненти, из профане перспективе, постају суштински синоними у духовној перспективи. Со по први пут постаје мед, а мед постаје со, при томе мед задржава а со прима сладост. Језик којим говори Свети Сава Доментијан управо назива *медословесним*, сведочећи о истовременом присуству меда и соли (Логос, Христос) у њему.

Кад и зашто постаје тај језик медословесни? Постаје то Савиним језиком, Савиним говором и Савиним словима о Светој Тројници и Љубави (оба су слова потврда светости језика којим Сава говори). На ком месту он постаје медословесни? На једном симболичком месту, на двору угарског краља, који беше у латинској јереси. Доментијан бира баш ово место и одређену сцену да Савин, српски, језик назове медословесним. Могао је то учинити, можда пре, поводом других Савиних беседа које је слушао и којима се дивео. Зар беседе у Жичи и Студеници заостају за беседама на двору угарског краља? Али Доментијан, патриотски настројен и одан правој вери ништа мање него Теодосије, бира ову

прилику да свог јунака још једном узнесе на небо, а његов језику учини херувимским. Ни на једном другом месту, у Доментијановим очима, Сава није толико Србин и толико православан као овде, и то на један префињен начин. Зато писац Савин језик и назива медословесним, јер само тако савршеним језиком било је могуће угарског краља сатворити „заједничарем истините трапезе небесне вечере царства Божјег” и привести га правој вери.

Шта је у основи атрибута медословесни? Или: шта је суштина поменутог језика? У основи су лексеме свештене семантике *мед* и *Слово*, а суштина и садржај овог језика је његова светост. Мед у хришћанској симболици увек означава сладост и светост (отуда Роман Слаткопојац можемо „превести” као Роман Светопојац). И сам реч Светог Писма је „слађа од меда и саћа”. Она је духовна храна која претеже над храном телесном: „Не живи човек о самом хлебу, но о свакој речи која излази из уста Божијих” (Мат. 4,4) На другој страни, присуство појма Слово (не обичне речи) означава суштинско присуство Бога Логоса у језику, којим тај језик постаје божански. Дакле, медословесни језик је свети и божански језик. Семантика овог атрибута подразумева унутрашње присуство Бога у структури језика, дакле не само реторичко обожење језика, већ његово конституисање и опстајање само у садејству и кроз бивствовање Логоса у њему. Зато се у савременој лингвистици говори о својеврсној „логосности” језика (КОНЧАРЕВИЋ 2006: 19).

Логос је и со, па се сладост језика постиже и кроз присуство соли у њему. У чувеној *Беседи епископима* Сава упозорава своје ученике да, ако се уздигну ка књигама, *буду слађи сољу нашег језика*. Свети апостол Павле каже у *Посланици Колошанима*: „Реч ваша нека бива свагда у благодати, сољу зачињена” (Кол. 4,6). Српски учитељи Сава и Симеон, према Теодосију Хиландарцу, постају учитељи Речи, јер „у себи имају реч Христа Речи”. Само такву приговорљену храну, у коју се уселио Христос, могао је понудити Свети Сава својим гостима, како сведочи једна стихира његовог непознатог ученика. Он их позива за трпезу божанствену и слатку односно позива их на причешће речима. Сличну трпезу, пуну књижевних јела слађих од меда и саћа, припремио је и Данило Пећки.

Облагодатење нашег језика долази преко Духа Светог и кроз присуство Христа у њему, који је со, јер укида блутовост и васпоставља сладост вечног живота. Језик који је примио Христа постаје храм спасења, преко кога се спасавају и они који творе и они који творевину виде као непресушну и неућутну химну Господу. Тако творевина постаје ближа Богу од самог аутора, који није само недостојан, већ је и скривен по смислу стваралачког подвига и унижен по смислу свог аскетског опредељења.

Доментијан употребљава и друге атрибуте за језик (богоговорни, богогласни, богољубиви), али они немају ону семантичку снагу као израз медословесни. Језик Светога Саве, који је сабрао „свом отачаству мед богоразумија” најприродније је било назвати *медословесним*. У овом појму је садржана сва теологија и философија српског свештеног језика.

Када свети Сава беседи угарском краљу, он то чини језиком који има одлике светости, јер само таквим језиком је могуће уловити некога „везама апостолске љубави” и превести га у праву веру:

„А овај ваистину богољубац краљ постаде сличан Павлову уловљењу; као што Христос Владика наш улови гонитеља светих који верују у Христа истинитога Бога нашега, тако и овај ученик Владике свога силом и страшним чудима и богогласним речима, удицом речи Божје, и медословесним језиком и љубазним везама апостолске љубави улови овога краља, и савеза га као хитар крманош оних који се валима колебају, и приведе га истинитом пристаништу, и сатвори га заједничарем истините трапезе небесне вечере царства Божјега” (ДОМЕНТИЈАН 1988: 165).

Елементе синонимичности, али не и семантичку снагу израза *медословесни*, има атрибут *богоговорни*, који такође упућује на сладост односно светост језика:

„...и чеда овога Преосвећенога сретеше га са богохвалним песмама место масличних грана, узашиљући различне гласове ка вишњему за покој Преосвећенога, и раширивши љубавна срца раније запојена боголепним његовим учењем и услађена богоговорним језиком његовим...” (ДОМЕНТИЈАН 1988: 231).

Сладост (светост) је есенцијални квалитет Савиног богољубивог језика:

„...имајући неисказану сладост и небесну похвалу у своме богољубивом језику, вођен самим Богом дође из даљне земље, тражећи онога који је њега тражио и који је осиромашео ради њега” (ДОМЕНТИЈАН 1988: 172).

Указујемо на још две особине Савиног односа према речима и поезији које потенцира Доментијан:

1) Сава се никада није изговорио празну реч: „И увек чувајући уста своја и језик свој, да ни речју ни делом не отпадне од страшне заповести Господње, и никада се не удостоји празне речи...” (ДОМЕНТИЈАН 1988: 216).

2) Од младости је серафимским гласом преузносио херувимску песму: „Онај боговидац говорио је Господу лицем у лице; а овај Преосвећени из младости примивши неумучну херувимску песму, и све часове дневне и ноћне у уши самога Господа Саваота цвркућући серафимским гласом не престаде све до краја” (ДОМЕНТИЈАН 1988: 211).

Тиме се говорни језик и језик духовне песме идентификују заједничком особином, јер се према једном и другом испољава исти однос божанског поштовања, а присуством „соли” у њему остварује се медоточна сладост.

Посебан однос према језику и речима имао је и Теодосије Хиландарац. Паралелно са мотивом духовне трпезе Теодосије развија мотив божанских речи (њихов антипод су „загађене и нечисте речи”). Средњовековна култура, како каже Александар Наумов, одликује се изузетно великим поштовањем према речи самога Бога и његових апостола, пророка, угодника и не познаје употребу светих речи у забавне сврхе. Представа о божанској суштини писања ширила се и на небиблијска дела, али то не умањује улогу Светога Писма (Наумов 2009: 12). Пример за то је и дело Теодосија Хиландарца, који, позивајући се на псалмопојца Давида, божанске речи назива анђелском храном, чији примарни атрибут сладост је такође псаламског порекла (Пс. 119,103. В. и: Приче 16,24). Исти квалификатив налазимо и у *Премудросџима Соломоновим*: „Намјесто тога анђелском храном хранио си народ свој и приготовљени хлеб послао си им с небеса без напора, који је сваку сласт у себи имао и угађао свачијем укусу” (Премудрости, 16,20). Писац у речи односно хлебу анђелском види предуслов вечног живота, позивајући се на речи Христове: „Не живи човек о самом хлебу, но о свакој речи која излази из уста Божијих” (Мат. 4,4). Ту реч је Христос, истински хлеб небесни и истинска наслада живота, уместо мане дао човеку. У овој констатацији Теодосијевој препознајемо три манифестације једнога причешћа: старозаветно причешће маном, новозаветно причешће хлебом и есхатолошко причешће речју. И у свакоме препознајемо сладост – сладост мане, сладост хлеба и сладост речи односно бесмртност која кроз њих долази. У томе видимо не само евхаристијску симболику већ и сотириолошку функцију стваралаштва.

Сам мотив причешћа речима налазимо већ у једној стихири *Службе ѿреноса мошџију Светџога Саве*, коју је написао непознати Савин ученик 1237. године. Сава позива своје духовне госте за трпезу божанствену и слатку односно на причешће речима. Светозар Радојчић сматра да је Свети Сава оличење старозаветне Премудрости, те да он, пружајући духовну храну, не позива на гозбу већ на причест (Радољчић 1982: 225).

Теодосије, чије се дело рађа из истог духовног и стваралачког амбијента, у *Похвали* даје и занимљиву дефиницију речи Божије и уста Божијих:

- 1) „Реч Божија је све што је о Богу казано...”,
- 2) „И уста Божија су све што се о Богу говори и поучава”.

Само стварање књижевног дела се сматра чудом отварања уста и даром речи, а „саздани комуникат је у ствари реплика Божјег прако-

муниката и као такав, захваљујући односу са Божјом речи и светости описиваног предмета, одваја се од пошилиаоца и у идеалној неоплатонској хијerarхији бића он је ближи Богу, но његов стваралац” (НАУМОВ 2009: 87). Лепота створеног дела управо блиста у храму Божјем где је све „светом лепотом украшено” и где само књижевно дело постаје пандан светлости сликаних представа. Светост створеног дела учествује у светости те лепоте, опстајући и у комуникацији са ликовним делом. У једном таквом храму заблистала је и Теодосијева *Похвала*, постајући и саставни део универзалне духовне трпезе.¹

Реч Божија је и најгласнија у цркви Божијој, где, како каже Теодосије, син громава громоречито узвикује: „У почетку беше реч, и реч беше у Бога, и Бог беше реч”. За Господа се каже да је загрмео са неба (Пс. 17,13). Јеванђеље по Марку св. Јована Богослова назива „сином Грома” (Мк. 3,17), а свети Григорије Палама „громом најузвишенијим у богословствовању који је одјекнуо по свим крајевима земаљским, богословствујући о Логосу Очевома који беше у почетку, беше у Бога и беше Бог” (ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА 2007: 89). Зато и учитељи српски, Свети Сава и Свети Симеон, постају, у Теодосијевој *Похвали*, учитељи Речи, јер у себи имају „реч Христа Речи” (ТЕОДОСИЈЕ 1988б: 252). Ова Теодосијева мисао, у асоцијативно сплету, повезује онога који је Реч са речју оних који су светошћу у Њему, док је Он Духом Светим у њима.

Реч је Савина, како сазнајемо из Теодосијевог житија, била „Духом Светим као сољу растворена”. Управо со даје сладост речима, јер је со Господ Исус Христос. У *Посланици Колошанима* Свети апостол Павле каже да је сољу зачињена реч која је свагда у благодати (Кол. 2,6).

Та реч доноси духовну наслaду и умиљење, које потиरे нагон за храном. Тако у *Похвали* налазимо да они који су са духовне трпезе јели „много пута храну заборавише да поједу” (в. Пс. 102,4). Исти мотив Теодосије користи и у *Житију Свештога Саве*. Умиљење и наслaда настају након Савине Студеничке беседе: „Самодржац и сви благородни чувши ову страшну поуку, са сузама приклањаху вратове своје, тако да су од многог умиљења заборавили и хлеб да једу, јер се већ беше и дан преклонио” (ТЕОДОСИЈЕ 1988а: 169). При томе старији брат (Стефан Првовенчани) бива изненађен „сладости језика и сили речи благодати Божје, која излази из уста млађега”, питајући се, као и они што су слушали Христа (Мт. 13,54): „Откуда је овоме дана премудрост да овако говори?” Одговор, у духу Јовановог Јеванђеља (Јн. 3,8), даје сам Стефан Првовенчани: „Јасно је, дакле, да Дух дише где хоће и на кога хоће”. И

¹ Теодосије је *Похвалу* написао поводом неког од празника посвећеног српским учитељима и тим поводом ју је највероватније и изговорио у манастиру Хиландару. То се може закључити из самог текста *Похвале*.

сам Свети Сава, позивајући се на речи светог апостола Павла (Еф. 4,7), у једној од својих беседа каже: „Јер не даде се благодат Светога Духа једино апостолима него и свакоме који живи по благодати” (Теодосиле 1988а: 208).

О односу Архиепископа Данила Другог према језику сведочи његов Ученик. Језик и перо су му као у пророка и књижевника, који су писали по надахнућу Светога Духа (в. Пс. 45,1): „Овај Богом вазљубљени, ка Њему је упућивао умно виђење и разум, и хтео је у свему угодно да Му послужи, имајући у себи обилну ризницу: уметност разума и мудрости, и причом загонетке речима, чији доброглагољиви језик је сличан хвали пророчкој, као и перо књижевника брзописца, јер се благодат изли на усне његове; јер он божаственим разумом и побожношћу и живећи у незлобивости срца својега, био је у сваком делу уразумљиван од Господа, да чини по вољи његова хтења” (Данилов Ученик 1989: 111).

Ова сведочанства Даниловог Ученика потврђују основне црте Даниловог стваралачког карактера који је, пре свега, изграђен на дару датом од Духа Светог. У његовој обилној ризници посебно место заузима уметност разума и мудрости.² Тај дар се, према сведочанству Ученика, испољио у књижевности, ликовној уметности и музици. Потврду о томе налазимо у делу Ученика, али и у житијима које је писао Архиепископ Данило. Зато није необично што је мотив Трпезе Премудрости омиљен у његовом стваралаштву, као и у поимању уметности уопште.³ Како је изгледала Данилова Трпеза Премудрости сазнајемо од њега самог: „Јер отворићу уста моја, и напунићу се Духа од трисветлога Божаства, и поставићу вам, свечасни у Господу сабрани зборе црквени, трпезу, не хлеба, ни вина и мириснога меса, но трпезу пуну и украшену књижевним јелима, слађу од меда и саћа” (Архиепископ Данило Други 1988: 45). Овај

² Ђорђе Трифуновић сматра да Данило има „озарен ум” и „снагу разума”. Како наводи Трифуновић „ум, према средњовековним изворима, има широко значење. На једној страни сеже значењима до душе и целокупности свих душевних снага, а на другој – до способности мишљења, разума, мисли, схватања и разумевања. Значи, само надахнуће, исказано на више начина, мора се усагласити са стварном основом за стварање, најчешће израженој – умом. У самом зазивању и мољењу пред стварање има нечег од служења и подвизавања духовника, те се читаво писање-стварање може схватити као подвиг.” Када је реч о разуму, он „са својим пространим значењима од способности познавања и мишљења до расуђивања, схватања, разматрања и објашњавања, чини основу пишчевих способности и талента о којима суде читаоци или слушаоци” (Трифновић 1976: 13).

³ Архиепископ Данило је имао сигурно велики утицај на теологију стваралаштва свога Ученика, који у *Житију Стефана Дечанског* управо истиче улогу Премудрости: „Ово што је напред писано и после овога не састависмо сплетом говорничких речи, но помоливши се за вишњу премудрост, од које је свако давање добро и сваки дар савршен, и за ово призивам у помоћ Бога да се вашим молитвама утврди непоколебимо мој ум” (Данилов Ученик 1989: 27).

књижевни опис веома је близак, како је приметио Светозар Радојчић, ликовној представи Трпезе Премудрости у Грачаници, на којој, уместо, хлеба, меса и вина, стоје: свитак, прибор за писање, кутија за пера, бочица са мастилом и развијени исписани свитак (РАДОЈЧИЋ 1982: 223–229).⁴

Идући трагом Даниловог описа Трпезе, трагали смо за оним експлицитним местима у његовом делу која могу наћи своје место на „грачаничком столу”, а која се по „сладошти” издвајају из садржаја житија. Сва та места можемо разврстати у три групе, које су међусобно зависне, јер говоре о пореклу и смислу стваралаштва, о светости језика и божанском пореклу речи:

- 1) напајање са извора благодати духовне,
- 2) облагодаћивање језика и усана,
- 3) сладост божаствених речи и списа.

Архиепископ Данило обавезно у својим житијима истиче порекло своје инспирације и извор благодати духовне. У уводу *Житија краља Уроша* он се директно обраћа ономе који је извор непресушних речи: „Јер ево, Владико Христе, испуњаван благодаћу неисцрпнога дара Твоје благодати, и узимајући од неисцрпнога и медоточнога и непресушивога извора Твојих божанских речи, треба ми твоја милостива посета...” (АРХИЕПИСКОП ДАНИЛО ДРУГИ 1988: 45). На сличан начин се обраћа и у *Житију краља Милутиина*: „Зато молим незлобиво Твоје човекољубље и убеђујем Тебе слаткога Исуса, слуга Владиду, раб цара. Јер цар је, али добар је; Владика, но ипак милостив. Даруј ми од неисцрпнога Твога извора благодати духовне, да ускипе у мени струје силе светога Твога и животворећег Духа, износећи пиће животне воде речи твојих божанских списа” (АРХИЕПИСКОП ДАНИЛО 1988: 110). У наставку се Данило позива на речи псалмопевца, које ће „свакоме који слуша узвеселити душу, ум и мисао”: „И опиће се од обиља дома твога, и потоком хране твоје напојићеш их” (Пс 35, 9). Кад се у Светом Писму говори о опијености, под тим се не подразумева опијање вином, већ оумдрење речју. У оваквим примерима писац се директно обраћања Премудрости, која је Христос, односно Духу Светоме, који је дародавац благодати и надахнућа.⁵ Оваква и слична места, у ствари, доводе до рецепције Прему-

⁴ О Трпези Премудрости као књижевном мотиву в.: БОЛОВИЋ 2009: 5–80.

⁵ Христос је растао и напредовао у премудрости (Лк 2,40 и 2,52) и постао „премудрост од Бога” (1Кор 1,30). У иконографији се од IV века ствара лик Христа Премудрости и он се везује за Мудрост Осме приче Соломонове. У Марковом манастиру Христос је означен као Реч и Мудрост. У Сопоћанима је приказан као дечак у јерусалимском храму. Охридска Света Софија је посвећена Христу-Премудрости и Речи. Ова тема се нарочито негује у манастирима на тлу Македоније и Србије у 13. и 14. веку. О овим и другим примерима в.: РАДОЈЧИЋ 1965: 76–93. Христос-Премудрост слика се и на

дрости која бди, а самог Данила приближава портретима јеванђелиста којима Премудрост диктира у перо.⁶

У *Житију архиепископа Арсенија* медоточни извор је Свети Сава. Са тог извора напајало се срце његовог ученика Арсенија: „Дејством пресветога Духа узведе га на пресветлу светлост божаственога разума, и као од медоточнога извора поука и речи својих, напоји душевне бразде срца његова, да се у њима он поучавао дан и ноћ” (Архиепископ Данило Други 1988: 156). Овим сам Свети Сава постаје оличење ново-заветне премудрости.⁷

Са тог извора истичу божанске речи, по Давиду, „слађе од меда и саћа”. Управо псалмопојац Давид сладост Божјих речи материјализује кроз осет у грлу и устима, што постаје метафора за светост божанских речи. Данило то наглашава у *Житију краљице Јелене*: „И ова блажена Јелена у сласт примаше све речи и поуке отаца ових, и красећи се, радоваше се говорећи речи Богооца Давида: ‘Колико су слатке речи ових поука грлу моме, и више од меда устима мојима’.” (Архиепископ Данило Други 1988: 87). У наставку житија поново се позива на Давида⁸ и Соломона,⁹ истичући сладост имена Господњег и речи његових.

Као и у списима о св. Ћирилу и Методију, на језику српског јунака, светог Арсенија, почива благодат Духа Светога: „Износећи овако твоје речи, преосвећени мој господине, и ја лени слуга твој хвалим твој непорочни живот, јер се ти назва храм Свете Тројице, у коме станује Христос са Оцем и светим Духом, и божаствена благодат као на херувиму почивала је на твоме језику, и њиме као духовним српом покосио си из корена сваки кукољ непобожности” (Архиепископ Данило Други 1988: 169). У *Похвали светом Ћирилу* Климента Охридског каже се: „Премудрост Божија сзда у срцу његовоме храм свој, и на језику његовоме, као на херувиму, почиваше ваздан Дух свети, делећи дарове свакоме према јачини вере његове” (Климент Охридски 1964: 123). У наставку мале похвале светом Арсенију писац уста светог означава као извор божјих речи: „Јер из уста твојих животне реке, излазећи као из Едема, напојише срца свију поукама богоразумних речи твојих, и умом свесрдачне љубави твоје ка јединоме Христу...” (Архиепископ Данило

представама сабора, чиме се сугерише да владари или црквени великодостојници доносе своје одлуке као тумачи божанске мудрости. В.: Радолчић 1965: 128–135.

⁶ У Премудростима Соломоновим се истиче да нико од ње међу бићима није бољи уметник (в.: Прем. 8,6).

⁷ Такав лик Свети Сава има и у стихирама непознатог Савиног ученика (Радолчић 1982: 225).

⁸ „Ходите, обрадујмо се Господу и насладимо се због имена његова” (Пс. 95,1).

⁹ „Једи, рече, мед, сине, јер добар је сат, да се наслади грло твоје” (Приче 24,13).

Други 1988: 169). Овим се постиже ефекат кроз поређење Христос – српски јунак, при чему српски јунак задобија атрибут стваралачке благодати, који је резервисан за Исуса Христа.¹⁰

Дух Свети отвара и уста и ујасњује језик за писање божанских списа: „Но Ти, Владико свију Господе, који си послао пресветога твога Духа који крепи ову твоју рабу, Његовом тросијатељном благодаћу просвети мој ум, ујасни ми и језик, да могу самисаоно и разумно окончати житије ове блажене моје госпође” (Архиепископ Данило Други 1988: 97).¹¹

Резултат деловања Духа Светог на писце су божаствени списи односно божаствене речи, које, као што смо видели, имају своје ликовно отеловљење на грачаничкој Трпези Премудрости у виду самих речи и свитака. Ти списи су намењени онима који „у сласт слушају речи духовне”. То могу бити духовници, како је истакнута у *Житију архиепископа Јевстатија*, али и лаици, као што је наглашено у *Житију краљице Јелене*.

Сам Данило за себе каже да се осветио „даром божаствених речи”, а тај дар једнак је „светлости разумнога виђења”.¹² То значи да онај који се удостојио небеске светлости поседује и харизму богонадахнућа. Као врстан теолог писац не заборавља да истакне да је све од Бога дато, па и тај дар: „Јер не говорим своје нити састављам моју похвалу, но славу Божјега величија, славу коју прими од Оца и њоме прослави своје вазљубљене. Јер у Њега је све и Њиме је све, и ничим се тако не радује, као човечјем исправљењу” (Архиепископ Данило 1988: 193).

Сличан став налазимо у *Житију архиепископа Јоаникија* где се објашњава да су божаствени списи од Спаситеља дати: „Нећу погрешити ни једне заповести које си завештао у Твојим божанственим списима, но ћу их примити у своја душевна недра и исписаћу их на таблици телеснога срца. Јер они (списи) су, према пророку, ‘слађе од меда и саћа’” (Архиепископ Данило Други 1988: 183).

Сладост свештене речи препознаје се и кроз метафору соли. Када говори о краљици Јелени, Данило каже да је „њена реч била растворена сољу” (в.: Кол. 4,16). Со је Христос. Зато је Његово присуство у речи

¹⁰ Утицај Климента Охридског на Данила утврђен је и у *Житију краља Милутина*. В.: Павловић 1954: 260–263.

¹¹ У *Житију архиепископа Јевстатија* Данило истиче да је Дух Свети извор надахнућа: „Јер његовом благодатном посетом разума пресветога Духа даде се и мени смиреном Данилу реч за отварање уста...”. Сличну формулацију налазимо у *Житију краља Уроша*: „Зато и ја молим најмилосрдније Твоје човекољубље да ми се да реч за отварање уста мојих, дарована ми Твојим светим и животворним духом”.

¹² О естетици светлости в.: Бичков 1991.

израз светости односно сладости те речи о чему говоре многи наши средњовековни писци.

Претходни примери показују да су „божаствени списи” Архиепископа Данила Другог право сведочанство присуства речи Божјих. Исто-времено, у тим списима, више него код многих других наших писаца, говори се о сладости тих речи. При томе Данило користи бројне мета-форе богонадахнућа псаламског порекла као што су: уста, грло, језик. Оне на Даниловој „трпези књижевних јела” заузимају посебно место јер су дар Премудрости.

Није тешко из свега наведеног закључити да је предање о светости језика дубоко инкорпорирано у српску књижевну традицију. Та тради-ција је, у ствари, и заснована на свеукупном светом предању. Као што свето предање чува свест о светости језика, тако је и српски језик (књи-жевни, српскословенски), оствареним свештеним књижевним делима, постао чувар тог предања. Он је као и књижевни језик који му претходи (старословенски), *sacra lingua* или свештени језик (Мечковская 1998: 263). Целокупна хришћанска литерарна традиција од Светога Писма Старога Завета, преко Новог Завета и Светих Отаца, па до црквено-словенске и српске црквене књижевности у знаку је једне Истине која се исповеда једним језиком и једним устима. Српски свештени језик, као систем, баштини језик целокупне свештене књижевности и опстаје само у комуникацији са том традицијом и светим предањем.

ИЗВОРИ

- Архиепископ Данило Други. *Животи краљева и Архиепископа српских. Службе*, приредили Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.
- Данилов Ученик: *Данилови настављачи, Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*, приредио Гордон Мак Данијел. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1989.
- Доментилан. *Животи Светога Саве и Животи Светога Симеона*, приредила Радмила Маринковић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.
- Теодосије. *Житија*, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988а.
- Теодосије. *Службе, канони и Похвала*, приредила Биљана Јовановић-Стипчевић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988б.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Бичков, Виктор. *Византијска естетика. Теоријски проблеми*. Београд: Просвета, 1991.
- Боловић, Драгиша. *Тријега Премудрости*. Београд: Рашка школа – Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

- ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА. О љубави према Богу и ближњем. *Слово љубави. Од Свештог аџосџола Павла до Свештог Николаја Срџског* (приредио Драгиша Бојовић). Ниш: Центар за црквене студије, 2007, 86–95.
- КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ. Похвала Светом Ђирилу. *Ђирило и Методије, Житија, службе, канони, њохвале*, приредио Ђорђе Трифуновић. Београд: Српска књижевна задруга, 1964, 121–130.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Језик и љавославна духовност*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- МЕЧКОВСКАЈА, Н. Б. *Језик и религија*. Москва: ФАИР, 1998.
- НАУМОВ, Александар. *Сџаро и ново. Сџудије о књижевности љавославних Словена*. Ниш: Центар за црквене студије, 2009.
- ПАВЛОВИЋ, Драгољуб. Једна позајмица Архиепископа Данила II из Климента Охридског. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XX/3–4* (1954): 260–263.
- РАДОЧИЋ, Светозар. *Текстови и фреске*. Нови Сад: Матица српска, 1965.
- РАДОЧИЋ, Светозар. *Одабрани чланци и сџудије, 1933–1978*. Београд: Издавачки завод Југославија – Нови Сад: Матица српска, 1982.
- ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе. Проза архиепископа Данила II. *Књижевна историја*, књ. IX, св. 33 (1976): 3–71.

Драгиша Бойович

МЫСЛИ ДРЕВНЕСЕРБСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ
О СВЯЩЕННОМ ЯЗЫКЕ И БОЖЕСТВЕННОМ СЛОВЕ

Резюме

Одно из лучших определений сербского священного языка, языка особой семантической силы и звучности, предложил Доментиан, называя язык, на котором говорит Святитель Савва, медословесным. Сознание святости языка, на котором слово Божие произносят святые сербы, встречается во всей сербской литературной традиции Средневековья. В данной работе особое внимание посвящено высказываниям о языке в произведениях Доментиана, Феодосия и архиепископа Даниила Второго.

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Департман за српску и компаративну књижевност
Ђирила и Методија 2, 18000 Ниш, Србија
bodra@ptt.rs

Јасмина Грковић-Мејдор

ПРИЛОГ ИСТОРИЈИ ЛЕКСИЧКО-СЕМАНТИЧКЕ ГРУПЕ -грѣх-*

У раду се анализира историја лексичко-семантичке групе (ЛСГ) -грѣх-: указује се на њено прасловенско значење и на црквенословенско, настало семантичком транспозицијом у процесу превођења богослужбених књига са грчког на старословенски. Ова два семантичка тока и њихово прожимање прате се у корпусу српске средњовековне писмености, у два њена основна идиома: српкословенском и старосрпском.

Кључне речи: историјска семантика, старословенски, старосрпски, српкословенски, ЛСГ -грѣх-.

1. Увод. Рађање нових философских и религијских система свој одраз налази у језику, доводећи по правилу и до семантичких промена извесног сегмента постојећег лексичког фонда, понајвише у домену апстрактне лексике. С појавом хришћанства многе грчке речи у контексту новог сакралног дискурса добијале су специфично значење. Класичан пример јесте лексема ἀγάπη ‘љубав’. Потврђена и у претхришћанском периоду (GEL: 5), у преводу Старог завета (нпр. *Песма над ѡесмама*, SEPTUAGINTA: Ἄσμα 2:7), она код хришћанских писаца, захваљујући свом прототипичном значењу, којим се супротстављала појму *eros* (ἔρος), денотира хришћански појам љубави.¹ Истовремено, у различитим функционалним стиловима бивала је значењски обојена у зависности од контекста, те код Константина Порфиrogenита значи ‘пријатељство, савез између два народа’ (GLRB: 63). Сличну трансформацију доживео је и придев ἀγαθός: у хомерском грчком евалуатив којим се вредновао човек као део друштвеног поретка, он у преводу Старог завета и у Новом завету има доминантно религијски аспект вредновања (в. Грковић-

* Овај рад је резултат истраживања на пројекту *Историја српског језика* (бр. 178001), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Термин *лексичко-семантичка група* користи се у традицији словенске историјске лексикологије (в. Цейтлин 1996: 33).

¹ В. нпр. Πρὸς Κορινθίους α': 13 (NESTLE – ALAND).

Мелдор 2008). Новозаветни грчки пружа обиље примера семантичких промена ове врсте (δικαίω, μετανοέω, χάρις и др., в. GINGRICH 1954).

Исти процеси одигравали су се и приликом стварања првог словенског књижевног језика. Лексичка и семантичка (као и синтаксичка) надградња дијалекта на којем је утемељен старословенски била је неопходна, будући да језички систем дојучерашњих многобожаца није могао одговорити сложеним захтевима превођења богослужбене хришћанске литературе. У овом процесу Солунска браћа су на лексичком нивоу обогатила словенски систем позајмљеницама, калковима и неологизмима, а на семантичком плану су поступком транспозиције – „приписивањем” нових значења словенским лексемама – стварали систем богословске терминологије. Тако је низ речи већ у првим преводима постао раван одговарајућим грчким теолошким терминима, попут слово (λόγος), доухъ (πνεῦμα), мнръ (κόσμος) и др. (ВЕРЕЩАГИН 1997: 40–41), а њихов живот наставиће се и у редакцијским језицима, пониклим на темељу старословенског. Нажалост, не располажемо словенским вернакуларним споменицима из IX века, тако да се тек посредно, етимолошком и упоредно-историјском анализом, може открити њихова изворна семантика.

Предмет овога рада јесте анализа једног од кључних богословских термина – грѣхъ и одговарајуће лексичко-семантичке групе (ЛСГ) у српској средњовековној писмености, укључујући два њена тока: српскословенски и старосрпски. С обзиром на извориште два језика, представиће се најпре транспозиција прасл. *grĕxъ- у старословенском језику, као изворишту српскословенског. Потом ће се, на одабраном корпусу,² паралелно анализирати реализација ЛСГ -грѣх- у: а) српскословенском (у преписиваној богослужбеној литератури, оригиналним текстовима сакралног карактера и несакралним текстовима, писаним „нижим стилем”), и б) старосрпском (повељама, писмима, законцима и текстовима других жанрова).

2. ТРАНСПОЗИЦИЈА ПРАСЛ. *GRĒXЪ У СТАРОСЛОВЕНСКОМ ЈЕЗИКУ

2.1. За прасл. *grĕxъ (< *groi-so-) постоји више етимолошких тумачења (ESJS 4: 202). Повезивање *grĕxъ са *grĕti ‘грејати’ (ФАСМЕР: I, 456) оспорено је још у RJA (III, 427), потом и у Скок (I: 617) и ЭССЯ (7: 116), са истим објашњењем: мотивација ‘пече га савест > грех’ представља „учитавање” хришћанског концепта греха у претхришћански појмовни систем.

Друго, данас широко прихваћено објашњење открива у прасл. *grĕxъ етимон ‘крив’ (ЭССЯ 7: 116), те би изворно значење било ‘оно што је (физички) криво’. Имајући у виду да је ‘крив’ : ‘прав’ једна од

² Извори су наведени у литератури на крају рада.

базичних појмовних опозиција којом се у Словена (и не само код Словена) језички класификују и евалуирају појаве, при чему је ‘крив’ негативно, а ‘прав’ позитивно обележено, *grĕx- је истовремено ‘одступање од правог’ (в. ГРКОВИЋ-МЕЛДОР 2007: 347–363). Метафоризацијом у апстрактни домен развија семантику ‘скретање с правог пута; грешка’. Као старије значење с.-х. *grujex* у RJA (III, 427) налазимо: „*vaļa da je isprva značeņe bilo: što zlo, krivo, čovjek učini ne baš zlom namjerom nego nehotice, ili jer se u svom sudu prevari (isporedi griješka, pogreška)*”. Управо у овом значењу словенска реч је позајмљена у румунском (*gresz* ‘Fehlschlage’, СКОК 1: 617).

Семантику прасл. *grĕx- открива и глагол *grĕšiti (*se*), примарно ‘скренути с правог пута, промашити, не досећи циљ’, као што илуструју следећи староруски примери:

- (1) и хотя оударити в око . и грѣшисѧ и перерѣза њмоу лице (Лавр.: 183)
‘и хтео је да га удари у око, и *промаши* (циљ) и посече му лице’,
- (2) Сотона же грѣшивѣ помысла своего . и ѿпадѣ славы (Лавр.: 62)
‘Сотона пак, *не усїевши* у намери својој, отпаде од славе’.

2.2. Захваљујући својој изворној семантици прасл. *grĕxъ имало је потенцијал да постане један од богословских термина у преводима на старословенски језик, у складу са хришћанским учењем да је грех одступање од правог пута ка циљу, чији су путоказ Божији закони, те је и суштина греха скретање с овога пута, промашај циља. Првобитно значење ‘грешка’, као нехотично, случајно одступање од исправног у било ком домену, у старословенском као сакралном језику доживљава семантичку транспозицију у ‘грех’, одступање од система правила која одређују исправно, ваљано, пожељно понашање и делање, одступање од Божијег закона.

Ово, најстарије значење именице грѣхъ у старословенском остаје, нажалост, непрозирно уколико се ослонимо на укупни корпус канонских споменика, у којима се грѣхъ јавља као корелат више грчких лексема (*ἀμαρτία, ἀνομία, πταίσμα, ὀργή* и др.), а као латински превод у речницима се наводе *culpa, peccatum, excessus* итд. (СС: 179; СьР: 378). У прашком речнику (који укључује и одређен број црквенословенских споменика), налазимо, поред тога, и нем. *Sünde* и *Verschulden* (ССЯ 1: 442). У етимолошким речницима као грчки корелати наводе се *ἀμαρτία* и *ἀμαρτήμα* (нпр. ФАСМЕР 1: 456; ЭССЯ 7: 114), исто и у МикЛОСИЧ 1977: 147. Судећи према овим подацима, именица грѣхъ је означавала више различитих појмова: ‘грех’, ‘преступ’, ‘кривицу’ и др. Но, треба имати на уму да ови речници представљају стање у жанровски неистоветним споменицима, који су настајали у различитом периоду и у различитим

дијалекатским срединама, те стога у њима налазимо скуп каткада и разнородних значења, примарних и секундарних. Сличне резултате даје чак и анализа истога текста у широј дијахроној вертикали. На пример, у истраживањима значења именице грѣх у тексту Новог завета налазимо податак да се она јавља не само у значењу ‘грех’, већ и ‘грешка; кривица; неправда’ („ошибка; провинность, вина; несправедливость”, Цейтлин 1996: 134).

У жељи да откријем семантику лексеме грѣх у првим преводима на старословенски анализирала сам *Маријино јеванђеље* (према Јагићевом издању: МАР., даље: Мар.), за које се данас с правом сматра да је најближе првобитном, несачуваном словенском преводу јеванђеља (АЛЕКСЕЕВ 2005: 4).³

Поређење са грчким текстом (NESTLE – ALAND) показује да се грѣх јавља доследно за грч. ἀμαρτία:⁴

- (3) н вѣ грѣсѣ вашѣмѣ оумѣрете Јв 8:21,⁵
καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε
‘и помријећете у *грјеху* своме’.⁶

Семантичка транспозиција прасл. *grěxъ > стсл. грѣх идентична је развоју ἀμαρτία у грчком. Изведена од ἀμαρτάνω, у хомерском грчком ‘промашити мету’, ‘погрешити’ (AUTENRIETH 1987: 18–19; GEL: 77), а у хришћанском периоду ‘чинити грех, грешити’, ἀμαρτία је најпре ‘грешка, неуспех, пропуст’, потом и ‘грех’ (GEL: 77), као свако одступање од пута праведности, и божије и људске (GELNT: 43). Паралелни семантички развој показује и најчешћа јеврејска реч за ‘грех’ у Старом завету, חַטָּא, такође најпре ‘промашити мету’ (DSE: 730; SCHERETOVA 2000: 88).

И у изведеним лексемама запажа се исти, доследан однос старословенске и грчке базе: грѣшьнѣ, грѣшьникѣ, грѣшьница : ἀμαρτωλός:

- (4) другѣ мѣнтареѣмѣ н грѣшьнникомѣ Лк 7:34,
φίλος τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν
‘друга цариницима и *грјешницима*’.

³ Основу за најновију реконструкцију првобитног словенског превода јеванђеља чини управо Мар. Додајмо и то да исти аутор сматра да постоје основе за тврдњу да је прва преведена књига била четворојеванђеље а не апракос, те да структура Мар. казује да се овај текст могао користити у богослужењу (АЛЕКСЕЕВ 1999: 149).

⁴ Само у Мр 4:12 у грчком тексту уопште нема именичког корелата (οὐκ ἔστιν ἄμαρτία), док се у критичком апарату појављује и ἀμαρτία. Поред тога, конструкција без грѣх јавља се као превод придева ἀναμάρτητος ‘безгрешан’: иже васѣ без грѣха естѣ Јв 8:7 (ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν), од исте основе.

⁵ За сваку категорију наводи се по један пример као илустрација.

⁶ Превод примера из Новог завета даје се према НЗ.

У Мар. се у ЛСГ -грѣх- појављује и именица сгрѣшеннѣ и само једанпут прѣгрѣшеннѣ (Мр 11:26),⁷ а грчки корелат јој је по правилу *παράπτωμα* и једанпут *ἁμαρτία* (Мр 3:28). Употребом ових глаголских именица (за превод грчких лексема резултативне семантике) словенским преводом је и чињење греха језички везано за ‘грех’:

- (5) и отцѣ вашѣ нѣбѣсы отъпоуститѣ вамѣ сгрѣшеннѣ ваша Мр 11:25,
 ἵνα καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφ᾿ ὑμῖν τὰ παράπτωματα ὑμῶν
 ‘да и Отац ваш који је на небесима опрости вама *сагрјешења* ваша’.

Као превод грч. *ἁμαρτάνω* јављају се префиксирани видски парови сгрѣшнти и сгрѣшати:

- (6) кѣто сгрѣши . сѣ ли или родителѣ его Јв 9:2,
 τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ
 ‘ко *сагрјеши*, овај или родитељи његови’.

Примери откривају да су ови глаголи означавали ређе и одступање од моралних правила (уп. Вендина 2002: 205):

- (7) отѣм сгрѣшихѣ на неко и прѣдѣ тобоѣж Лк 15:18,
 πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου
 ‘Оче, *сагрјеших* небу и теби’.

Избор префиксалне творбе сгрѣшнти није случајан. Она припада типу образовања које означава „*potpuno izvršenu radnju*” (Скок: III, 179), што је било погодно за исказивање одговарајућег значења ‘одступати од *ј*правила’. О семантичкој важности овога префикса говори и то што се као имперфективни пар сгрѣшнти јавља сгрѣшати, никада грѣшнти ‘погрешити’ (уп. пр. (1), (2)).⁸

На основу анализе Мар. може се закључити да су у првим преводима, које су чинили текстови највишег степена сакралности – литургијски, јасно дефинисани богословски термини са основом -грѣх-, као доследни корелати одговарајућих грчких термина. ‘Грех’ (грѣхѣ) се притом језички јасно разликује од ‘сагрешења’ (сгрѣшеннѣ, прѣгрѣшеннѣ)⁹

⁷ Може се претпоставити да је примарно сгрѣшеннѣ, а да је један случај прѣгрѣшеннѣ касније унет. Варијација прѣгрѣшеннѣ и сгрѣшеннѣ јавља се и између Мар. и других канонских четворојеванђеља. Нпр. у Мр 11:25: Мар. сгрѣшеннѣ : Зогр. прѣгрѣшеннѣ.

⁸ Ни у укупном корпусу старословенских споменика овај глагол се не јавља као богословски термин (в. СС).

⁹ Уп. грч. Καὶ ὑμεῖς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν „И вас који бијасте мртви због пријеступа и гријехова својих” (Еф. 2:1). Овај део текста није сачуван у старословенском *Енинском айосѣолоу*, те наводим текст из српског *Майичиног айосѣола* (даље МА): и вы соущѣ мртвы прѣгрѣшеннѣмъ и грѣхы. У потоњим редакцијама апостола уместо прѣгрѣшеннѣмъ појављује се и прѣстоупленнѣмъ (Апостол: 336). Иако тема

и ‘кривице’ (вина).¹⁰ Видно је да су први преводиоци били теолошки одлично образовани, да су савршено познавали и грчки и словенски систем, те да су за превод једне од кључних богословских ЛСГ одабрали словенску ЛСГ која је већ својом изворном семантиком била најпогоднија за семантичку транспозицију.

2.3. У каснијим преводима и редакцијама ситуација ће се донекле мењати. Већ у Син. еух. јављају се семантичке иновације: грѣхъ за ἀμαρτία, ἀμαρτήμα, παράπτωμα и др. (СЕ: 101), у укупном корпусу старословенских споменика съгрѣшениѣ и (новије) прѣгрѣшениѣ појављују се као корелати више грчких лексема, а као њихов превод наводи се, поред ‘сагрешење’, и ‘грех’ (СС: 535, 647). У млађим, ћирилским споменицима съгрѣшениѣ може бити и ‘грешка’, ‘кривица’ (Ен., Супр., СС 1994: 458–459; 647). У редакцијском периоду процес се наставља: нпр. у македонским црквенословенским текстовима се за ἀμαρτία, поред грѣхъ, срећу и съгрѣшениѣ, прѣгрѣшениѣ, неправѣда, лѣностъ и др., за παράπτωμα – грѣхъ, грѣхъпаденіѣ, прѣстѣпленіѣ, съблазнъ и др. (РГЦП: 38, 355), а у хрватској редакцији за грѣхъ постоји чак 15 латинских корелата, међу њима и *crimen, impietas, delictum* (РСЈН 14: 228–229).

Такође, у млађим канонским споменицима постоје и творбене иновације. Придев безгрѣшнь (СС: 79) појављује се уместо конструкције без грѣха (уп. нап. 4). У систему глагола јављају се: а) прѣгрѣшнѣти (грч. πλημμελεῖν, према СС: 535 само у Син. пс.) ‘погрешити’ (Вулгата: *delinquo*); б) погрѣшнѣти (грч. ἀστοχεῖν, према СС: 459 само у Ен. и Супр.), као и глаголска именица погрѣшениѣ (грч. ἀστόχημα, само Супр., СС: 459). У оба случаја, као што и семантика датих глагола показује, префиксом је уведено значење довршења радње (ESJS 11: 666), тј. образована је перфективна варијанта глагола грѣшнѣти, а разлике у творби вероватно упућују на дијалекатске разлике:¹¹

- (8) небесънѣа жнзни погрѣшн съ Супр. 93.13–14
‘није досегао небески живот’.

превазилази оквире овога рада, није наодмет подсетити да још Воскресенски истиче да се многе грчке речи и изрази преносе потпуно исто у Јеванђељу, Апостолу и Псалтиру, што упућује на истог преводиоца (Апостол: 7); а управо се ове три књиге у *Житију Методијевог* помињу као прве које су Солунска браћа превела.

¹⁰ У Мар. је за ‘кривица’ доследно вина, за грч. αἰτία, нпр. 1 вѣ написанне винъ ѿго написано, каѣ ѱν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη „И бјеше натпис његове *кривице* написан” Мр 15:26.

¹¹ Супр. је писан у источној Бугарској, и припада ћирилској традицији, а Син. пс. у западној Македонији, и припада корпусу глаголских споменика (Ђорџић 1975: 35–36).

Старословенски споменици тако сведоче о опозицији сѣгрѣшати, перф. сѣгрѣшнѣти ‘одступати од правила’ : грѣшнѣти, перф. погрѣшнѣти, вар. прѣгрѣшнѣти ‘погрешити’. Темељну семантичку разлику међу њима носи префикс, означавајући у првом случају (сѣ-) извршење радње у потпуности, а у другом (по-, прѣ-) довршење радње.¹²

Изложено показује да је потребно правити разлику између реконструисаног старословенског система најстаријих превода и система, у овом случају лексичког, потврђеног у старословенским споменицима, који је претрпео бројне семантичке и творбене иновације у односу на преводе Солунске браће. Ово је не само од важности за истраживања старословенског језика, већ и за словенску историјску лексикологију у целини, будући да се одвајањем ова два нивоа можемо приближити првобитној семантици ћирило-методијевске лексике, а тиме, посредно или непосредно, и значењу датих лексема у касном прасловенском језику.

3. -грѣх- у СРПСКОЈ СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ПИСМЕНОСТИ. У ситуацији диглосије српскословенског и старосрпског одређени број лексема живео је „двоструким животом”: у књижевном језику као богословски термин са семантиком наслеђеном из старословенског, а у старосрпском као континуант прасловенског значења. Ово је манифестација својеврсне двострукости духовне културе Словена, традиционалне и хришћанске (СМ: XIV–XV). Као илустрација може послужити придев благъ у историји српске писмености, који је у књижевном језику био богословски термин, док се њиме у повељама и писмима, писаним старосрпским, упућивало на сферу материјалног (лат. *res, fortunae*, РКСС: 1, 49).¹³

3.1. грѣхъ. Слично придеву благъ, именица грѣхъ имала је (барем) двоструку семантичку реализацију.¹⁴ У богослужбеној литератури грѣхъ је, као у старословенском, богословски термин. Рецимо, *Никољско јеванђеље* (НЈ) се у погледу лексеме грѣхъ у потпуности слаже са Мар. С обзиром на највећи степен сакралности ових текстова, промене у односу на канон се ни не очекују, а одступања од изворне корелације грѣхъ и ѡцартѣа резултат су каснијих текстолошких редакција или превода. У МА је ова корелација потврђена у 86,5%, али се појављују и иновације:

¹² Семантички однос одговарајућих словенских творби може се илустровати српским паровима: *ѡгледаѣти* : *сагледаѣти*, *ѡмислиѣти* : *смислиѣти*, *ѡслушаѣти* : *саслушаѣти*; *ѡзнаѣти* : *сазнаѣти* и др.

¹³ Прожимање на семантичком плану могло би се очекивати у тзв. „средњем стилу”, тј. нижем стилу српскословенског.

¹⁴ Напомене о овом питању дате су у Грковић-Мелдор 2007: 335–336.

грѣхъ за крѣца (6,7%), чак и за какѡν (1Тим. 6:10),¹⁵ којем, опет, у *Шинша-шовачком айосшолу* одговара (старије?) зло (АРЅ: 168).

У оригиналној књижевности сакралног карактера именица грѣхъ имала је такође стабилан статус богословског термина. Као пример могу послужити житија три аутора: Доментијана (50x), Теодосија (24x) и архиепископа Данила и ученика (48x):¹⁶

- (9) на нецѣже вољноѣ распетнѣ приѣтъ владыка нашъ хрѣстосъ грѣхъ ради нашихъ
'на којем вољно распеће прими Владика наш Христос због *грехова* наших'.

Насупрот овоме, у старосрпском се грѣхъ јавља у прасловенском значењу 'грешка':¹⁷

- (10) то бисмо ми нзвъ|н| грѣха былн (РТ: 68)
'то бисмо ми били *изван грешке* били' > 'не бисмо погрешили'.

Ово значење је живо у Дубровнику још у XV веку:

- (11) а ми нмамо плноѣ ѡфанѣѣ ѡ вашѣ великостѣ да кѣте ѡчннн|т|(н) добрѣ и безѣ
грѣха да бѣде (СПП: 223.19–20)
'а ми имамо пуну наду у ваше величанство да ћете учинити добро и да буде *без грешке*'.

У *Душановом законнику* И јд. грѣхѡѣ био је правни термин: ('грешком, случајно' >) 'нехотице, из нехата',¹⁸ при чему је овај узрочни инструментал већ могао бити адвербијализован:¹⁹

¹⁵ Захваљујем мр Виктору Савићу из Старословенистичког одсека Института за српски језик САНУ зато што ми је пружио увид у грађу МА, ексцерпирану током рада на речнику српскословенског језика.

¹⁶ Ово су резултати претраге електронског издања наведених житија (Костић 2009; 2010), у даљем тексту: Д (Доментијан), Т (Теодосије) и Дан. (архиепископ Данило). Будући да је речник претражив, за примере се не наводе подаци о месту у тексту.

¹⁷ У овом значењу у РЈА (III: 428) наведена је само једна потврда са штокавског терена, код фрањевца М. Добретића (XVIII в.).

¹⁸ Да је реч о архаичном термину, вероватно прасловенске старине, сведочи и одговарајући пример и старохрватског *Пољичког сѣиашуша*: „Ako li bi *grichom* ubio Poličanin Poličanina u Policach ali indi jednako nosi” (SZS: 408).

¹⁹ У ЛССВ (133) налазимо податак да је грѣхъ у српском средњовековном праву добило статус правног термина: 'нехат', насупрот термину *нахвалнца* 'умишљај' (за шта се наводи и овде дат пример из ДЗ). Будући да ни једна и друга реч нису потврђене у именичком облику, већ је реч о прилозима, правни термини су заправо адвербијали грѣхѡѣ и нахвалнцаѡѣ. М. Ивић као пример за адвербијализацију одредбеног инструментала наводи управо прилог *нахвалицом*, који ће се потом трансформисати у типичнију прилошку форму *нахвалице* (Ивић 2005: 243).

- (12) аще кто попасе жито, или винога|д|, или ливадаѣ грѣхо|м| . тоузи попашѣ, да плати що рекоу дѣшницн кон цѣне . ако ли нахвалницомъ попасе . да плати попашѣ и ѣ воловь (221v, Атонски рукопис, ДЗ)

‘Ако ко попасе жито, или виноград, или ливаду *нехоицие* / *из нехайи*, ту попашу да плати што рекну душевници. Ако ли навалице попасе, да плати попашу и б волова’.

У живом говору метонимијом се развијала семантика ‘несрећа, жалост’, заснована на искуству да су последице грешке по правилу негативне, што показују примери у мање формалним документима из Дубровника (признанице о примљеној остави):

- (13) џмрѣт ли грѣхо|м| и лазарь да сѣ волна ѣзетн остала дѣца г|д|на вѣлка СПП 146.19–20

‘Умре ли, *на несрећу* / *на жалоси*, и Лазар, да су слободна узети остала деца господина Вука’.

Јасна разлика између старосрпског и српскословенског види се и ако се са претходним примерима упореди узрочни инструментал из Дан.:

- (14) да насъ оумрѣшеѣ грѣхомъ оживиши
‘да нас умрле *због греха* оживиш’ (Христу).

У старосрпским споменицима потврђена је и предлошко-падежна форма по грѣхоу, која је, судећи по повлачењу дате синтаксичке могућности из система (Павловић 2006: 296), била на путу адвербијализације:

- (15) и ако по грѣхѣ (погрѣхѣ?) изгинуоу оу цркве кобыле (БХ 74г–74v)
‘и ако *случајно* / *на несрећу* изгину кобиле крај цркве’.

За разлику од агентивног субјекта уз грѣхомъ, којем се и прописује казна за дело из нехата, субјекат у овим потврдама никада није агентиван, те ни не може бити починилац дела ‘из нехата’. Што говори у прилог значењу ‘случајно’ или ‘на несрећу, на жалост’.

Ово тумачење поткрепљује и ситуација у староруским споменицима, истоветна старосрпској. Према СРЯ (4: 130–131) грѣхъ је, с једне стране, био богословски термин ‘грех’, и, с друге, ‘грешка; несрећа’, одакле грѣхомъ – ‘грешком, случајно; на несрећу’, по грѣхомъ – ‘на несрећу, на жалост’:

- (16) по грехомъ, господине, у меня та грамота згорѣла
‘*грешком* / *на несрећу* / *на жалоси*, господине, код мене је та повеља изгорела’.

У старочешком је *hřiech* такође богословски термин (VW), а траг старог значења очуван је у прилогу *pohřechu* ‘на несрећу, на жалост’ (< *po hřechu*),²⁰ што у потпуности одговара срп. по грѣху:

- (17) Pohřiechu král boj ztrati a žalostivě sě do Velhrada vráti
‘На несрећу / на жалосї, краљ бој изгуби и жалостиво се у Велхрад врати’.

Како је именица грѣх у старосрпском временом губила значење ‘грешка’, стварале су се нове лексеме дате семантике: на широком простору то ће бити *грешка*, затим *погрешка*, те хапаксно *погреха* у Дубровнику (XVI век, RJA: X, 424). О хронологији ове лексичке смене говори податак да у РКСС именица *грешка* не постоји, а у RJA (III, 492) „griješka” је забележено тек крајем XVI века, и то једним примером. Одговарајући процеси одиграли су се и у дугим словенским језицима, нпр. у староруском је некадашње значење именице грѣх преузела лексема погрѣх.²¹

Секундарно значење ‘жалост, несрећа, невоља’ дуже се одржало, у неким дијалектима можда и до XIX века (в. примере у: РСАНУ 3: 615).²² Ипак, највише потврда је из народне књижевности, који могу бити и архаизми.²³

- (18) Nanese me neki grijeh da ovde ludo poginem (SMLj: 20).

У епизи се јавља и архаизам *по греху*, у песми *Косовка девојка* (Вук: 229):

- (19) „Кога тражиш по разбоју млада,
или брата, или братучеда,
ал’ по греку стара родитеља”.

За овај сегмент Вук даје објашњење да је у питању „прави отац” (Вук 2: 229), а иста тврдња се јавља код низа потоњих истраживача,²⁴

²⁰ Сачувано и у савременом чешком: *pohřichu* ‘нажалост’.

²¹ Уп. *стреляху бес погреха* ‘стрељали су без грешке’ (СДрЯ 4: 1023).

²² Уп. одговарајућу дијалекатску грађу савременог српског језика, али и других јужнословенских језика у Якушкина 2004: 435. Додајмо да се уместо старијега *грех* ове семантике данас у српским дијалектима претежно јавља изведеница *гре(х)ота*. О појму греха у традиционалној словенској култури в. Толстая 2000.

²³ Познато је да народна књижевност чува не само архаичне синтаксичке образце већ и архаична значења. Стога архаизме у народној књижевности сматрамо релевантним за старосрпску ситуацију.

²⁴ Овом Вуковом тумачењу чуди се још 1875. Ј. Јурковић (Jurković 1875: 4), истичући да би то било сасвим усамљено тумачење, будући да народ брак „просудјује

који, у складу с Вуковим виђењем, сматрају да су стога „без греха” отац и брат – поочим и побратим. У *RJA* (III: 430) се, додуше, оставља могућност да би „без греха” могло значити и ‘недужни, праведни’, а као илустрација се наводи део тестаментa Јелене Балшић: да заклинаць тебе го|д|на господина и сина ми безъ грѣха (sic!) воєводе степана (СПП 400.76–77), где се обраћањем са „син” истиче блискост са адресатом.²⁵ На сличан начин би се могло објаснити и „брат без гријеха”, како се, према В. Богишићу (Boğišić 1874: 8), називао свако ко би дошао да се насели у села која су оснивали херцеговачки Срби бежећи од турског зулума.²⁶

Увођење дијакхронијског и компаративног аспекта осветљава конструкцију *ѿо греху* у горенаведеним стиховима: у питању је архаични адвербијал потврђен и у старосрпским повељама. Стога би њихово значење било: ‘кога тражиш по разбоју млада // или брата, или братучеда // или на несрећу / на жалостѿ старог родитеља’. Изворна семантика је временом постала непрозирна, пре свега због губљења системске мотивације за узрочно *ѿо* + дат.-лок., потом и због семантичке промене коју је доживљавала лексема *грех*. Последица је била реанализа некадашњег адвербијала „спољашњег коментара” у атрибутив (> *ѿо греху* родитељ). Тек овом реинтерпретацијом, са читавањем новог, синхроног значења у лексеми *грех*, могао се створити однос *син ѿо греху*: *син без греха*.

3.2. Лексеме грѣшьнь, грѣшьникъ, грѣшьница у српској средњовековној писмености искључиво су богословског карактера. У богослужбеној литератури одступања су само текстолошке природе, нпр. у НЈ: грѣшьникъ Јв 9:24 (Мар. грѣшьнь). Иста је ситуација и у оригиналним српкословенским текстовима сакралног карактера (укључујући и безгрѣшьнь):

- (20) съ грѣшннми безгрѣшнынъ крѣштає се очншташє грѣшникы (Т)
‘са грешнима безгрешни крштавајући се чишћаше грешнике’.

ро čistjih, etičnih nazornih”. В. Чајкановић, који се осврће и на старију литературу о овом питању, сматра да *грех* у овом случају проистиче из додира са душама предака током зачећа, што доводи у стање култне нечистите (1973: 89–94). Он, међутим, наводи само примере из епике, преузете од В. Богишића, који их цитира у оквиру разматрања могућности женидбе усвојеног детата с рођеном децом поочима (Boğišić 1874: 206–207).

²⁵ Ово се односи, додајмо, на Стефана Вукчића Косачу, који Јелени Балшић није био ни син ни посинак, већ синовац њеног мужа Сандаља Хранића. Она га у истом тексту назива и само „сином”: сина ми го|д|на воєводе степана (400.13–14). Овакво обраћање којим се истиче (неродбинска) блискост није необично. Краљица Јелена у разрешници издатај 1304. на исти начин ословљава дубровачког кнеза: люковноѿ ми сѣѿ и кѣѿ кра|ас| ми кнезѿ . дѣрѿѿкоѿ мариѿ вадварѿ (СПП 30.1–2).

²⁶ У средњовековним повељама има више потврда да „од милости назива човјек човјека братом једначећи се с њим” (РКСС: 1, 76).

О томе да ће ове лексеме бити семантички стабилне у целини српскословенске и старосрпске писмености сведочи и РКСС (1, 243), где се за њих као једино значење наводи лат. ‘*reccans*’, у RJA (III, 421) – ‘*reccator*’. Но подаци о томе да у дијалектима данас *грешник* значи и ‘бедник, несрећник’ (РСАНУ: 3, 620), као и чињеница да је *грѣх* у старосрпском потврђено у значењу ‘жалост, несрећа’, казују да је, паралелно са значењем ‘*reccans*; *reccator*’ у писаном језику, у говорима наставила живот и ова семантичка реализација.

3.3. Лексеме *сърѣшениѣ* и *прѣгрѣшениѣ* у преводној богослужбеној литератури појављују се као синоними са старословенским значењем, с тим што, као и у канонским споменицима, доминира прва од две лексеме. У МА се обе срећу за *пѣрѣлтѣѣ* (*сърѣшениѣ* Рим. 11:11; *прѣгрѣшениѣ* Рим. 11:12), а разлике у односу на канон су текстолошке природе, нпр. НЈ *прѣгрѣшениѣ* : Мар. *сърѣшениѣ* Мр 11:25.

И у оригиналним српскословенским текстовима сакралног карактера јављају се као синоними:

- (21) *власть небесноѹ на землѣ вѣзати и раздрѣшати вѣнѣ чловеѣтскыѣхъ сърѣшениѣ (Д),*
власть небесноѹ на землѣ вѣзати и раздрѣшати вѣнѣ чловеѣтскыѣхъ прѣгрѣшениѣ (Д)
 ‘власт небеску на земљи да везује и одрешује узроке људских *сагрешења*’.

Процентуално гледано, у оригиналним делима претеже *сърѣшениѣ*. У корпусу три испитана средњовековна писца однос *сърѣшениѣ* : *прѣгрѣшениѣ* износи 14 : 3; најдоследнији је у овоме Теодосије, са 8 потврда прве, и ниједном друге речи.

У „средњем стилу”, тј. нижем стилу српскословенског, *сърѣшениѣ* може да буде ‘одступање од морала; преступ’, те метонимијом и ‘кривица’ (као резултат преступа):

- (22) *горе и прагоре паче всакогѣ сърѣшениѣ соуднаѣмъ соудещиѣмъ по цѣтѣѹ (Изреке*
филозофа, ПКЈ: 451)
 ‘горе је и најгоре од сваког *пресѣѹѣ* судијама који суде по миту’,
- (23) *сѣ же сърѣшениѣ нѣ|с|(тъ) до на|с| (СА: 139в)*
 ‘ово није наш *пресѣѹѣ* / *кривица*’.²⁷

Књишка *фома сърѣшениѣ* продире и у старосрпске текстове, добијајући значење ‘одступање од људских закона’.²⁸ Према ЛССВ (641)

²⁷ Александар у писму мајци Олимпијади и Аристотелу објашњава зашто им није писао седам година.

²⁸ Такође, *сърѣшениѣ* је као правни термин потврђено и ван старосрпског корпуса, нпр. у хрватском *Винодолском закону*: „Ако би врпал ки в нѣки дуг али *згрѣшење*” (SZS: 390). И овде је могуће да је реч о црквенословенском утицају, будући да се у *Закону* јављају

посведочено је од времена *Душановог законика*, „као општи назив за кривично дело”, за шта су се у ранијем периоду користили различити изрази:

- (24) за неврѣх за вѣсако сѣгрѣшенїе (ДЗ, Атонски препис, 217г)
 ‘за неверу, за свако *кривично дело*’.

Лексема се појављује и повељама из Дубровника, где српско-словенски није био у употреби, али у онима упућеним на исток, као својеврсно прилагођавање адресату, иначе познато у дубровачким документима ове врсте:

- (25) чѣсмо како тѣрци забављаю нашѣмъ тръговце|м| а х зѣмлн гп|с|тва вн . а врѣзь
 нѣднога нн|х| сѣгрѣшенїа (СПП 193.3–5)
 ‘чусмо како Турци злостављају наше трговце у земљи господства ти, а без икаквог њиховог *пресѣуја / кривице*’.

3.4. У повељама из Босне и Хума јавља се као дијалекатска варијанта и сѣгрѣха (згрѣха):

- (26) нн за еднѣ неврѣх нн згрнхѣ краљевствѣх нашеѣх (MS: 440)²⁹
 ‘ни за једну неверу ни *кривично дело* нашем краљевству’.

Овај термин не јавља се на истоку. Судећи по изворима, био је везан за западну штокавштину, која је ову лексичку изоглосу делила са старохрватским чакавским.³⁰ Чињеница да се као вернакуларни термин среће сѣгрѣха показује да сѣгрѣшеннѣ на истоку представља књишки термин само у *ѡворбеном* погледу, те да би се за (барем) шири простор словенског југа могла реконструисати изворна правна термилошка опозиција: грѣхъ ‘нехат’ : сѣгрѣха ‘кривично дело’. Што показује да се појмовна дистинкција ‘прав’ : ‘крив’ у словенском праву испољавала не само кроз темељну лексичку опозицију **pravъ* : **krivъ* (КАПЋИЋ 1985; 1989–1990), већ да у њој учествују и друге основе са семантиком ‘крив’.

Међу католицима сѣгрѣха се јавља и као богословски термин (RJA: XIV, 480), али и генерално у значењу ‘одступање од морала’, како сведочи одломак песме коју је В. Богишић забележио у Дубровнику:

и други црквенословенизми, а према HERCIGONIЈA 1990 (91) они су у протографу овога текста били и интензивније заступљени.

²⁹ Синонимичност сѣгрѣшеннѣ и сѣгрѣха види се у односу формулаичног: за неврѣх за вѣсако сѣгрѣшенїе и нн за еднѣ неврѣх нн згрнхѣ, где се јавља и стари обичајни термин неврѣа, којим се означава кршење верности владару, „непослушност, ускраћивање дужне службе” (ЛССВ: 439).

³⁰ У *Пољичком сѣаѡуѡу* стоји: „ki koli ulize u tu-j zgrichu, da je jedna osluha svakomu” (SZS: 404).

- (27) Како ми н'јеси срамоту и сагријеху учинио
Кад ми љубиш љубовцу у бијелу двору мому? (НП: 112).

3.5. (-)грѣшнтн, (-атн). У богослужбеној литератури наслеђује се старословенско стање, те се по правилу јавља сѣгрѣшнтн (в. НЈ, Јв. 9:2, 9:3, као у Мар.).³¹ У преписиваним редакцијским споменицима, укључујући и српске, налази се ређе прѣгрѣшнтн (Миклосич 1977: 721).³²

У корпусу оригиналних српскословенских житија (Д, Т, Дан.) једина варијанта је сѣгрѣшнтн, по правилу 'одступати од Божијег закона':

- (28) сѣгрѣшнхъ владыко оцѣстн ме (Дан.)
'сагреших, Владико, очисти ме'.

Уз то, глагол је потврђен и за 'одступати од људских закона', у *Житију краља Душана*, када грчки цар тражи опроштај за своје преступе:

- (29) сѣгрѣшнхъ родителю твоюмоу и прѣвысокоюу ти краљевствоу (Дан.)
'сагреших родитељу твоје и краљевству ти'.

Реч је о српскословенској семантичкој иновацији, насталој под утицајем старосрпског,³³ где је сѣгрѣшнтн било правни термин:

- (30) н-яко що сѣгрѣше кра|л|в|с|твѣ мн : да се сѣдомъ исправламо³⁴ : |како є по по законѣ| (СПП: 34.8–9)
'и ако шта *сагреше* краљевству ми, да се судом исправљамо, како је по закону'.

Иновативна употреба сѣгрѣшнтн у српскословенским житијима још је један прилог познавању семантичких иновација у српској редакцији, на шта је пажњу скренуо С. Хафнер (2001: 35–44). До њих, као што се види, долази у оригиналним српскословенским текстовима.

Ван сакралног и правног дискурса, глагол је значао 'одступити од морала', на шта упућује епика:

- (31) „Опрости ми, мила мајко моја!
„Што сам теби, мајко, сагрешила” (Вук: 27).

³¹ прѣгрѣшнтн је у канонским споменицима веома ретко, потврђено је у Син. пс. (СС: 535).

³² У РКСС се овај глагол уопште не јавља као одредница.

³³ О томе да је у (30) реч о утицају старосрпског сведочи и укупан контекст, где се, између осталог, наводи и да је грчки цар „разрушио мир” са краљевим оцем (н сѣ царѣ раздрочшнѣ бѣ мнрѣ сѣ родителемъ сего благочѣстнѣвааго краља) и започео рат, а „(раз)рушити мир” је једна од типичних старосрпских и словенских правних формула (Грковић-Мајор 2012).

³⁴ Овај пример је још једна илустрација важности опозиције 'прав' : 'крив' (законом се *исправља* оно што је *криво*).

Лексема грѣшнѣти, која није била део сакралног дискурса,³⁵ у старосрпском се реализује у два значења: а) ‘погрешити’ (32) и б) ‘чинити да х буде грешан’, у изразу *грешити души* (33):

- (32) къднъ занде³⁶ къданъ добаръ н разуманъ ꙗкобѣкъ . занде н грѣшнъ ѡ многѣ (СПП: 621.20–21)
 ‘кад застрани један добар и разуман човек, застрани и грешн у многоме’,
- (33) вѣднѣтѣ(н) мѣ(д)ѣть не грѣшнѣтѣ(н) дѣшѣ (СПП: 227.18)
 ‘нека ти буде милост да не грешн души’.

У „средњем стилу” грѣшнѣти је и ‘промашити (циљ)’, очигледно под утицајем вернакулара. У поменутиим *Изрекама филозофа* јавља се (за змију):

- (34) она ко оудадѣши нли грѣшнѣкъши нзданѣкътъ ѣдѣ скон (ПКЈ: 450)
 ‘а она, било да уједе или *промаши*, излива свој отров’.

У српским историјским изворима појављује се и погрѣшнѣти. У богослужбеним српскословенским текстовима значи ‘промашити циљ; скренути с правог пута’, са контекстуално модификованом семантиком:

- (35) ꙗже ѡ истинѣ погрѣшнѣста (2Тим. 2:18, Арђ: 200)
 ‘који *застѣранише* од истине’.

У оригиналним делима сакралног карактера глагол има исто значење, а контекстуална модификација може се илустровати следећим потврдама из Дан.:

- (36) ꙗда ли къто нѣкъ своѣго прошеннѣа коѣго погрѣшнѣ
 ‘зар неко у некој својој молби *није усѣо*’,
- (37) съ же въсвѣщенѣнѣнѣ не хоте погрѣшнѣти воле ѣго
 ‘а овај свѣшћени не хтеде да *не исѣуни* његову вољу’,
- (38) на обѣ роуцѣ стрѣлающе н нѣчесоже не погрѣшающе
 ‘обема рукама су гађали и ништа *нису промашивали*’.

Претпостављам да су овакви примери припадали живом говору. У прилог томе говори и чињеница да се погрѣшнѣти среће и у старосрпском:

- (39) ако ли што погрѣше землѣ краљѣства ѣн (СПП 33.8–9)
 ‘ако ли шта *погреше* земљи краљевства ми’.

³⁵ Већ је речено да је нема у канонским споменицима, а тек ретко у редакцијској преписивној литератури, као варијанта за сгрѣшнѣти (Miklosich 1977: 147–148; ССЯ 1: 443). Ниједанпут је не налазимо у Д, Т и Дан.

³⁶ Глагол занѣти ‘застранити’ има исту концептуалну мотивацију: скретање с пута.

4. ЗАКЉУЧАК. У процесу стварања словенске хришћанске терминологије прасл. **grěxъ* ‘грешка’ семантичком транспозицијом постало је богословски термин ‘грех’: ‘одступање од било које правилности (= грешка)’ > ‘одступање од система правила, Божијег закона (= грех)’. Одговарајуће промене доживео је и низ лексема изведених од исте основе, уз богаћење овог ЛСГ у сакралном дискурсу новим творбама књишког карактера.

Српска средњовековна писменост, у своја два основна тока, наследила је оба значења ЛСГ -*грѣх*-. прасловенско у старосрпском и старословенско у српскословенском, али је у ситуацији хомогене диглосије долазило и до њиховог међуутицаја:

а) Српскословенско *грѣхъ* је наследник старословенске семантике (‘грех’). Насупрот томе, у старосрпским текстовима *грѣхъ* је континуант прасловенског значења (‘грешка’), које у правном дискурсу постаје ‘нехат’, док се ван њега метонимијски развија у ‘несрећа, жалост’.

б) Речи *грѣшньнъ*, *грѣшньникъ*, *безгрѣшньнъ*, *прѣгрѣшнтн* и *прѣгрѣшенин* потврђене су искључиво у српскословенским текстовима, са богословским значењем.

в) (по)*грѣшнтн* је континуант прасловенског значења: ‘промашити циљ; погрешити’. Перфективни вид јавља се и у српскословенском и у старосрпском, са истим значењем. Имперфективни вид потврђен је само у „средњем стилу” и у старосрпским текстовима.

г) *сьгрѣшнтн* (-ати) се јавља у оба језика за ‘одступати од система правила’, а ово значење даље се контекстуално конкретизује, у зависности од тога шта је у датом дискурсу и, напосокон, културном коду, темељ ‘правилности’: у сакралним хришћанским текстовима то је ‘одступати од Божијег закона’, у старосрпској пословноправној писмености – ‘одступати од људских закона’, а у „средњем стилу” – ‘одступати од морала, обичаја’. У оригиналним српскословенским делима *сьгрѣшнтн* се јавља и за ‘одступати од људских закона’. Глаголска именица *сьгрѣшенин* продира и у старосрпску правну терминологију, али се дијалекатски чува и изворна словенска творба *сьгрѣха*, у значењу које одговара глаголу *сьгрѣшнтн*.

Сва значења ЛСГ -*грѣх*- базирана су на прототипичној семантици основе, коју открива њена етимологија: ‘крив’, што когнитивно усмереној историјској лингвистици, која настоји да открије начин на који човек концептуализује свет, потврђује важност једне од основних словенских, и не само словенских појмовних опозиција: ‘прав’: ‘крив’. На њиховом темељу се метафоризацијом, којом физички ‘крив’, као одступање од ‘правог’ постаје ‘одступање од исправног, правилног, онаквог какво нешто треба да буде’, граде евалуативни системи. У случају ЛСГ -*грѣх*- сам садржај ‘одступања’ условљен је културним кодом, те стога и није идентичан у сакралном и световноправном

- НЗ: *Нови завјейи*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1984.
- НЈ: *Никољско јеванђеље*. На свијет издао Ђ. Даничић. У Биограду: У Државној штампарији, 1864.
- НП: *Народне ѿјесме, из старих, највише ѿриморских записи*. Скупио В. Богишић, књ. 1. Гласник СУД, Друго одељење, књ. 10. Београд, 1878.
- ПАВЛОВИЋ, Слободан. *Дейтерминативни ѿдежи у старосрпској ѿсловнојравној ѿисмености*. Нови Сад: Матица српска, 2006.
- ПКЈ: *Примери књижевности и језика старог и српско-словенског*. Саставио Стојан Новаковић. У Биограду: Издање и штампа Државне штампарије, 1877.
- РГЦП: *Речник на грчко-црквенословенски лексички ѿралели* (ред. Мито Аргировски). Скопје: Институт за македонскиот јазик „Крсте Мисирков“, 2003.
- РКСС: Ђура Даничић. *Рјечник из књижевних старина српских*, 1–3. У Биограду, 1863–64. Београд: Вук Караџић, 1975.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, I–. Београд: САНУ – Институт за српски језик САНУ, 1959–.
- РТ: Allan Ringheim. *Eine altserbische Trojasage*. Prague – Upsal: Imprimerie de l'état à Prague, 1951.
- СА: *Српска Александрида* (прир. Радмила Маринковић, Вера Јерковић), св. 2. Београд: САНУ, 1985.
- СБР: *Старобългарски речник*, I–II (отг. ред. Дора Иванова-Минчева). Софија: Издателство „Валентин Троянов“, 1999–2009.
- СДРЈ: *Материјали для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ*, 1–3. Трудъ И. И. Срезневскаго. Санктпетербургъ: Типографія Императорской академии наукъ, 1893–1912.
- СЕ: Пиринка Пенкова. *Речник-индекс на Синајския евхологий*. Софија: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2008.
- СМ: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник* (ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић). Београд: Zertex Book World, 2001.
- СПП: Љуб. Стојановић. *Старе српске ѿвеле и ѿисма*, I/1–2. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа XIX, XXIV. Београд, 1929, 1934.
- СРЈА: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 1–. Москва: Наука, 1975–.
- СС: *Старославянский словарь, по рукописям X–XI веков* (ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова). Москва: Русский язык, 1994.
- ССЈА: *Словарь старославянского языка*, I–IV. Praha, 1966–1997. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.
- СУПР.: S. Severjanov (ed.). *Codex Suprasliensis*, I–II. Санктпетербургъ, 1904. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1956.
- ТОЛСТАЯ, Светлана М. Грех в свете славянской мифологии. *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции*. Академическая серия, вып. 5, Москва, 2000, 9–43.
- ФАСМЕР: Макс Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*, I–IV (перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева). Москва: Прогресс, 1986–1987.
- ХАФНЕР, Станислав. *Српски средњи век*. Завод за уџбенике и наставна средства – Вукова задужбина – Матица српска, 2001.
- ЦЕЙТЛИН, Р. М. *Сравнительная лексикология славянских языков (X/XI–XIV/XV вв.)*. Проблемы и методы. Москва: Наука, 1996.

- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Мити и религија у Срба* (прир. Војислав Турић). Београд: Српска књижевна задруга, 1973.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков* (ред. О. Н. Трубачев), 1–. Москва: Наука, 1974–.
- ЈАКУШКИНА, Е. И. Традиционална филозофија греха у свјетлу јужнословјанских дијалектних података (окупи семантичке реконструкције). *Славјански вестник* 2 (2004): 432–440.
- *
- АРЃ: F. Miklosich (ed.). *Apostolus e codice monasterii Šišatovac palaeo-slovenice*. Vindobonae: Apud Guilelum Braumüller, 1853.
- AUTENRIETH, Georg. *A Homeric Dictionary* (translated by Robert P. Keep). Norman: Univeristy of Oklahoma Press, 1987².
- БОГИЋИЋ, V. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, 1. Zagreb: Tisak Dioničke tiskare, 1874.
- DSE: Joel B. Green. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baher Publishing Group, 2011.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* (hl. red. Eva Havlová), 1–. Praha: Academia, 1989–.
- GEL: Henry George Liddel, Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1985⁹ (reprinted).
- GELNT: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich). Chicago – London: The University of Chicago Press, 1979².
- GINGRICH, F. W. The Greek New Testament as a Landmark in the Course of Semantic Change. *Journal of Biblical Literature* 73/4 (1954): 189–196.
- GLRB: A. Sophocles. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900.
- ГРКОВИЋ-МАЈОР, Јасмина. On Proto-Slavic Oath Formulas. *Slověne. International Journal of Slavic Studies* 1/1 (2012): 7–26.
- HERCIGONJA, Eduard. Neke jezično-stilske značajke Vinodolskoga zakona (1288) i Krčkoga statuta (1388). *Slovo* 39–40 (1990): 87–125.
- JURKOVIĆ, Janko. O ženskih karakterih u naših narodnih pjesmah. *Rad JAZU XXX* (1875): 1–19.
- КАТИЋИЋ, Radoslav. Ispraviti pravdy. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 31 (1985): 41–46.
- КАТИЋИЋ, Radoslav. Praslavenski pravni termini i formule u Vinodolskom zakonu. *Slovo* 39–40 (1989–90): 73–85.
- МИКЛОСИХ, Franz. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Wien, 1862–65. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1977².
- MS: Fr. Miklosich. *Monumenta serbica. Spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*. Wien, 1858. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1964.
- NESTLE – ALAND. *Novum testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985²⁶.
- RCJH: *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*, 1–. Zagreb: Staroslavenski institut, 1999–.
- RJA: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–XXIV. Zagreb: JAZU, 1880–1976.

- SCHEPETOVA, Anna. The Notion of Sin as a Basis for Biblical Law. *Концепт греха в славјанској и еврејској културној традицији*. Академическа серија, вып. 5, Москва, 2000, 87–94.
- SEPTUAGINTA. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1935.
- СКОК: Petar Skok. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV. Zagreb: JAZU, 1971–1974.
- SMLj: *Pripovijesti crnogorske i primorske*. Skupio, složio i pregledao Šćepan Mitrov Ljubiša. U Dubrovniku: Nakladom knjižare Dragutina Pretnera, 1889.
- SZS: *Svod zákonů slovanských*. Spořádal Dr Hermenegeld Jireček. V Praze: Nákladem F. Tempského, 1880.
- VW: *Vokabulár webový* [on-line]. Verze 0.4.2. Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

Jasmina Grković-Major

A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE LEXICO-SEMANTIC GROUP -GRĚX-

Summary

This paper analyzes the historical development of the lexico-semantic group (LSG) *-grěx-*: a) its Proto-Slavic (PS) meaning ('bent; crooked', 'mistake' by metaphorical extension) and its semantic transposition in Old Church Slavonic (OCS) into 'sin', born in the process of translating liturgical books from Greek; b) the history of the LSG *-grěx-* in Serbian Church Slavonic (SCS) and Old Serbian (OS). It is shown that in OS *grěxъ* preserved the PS meaning 'mistake', with a further metonymical development: 'misfortune', while SCS inherited the OCS semantics 'sin'. Derivatives *grěšънь*, *grěšъnikъ*, *bezgrěšънь*, *prěgrěšeniје*, *prěgrěšiti* were characteristic for SCS only. The verb (*po*) *grěšiti* existed in both languages with the same meaning: 'make a mistake; miss a target'. The verb *svgrěšiti* is found in both languages as well, but its semantics is contextually dependent: 'to sin against God's Law' (SCS, sacral texts, higher functional style), 'to sin against moral laws' (SCS, non-sacral texts, lower functional style), 'to sin against human laws' (OS, juridical texts).

All the meanings of the LSG *-grěx-* were developed by metaphorical (rarely metonymical) transfer of its original semantics. They all have negative connotations, based on one of the chief conceptual and at the same time evaluative oppositions in Slavic: 'bent; crooked' (negative): 'straight' (positive).

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српски језик и лингвистику
Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад, Србија
jgrkovicns@sbb.rs

Гордана Јовановић

БИБЛИЈСКЕ ПАРАФРАЗЕ У „ГОРИЧКОМ ЗБОРНИКУ”

Горички зборник настао је 1441/42. г.; његов текстолошки састав још није потпуно истражен, али се јасно издвајају три целине од којих су две, несумњиво, веома важне, а то су: 1) две оригиналне сачуване посланице кнегиње Јелене Хребелановић Балшић које је она упутила своме духовнику Никону Јерусалимцу, и б) три посланице–одговори њеног духовника Никона. Зборник је препун цитата из Светог писма, из дела црквених отаца као и других теолошких списа. То су најчешће парафразирани наводи–цитати, онако како их је Никон (могуће и неки каснији редактор) сачувао у сећању и успешно укомпоновао у одређени текст. Тих позивања на Свето писмо, на светоотачке списе, на апостолске посланице веома је много тако да се често мора тражити граница између парафразе (понекад би то могла бити и реминисценција) и аутентичног пищевог текста, а њу нимало није лако наћи. У раду се, сондажно, наводи изванредан број парафраза које се садржински могу идентификовати. Иначе, ово питање свакако заслужују посебну студију.

Кључне речи: Горички зборник, Јелена Балшић, Никон Јерусалимац.

Горички зборник (САНУ 446; Богдановић 1982: 34, бр. 282), по много чему изузетан, настао је 1441/42. г. и представља леп пример еписколарне књижевности – садржи преписку између две личности: Јелене Хребелановић Балшић, супруге господара Зете Ђурђа Страцимировића Балшића¹ и њеног духовника Никона Јерусалимца². Наиме, после смрти свога другог супруга, војводе Сандаља, Јелена напушта Босну и враћа се у Зету, решена да тамо остане и да тамо буде сахрањена. У то време многе српске цркве, које су се налазиле на обалама и острвцима Скадарског језера, биле су прилично запустеле па се Јелена прихвата да обнови цркву Светога Ђорђа на скадарском острву Горици (Брезовици или

¹ После његове смрти Јелена се 1411.г. преудаје за војводу Сандаља Хранића (Историја: 85).

² У свом раду под насловом: *Нека зајажсања о језику Горичког зборника* (у штампи) навела сам неколико карактеристичних језичких особина овога Зборника. Детаљна истраживања тек предстоје.

Бешки) за коју се претпоставља да је могла бити задужбина Ђурђа II (СПРЕМИЋ 2004: 91) и да сазида нову, посвећену Светој Богородици, коју је предвидела за своју гробну цркву (СПРЕМИЋ 2004: 90). Желела је да од ове две светиње сачини православно духовно и књижевно средиште, што јој је и успело, тако да је овај центар саздан у Зети, иако удаљен, у духовном погледу био повезан са Моравском Србијом и развијао се „и као станица на путу између Свете Горе и Моравске Србије” (БОГДАНОВИЋ 1980: 222).

Као удовица Јелена је провела своје последње године, 1435–1443, у својој задужбини, манастиру Свете Богородице. Не само по свом пореклу него и по своме образовању и интересовањима спадала је у сам врх тадашње властеле. Интересовала се за монаштво и монашку литературу и стекла завидно теолошко знање. У најбољој традицији краљице Јелене Анжујске и она се дописује са својим духовником Никоном Јерусалимцем и тражи од њега савете који се тичу „страсти, врлине и смисла живота” (БОГДАНОВИЋ 1980: 223). Овај зборник није досад детаљно проучен, пре свега у смислу књижевног жанра, што је нарочито истакао Ђ. Трифуновић. Према његовом увиду у текстологију овога споменика, он садржи три дела која чине складну целину која се састоји од „питања” и „одговора”-посланица:

– први део (од стр. 1а–15б) садржи прву Јеленину посланицу. Текст је веома оштећен (Трифуновић 1972: 291); листови од 1–7а оштећени су по дужини, толико да на свакоме недостаје више од пола стране, а негде се, као што је на стр. 7, сачувало само по реч, или две, или само остаток једног слова; Никонов одговор-посланица боље се може читати, а у свом другом делу скоро у потпуности;

– други део (од стр. 16а–48б) садржи другу Јеленину посланицу познату под насловом „Отписаније богољубно” (од стр. 16а–18б). На ту Јеленину посланицу њен духовник Никон шаље јој одговор-посланицу под насловом „Отвјет втораго посланија” (од стр. 18б–48б) (Трифуновић 1972: 271–272);

– трећи део (од стр. 49а–271а) носи наслов „Епистолија третија”. У њој је само Никонов одговор; међутим, из Никоновог одговора може се закључити каква су била Јеленина питања (Трифуновић 1972: 293–295).

Важно је истаћи то да је Никон у свој Зборник укључивао текстове који су „типични за саставе који су у византијској традицији везани за царске наруџбе и књижевнике блиске двору” па се из овога може закључити да је јужнословенска највиша аристократија подражавала византијску, одн. цариградску. (ГАГОВА 2004: 201).

Из Зборника се не види да ли се Јелена замонашила, одн. његова структура није као она примењивана код књига које су се уобичајено читале у женским манастирима. Овоме Зборнику сличан је Бдински

зборник, састављен 1360. г. по налогу видинске царице Ане, а у византијској традицији постоји један такав који је био састављен за монашење Теодоре, кћери цара Исака II Анђела (Гагова 2004: 201).

Неки српски владари неговали су епистоларни жанр *йийшања* – одговори. Познато је да је охридски архиепископ Димитрије Хоматијан, позивајући се „у уводу на писмо са питањима” (Трифуновић 1972: 290) одговорио на четрнаест литургијских и канонских питања која му је упутио краљ Радослав, а васељенски патријарх ГенADIје Схоларије одговорио је на петнаест питања деспота Ђурђа Бранковића (Трифуновић 1972: 290).

Слободно се може рећи да је читав садржај Зборника усмерен ка теолошким питањима и посвећен је, у великој мери, монашкој проблематици. Јеленин вокабулар говори о томе да је она добро упућена у религиозну епистолографију византијске провинијенције, приметно је њено књижевно образовање, префињен стил прожет емоцијама, једном речи – видно је темељно и свестрано образовање које је стекла на двору свога оца, кнеза Лазара, као и њен лични књижевни таленат и несумњива интелигенција. Никон, са друге стране, изузетно је учен монах, одлично познаје патристичке текстове, исихастичку књижевност; тако су, на пример, „скитска” правила написана у духу исихастичке монашке литературе. Сам Никон, на многим местима, показује дубоку аскезу која треба да донесе душевно спасење, а скрушен живот испуњен врлинама узноси човека, као по Јаковљевим лествицама, ка Богу и божанском.

Идентификација библијских парафраза у овом Зборнику има више нивоа; навешћу само неке: а) Неке библијске парафразе, које би се понекад могле, уз извесне ограде, назвати и цитатима, нарочито оне из Јеванђеља, скоро да су дословно коришћене у тексту, наравно, добро укомпоноване у садржај, па се условно могу назвати парафразама; б) Никон је често, парафразирајући библијске и патристичке цитате, користио само понеку реченицу, само део неког исказа који је – понекад тако изгледа – по своме садржају ушао у свакодневни говор па се могао наћи и у свакодневном, лаичком језику; в) Често је тачно наводио аутора одређене парафразе (условно: цитата); г) Међутим, није могао запамтити све податке и дословне цитате из огромне количине коришћене литературе па би, уместо имена аутора, само назначио да текст није његов, него је од некога, однекуд преузет, нпр.: *рѣи њѣкто ѿ вѣбносныхъ* (11); *ѡкоже оучетѣ ме писанїа* (50а).

Текст Зборника, суштински прожет теолошком проблематиком, препун је позивања Никона Јерусалимца, па и Јелене, на Свето писмо, на дела црквених Отаца и немогуће је све то обухватити једним радом. Није потребно доказивати да идентификацији цитата и парафраза у овој делу треба посветити читаву студију, о чему је већ било речи. Овај

мој скромни прилог има за циљ да укаже на извештан број парафраза (условно и цитата па и реминисценција) изабраних сондажно, чији је циљ да се одреди и њихова контекстуална мотивација.

Такође треба подвући да се у много случајева уопште не наводи да је то нечији туђ текст, него је интерполиран у одређено приповедање као свој. У средњем веку то није било ништа необично и често се догађало „дословно преношење читавих делова из неког другог текста” (Томин 2002: 78).

*

У својој првој посланици Јелена, у побожном и продуховљеном тону, износи пред свога исповедника и духовног учитеља размишљања и недоумице које проистичу ѿ нашего смѣренїа...н недоуменїа (1а) и односе се кь намъ хоуднмъ (1а) истичући при томе његова дѣобна и пользна... словеса, свесна тога да је недовољно упућена у тајне Христове вере и да личи на слепца „који хода, али се често спотиче” (2а); међутим, закључак је Јеленин, да ако човек стварно жели да се на прави начин упути у хришћанску веру треба да поступа према библијским речима: тькъѡ[шолоу] ѡврѣзет се (2а) и који куца, оѡвориће му се (Мт 7.8).³

Јелена исказује велику жељу да сазна што више из историје хришћанства; између осталог и податак када су се верујући у Христа почели називати хришћанима; оваква питања поставља свом исповеднику Никону у форми питања, одн. впрѡѣ; реч је написана на маргини или у линији са првим редом, после чега одмах следује формулисано питање; наводим пример: впрѡѣ гдѣ повелѣлъ ѣ бгъ апѣломъ хрѣтїанн именовати вѣроующе хвїн, а Никонов одговор почиње речју ѡтвѣтъ, исписану на исти начин као и „питање”: ѡвѣтъ въ дѣаниѣ стхъ апѣлъ слышнмъ. како въ антнѡхїн быѣ прѣвое нарѣнїе, речїше ѡкрѣвенїе бжїе апѣломъ. повелѣвающе нарцати се намъ хрѣтїанѡ⁴ (84а); *И они се цијелу годину састїајаше ондје с црквом, и учише многи народ; и најѡрије у Анѡиохији назваше ученике Хришићанима* (Дјел. 11.26)⁴. И наставља: тѣмъ же опасно да вѣсть въскъ члкъ нже кь хвѣ вѣрѣ прїити хотен. како въсака вѣра нже на землн въ нде члкъ именовема. глѡ же ѡ смїна, сн монїане. ѡ маркїона, маркїоннте н ѡ арїа, арїаннте. сы все н прочее ерesn еже въ члкъ именовемь, не соуѣ бжїе нн ѣ вѣ въ ннѣ (84а–85).

Никон се на стр. 42–42а позива на Јеленину посланицу у којој му она поставља једно од својих питања које се односи на милостињу и на праштање: может ли млѣтннн вѣ грѣхъ члкоу ѡцѣстнтн; после овог питања следи Никонов одговор који започиње речима Св. Атанасија: естъ грѣхъ н

³ За превод је коришћено: Свето писмо 1985, као и Симфонија 1999.

⁴ Библијске скраћенице дајем према Даничићу; једино скраћенице које се односе на четири јеванђелиста дајем према начелу прихваћеном у Старословенистичком одсеку Института за српски језик САНУ.

грѣх. и ѿ млѣтннѣ и млѣтннѣ. (ѿстоји милосѣиња и милосѣиња, и ѿстоји грех и грех, другим речима: сви грехови нису исти, нији су све милосѣиње исте); после ових речи следи Никонов одговор који је веома добра парафраза Христових речи о неопходности да се свом ближњем опраштају сагрешења, јер ако тога нема онда не вреде ни многе милостиње које чинимо: аще злоподнѣнїе нмади на искрѣнаго прогнѣно тако тѣмди млостннїе не прѣщаютъ наѣ аще не оставиѣ и ди прегрѣшенїа братѣ нашедоу по гнїю словоу. Мотив праштања присутан је на многим местима у Светом писму као и у делима црквених Отаца; о овоме се говори и у причи о злом слуги коме је његов господар опростио дугове, а он то није учинио своје другу који је због тога бачен у тамницу; његов господар, љут због овога, предаје га мучитељима све док њему не врати сав дуг; прича се завршава речима: *Тако ће и оцац мој небески учиниѣи вама, ако не оѿростиѣте сваки браѣу својему од срца својѣх* (Мт 18.35); *И кад сѣојиѣте на молиѣви, ѣрашиѣајѣте ако шѣа имаѣте на кога: да и оцац ваш који је на небесима оѿрости вама ѿгриѣшке ваше* (Мк 11.25); *Јер ће ономе биѣи суд без милосѣи који не чини милосѣи; и хвали се милосѣи на суду* (Јак. 2.13); *А ти за шѣо осуђујеш браѣа својѣга? Или ти за шѣо укораваши браѣа својѣга? Јер ћемо сви изићи на суд ѣред Христѣа* (Рим. 14.10).

Јеленин исповедник често подвлачи значај милостиње говорећи да је милостиња „велико дело” па на стр. 47, 47а вели: млѣтннѣ же велико дѣло ѿ. не тѣиѣо ѿ грѣхъ скобожѣаетъ. по истинѣ млѣтѣ хвалит се на сѣдѣ. еже и рѣсе. ветхо¹ заветѣ, пате^х и сама¹ та новаа блгѣтѣ. млѣтн хѣшѣ, а не жртѣвѣ: *Јер је мени милосѣи мила а не жртѣва, и ѿзнавање Бога већма него жртѣва ѣаљеница* (Ос. 6.6); *Него идиѣте и научиѣте се шѣа значи: милосѣи хођу, а не ѣрилога. Јер ја нијесам дошао да зовем ѣраведнике но грѣшнике на ѣокајање* (Мт 9.13); *Кад бисѣте ѣак знали шѣа је ѣо: милосѣи хођу а не ѣрилога, никада не бисѣте осуђивали ѣравијѣх* (Мт 12.7). Уз ово Никон обзнањује да ће испричати „причу дивну, а истовремено и ужасну”. Све се догађа у време цара Константина, Ираклијевог сина. У Константинопољу се разболео извесни богаташ; уплашен да ће умрети поделио је просјацима 30. литри злата и оздравио је. Међутим, по ѣавољем наговору, покајао се због свога добротинства, о чему је обавестио свога друга и пријатеља. Доживео је од њега прекор због таквих мисли које могу, према пријатељевим речима, разгневити Господа, јер га је Господ, због таквог његовог доброг дела, спасао смрти. Богаташ се није покајао, него, напротив – био је још више гневан и одбио је савет свога друга на шта му овај рече: *Ако не ѣрихѣаѣши овај саветѣи шѣо ти дадох, а шѣо ти је на сѣасење, дађу ти и други... ѣођи са мном у цркву и кажи ово: не азѣ есмѣ гѣ сѣтворивѣи млѣтннѣ ѿнѣ. нѣ сѣ ѿ, и вѣдам ти ѣ, лѣрѣ злата (одн. нисам ја, Госѣоде, дао милосѣињу него овај и дађу ти 30. литѣри златѣа). Богаташ, несрећник, није прихватио овај савет, него је узео своје злато*

и излазећи из цркве пао је мртав. Сви присутни били су преплашени и праведном судији, Исусу Христу, запојали су песму наговарајући богаташевог пријатеља да узме злато, на шта он одговори да то није његово богатство па, уставши, отиде славећи Господа.

Никон изриче и вредносне судове који се тичу награде за учиње-на добра дела. Тако, ће на пример, на стр. 42а рећи следеће: *нна пакы мьзда є̄ землѣдѣлателю. нже ѿ своего пота творещоуоу днлованіе. н нна кнезоу. нже ѿ мьзѣы н грабленіа дающоуоу къ нндѣ дроугын нже ѿ лишеніа своего даен. н ннѣ нже ѿ нзднѣтка. Ово изванредно поређење о томе ко ће какву награду добити – једна ће награда бити сељаку који обрађује своју земљу и од свог труда даје милостињу, а друга ће бити кнезу који је иметак стекао поклонима или плљачком – има, несумњиво упориште у причи о сиромашној удовици и њене две лепте које је приложила: *И дошавши једна сиромашна удовица мейну двије лейѣе, које чине један кондрай. / И дозавши ученике своје рече им: заистѣа вам кажем: ова сиромашна удовица мейну више од свију који међу у Божију хазну (Мк 12.42,43); А видје и једну сиромашну удовицу која мейнаше ондје двије лейѣе; / И рече: заистѣа вам кажем: ова сиромашна удовица мейну више од свију: / Јер сви ови мейнуше у ѣрилог Богу од сувишка својега, а она од сирѣише своје мейну сву храну своју шѣо имаше (Лк 21.2, 3, 4).**

Занимљиви су Никонови одговори на Јеленино питање зашто се клањамо иконама и часном крсту, одн. потто покланѣемъ се нконамъ н крѣтоу дѣла члѣскаа соуще ѣакоже рече. н ндолн вѣхоу. Ево како он одговара: *не ѣако бѣомъ нконамъ покланѣемъ се верным. да не боудеѣ. ѣакоже є̄лнны. не тѣкмо желаніе н любовъ нашеє дѣше къ чрѣтанію лица нконы ѣавлающе. тѣмъ множицею начрѣтанію штрншоу се ѣако дрѣво просто, нже нногда нконѣ сѣжнѣемъ. ѣакоже оубо ѣакѣовъ хотѣ оуцрѣтн краевн жѣзла ѣоснфова поклони се. не жѣзлъ почнтѣе нѣ нже тѣ дрѣжешаго. снце н вѣрны. не много радн шбрана нконы лобзаюѣ развѣ любовѣ радн къ стѣнндѣ юже ѣавлаемъ се твореще. (стр. 82, 82а, 83, 83а, 84).*

Жезло (жезал) као свештени предмет у Светињи над светињама јавља се на више места у Старом завету. Симболично је жезло Ароново које је за ноћ процветало: *Кад ѣо рече Мојсије синовима Израилѣвијем, дадоше му сви кнезови њихови ѣалице, сваки кнез ѣо ѣалицу од дома оца својега, дванаестѣ ѣалица, и ѣалица Аронова бјеше међу ѣалицама њиховијем. / И остѣави Мојсије ѣалице ѣред Госѣодом у шѣйѣору од свѣдочансѣива. / А сјуѣрадн дође Мојсије у шѣйѣор од свѣдочансѣива, и гле, ѣроцвѣјѣала ѣалица Аронова од дома Левијева... (4Мој. 17.6, 7, 8).* Никон, као потврду својим речима, узима жезло Јосифово које се спомиње у Старом завету, нпр.: *Реци им: овако вели Госѣод Госѣод: ево, ја ћу узѣти дрво Јосифово, шѣо је у Јефремовој руци... и сасѣавићу га с дрвѣиом Јудинијем, и начинићу од њих једно дрво, и биће једно у мојој руци (Језек. 37.19).* Суштина Никоновог објашњења у вези са Јосифо-

вим жезлом јесте у томе да Јаков, целивајући врх Јосифовог жезла, није исказао поштовање жезлу него ономе који га је држао, одн. Јосифу.

Верници не целивају иконе због слике, вели Никон, него из љубави према светитељима; и више пута су ђаволи због своје вике били отерани од ковчега, од моштију и икона. И ово објашњење употпуњава причом једног светога оца; наиме, у Јерусалиму су напали неког испосника, а у томе је предњачио ђаво, који му се јавио тражећи од њега да се не клања светим иконама и оставиће га на миру; а реч је била о икони Пресвете Богородице. Никон се пита: „шта рећи онима који одвраћају /људе/ од светих икона и који наређују да се не сме клањати ликовима светих”? И Никонов одговор је следећи: „њихове представе сликамо само ради успомене, а не због неке друге слике”.

Даље следи Никоново објашњење зашто се клањамо крсту иако распњшл^о се ради на немъ хл. пок^аниае^л се вѣрнын и цѣлоуемъ, одн. ми, верници, због ѿбога му се клањамо и целивамо, јер је на њему расп^еи^т Исус Христ^{ос}. И наставља своје објашњење како нам је то од Бога даровано и поверено: гл^ю же назареѣъ, ндеже хс^ѣбъ нашъ вѣселн се : И дошавши на ѿс^ти^ојбину своју, учаше их ѿ зборницама њиховијем ѿако да му се дивљаху, и говораху: о^ткуд овоме премудрос^ти ова и моћи? (Мт. 13.54); И дође у Назарет^т где бјеше одрас^тао, и уђе ѿ обичају своје у дан субо^ти^ни у зборниц^у; и ус^таде да чит^а. (Лк 4.16); вн^ѣл^еемъ ндеже по пл^тн родн се: Тада ѿдође и Јосиф из Галилеје из града Назарет^а у Јудеју у град Давидов који се зваше Виллејем, јер он бијаше из дома и племена Давидова /, Да се прейише с Маријом, испрошеном за њега женом, која бјеше прудна. / И кад онамо бјеху, дође вријеме да она роди. / И роди сина својега првенца, и ѿви га, и мейну га у јасли; јер им не бијаше мјест^а у гост^тионици (Лк 2.4, 5, 6, 7); с^ѡв^ѣ ндеже сп^си^те цнроу с^дѣла: Јер ће Гос^ѡд сазидати Сион, и јавити се у слави својој / Да би казивали на Сиону име Гос^ѡдње и хвалу његову у Јерусалиму (Пс 102.16, 21); И ићи ће многи народи говорећи: ходити да идемо на гору Гос^ѡдњу, у дом Бога Јаков^ѣва, и учити нас својим ѿш^товима, и ходити с^тазама његовијем; јер ће из Сиона изаћи закон, и ријеч Гос^ѡдња из Јерусалим (Иса. 2.3); И које иску^ти Гос^ѡд, вратити се и доћи ће у Сион пр^ѣвајући, и вјечна ће радост^т бити над главом њиховом, добиће радост^т и весеље, а жалост^т и уздисање бјежаће (Иса 35.10); иорданъ ндеже адама обнови: Него царова смрт^т од Адама, ѿја до Мојсија и над онима који нијесу сагријешили пр^есп^ту^тивши као Адам, који је пр^илика онога који ш^тадијаше доћи. / Али дар није ѿако као гријех; јер кад кроз гријех једнога пр^иријеше многи, много се већа благодат^т Божија и дар изли изобилно на многе благодаћу једнога човјека Исуса Христа (Рим. 5.14, 15); ѡворъ ндеже н^ѣс^ное цр^тство, про^ов^озраков^а: И пр^ослије шест^т дана узе Исус Пет^тра и Јакова и Јована бра^та његова, и изведе их на гору високу саме. / И пр^еобрази се пр^ед њима, и засја се лице његово

Суштина овога пасуса је у томе да Никон започиње свој одговор причом о ослобађању јеврејског народа из египатског ропства; затим се његова прича асоцијативно везује за брод, захваћен буром на отвореном мору, који беспомоћно стоји, а кад се море смири плови ка пристаништу где се морнари баве трговином; наставља се речима пророчким (апостолским ?) да људи схвате и разумеју „да сам ја Бог”, одн.: *Да се не ѿохвали ни једно ѿијело ѿред Богом* (1Кор. 1.29); *И различне су службе, али је један Госѿод / И различне су силе, али је један Бог који чини све у свему* (1Кор. 12.5, 6); овога закона су се држали и Илија раније и Јован касније; Јован је живео у пустињи све до оног дана кад се појавио да крсти Господа Исуса; кад се јавио Дух свети у виду голуба; кад се чуо глас с неба који је говорио о вољеном сину... *И гле, глас с неба који говори: ово је син мој љубазни који је ѿ мојој вољи* (Мт 3.17); *И глас дође с неба: ѿи си син мој љубазни који је ѿ мојој вољи* (Мк 1.11); *И сиђе нањ Дух свети у ѿјелесном облику као голуб, и чу се глас с неба говорећи: ѿи си син мој љубазни, ѿи си ѿ мојој вољи* (Лк 3.22); *Јер он ѿрими од Бога оца часѿи и славу кад дође к њему ѿакови глас: ово је син мој љубазни, који је ѿ мојој вољи* (2Пет. 1.17).

На стр. 163а, 164, 164а Никон објашњава, по свој прилици Јелени, зашто се Јевреји моле окренути према југу: на югъ же зрѣтн юѿдеоѿмъ, пѣрѣцн оѿзаконншѣ, за еже ѿ южныхъ страны ерѣлмоѿ рекше, ѿ вѣ-ѿлеема хотещѿ родити се гоѿу. тѣѿже н глѣше пѣрѣокъ . бѣ ѿ вѣ-ѿлеема пѣндеѣ, си рѣтъ ѿ юга. Витлејем се налази јужно од Јерусалима. Јерусалим је цар Давид изабрао за своју престоницу, али је завичајно био везан и за Витлејем. Међутим, овај град је постао славан по томе што је у њему рођен Исус Христос: *Тада ѿђе и Јосиф из Галилеје из града Назаретѿа у Јудеју у град Давидов који се зваше Витлејем, јер он бијаше из дома и ѿ племена Давидова* (Лк 2.4). У овом граду родио се Богомладенац: *И роди сина својеѿо ѿрвенца, и ѿ-ѿви га, и мейну га у јасли; јер им не бијаше мјестѿа у гостѿионици* (Лк 2.7); *... ѿасѿиѿири говораху један другоме: хајдемо до Витлејема, да видимо ѿо и ѿио се ѿамо догодило и ѿио нам каза Госѿод* (Лк 2.15). Другим речима, Јевреји су веровали да ће Господ доћи из Витлејема, одн. с југа.

Хришћани се моле гледајући према истоку, јер је Јудино племе отуда, а и двери на Соломоновом храму биле су окренуте ка истоку; постоји јоши следећи разлог: „покрѣаниѿем се еѿѿ гледающе. н възносѿнѣ кѣ востоку, възносѣше. се н ѿакоѣ мѣлнѿн нзндеѣ ѿ востока, н достигнеѣ до запада. тако бѣдеѣ прѣхоѣ сѿна члѣѿа. сеѿо зѿѿо чѿающе, кѣ востокоѿу кланѿем се: *Јер као и ѿио муња излази од истока и ѿоказује се до запада, ѿаки ће биѿи долазак сина човјечијеѿа* (Мт 24.27); *Јер као и ѿио муња сине с неба, и засвијеѿили се ѿреко свега и ѿио је ѿод небом, ѿако ће биѿи и син човјечѿи у свој дан* (Лк 17.24).

Никон објашњава – а то је, очигледно одговор на Јеленино питање – да ли треба падати на колена (клечати, у српскословенском: колѣнопре-

клонение; стр. 207а–208) и његов одговор је потврдан. Наиме, он вели да је то од Господа остало и да нам је он наредио да то чинимо пошавши да се подвргне мукама које је по сопственој одлуци због нас прихватио: *тогда ѿшѣдъ ѿ оученикъ своѣхъ прѣклонъ колѣнѣ и падъ на лицѣ своѣмъ влѣка нашъ и бѣ моляше се ѿцѣ своѣмю глѣ сице. ѿче аще еси воля твоѧ да мнѧиждеть чаша си ѿ мене. ѿбаче не такоже азъ хощюу, нѣ такоже ты. бѣдн воля твоѧ. и оубо ѿ троудѧ чѣтныи его поклоненїи бѣ рече. потъ его, тако капля кровви каплющїѧ на землю, одн. и од найора часног његовог ѧдања на колена избио му је зној који се као кайѣице крви сливао на земљу; И Данило кад дозна да је књига наѧисана, оѧииде својој кући, гдје бијаху оѧворени ѧрозори у његовој соби ѧрема Јерусалиму, и ѧдаше на колѣна своѧ тѧри ѧуѧа на дан и мољаше се и хвалу даваше Богу својему као шѧю чињаше ѧрије (Дан. 6.10); А шѧю му говори Божїѧ одговор? Осиѧавих себи седам хиљада ѧуди који не ѧреклонише колѣна ѧред Ваалом (Рим. 11.4); И оѧишавши мало ѧаде на лице своје молеѧи се и говореѧи: оче мој! ако је могуће да ме мимоѧије чаша ова; али оѧей не како ја хоѧу него како ѧи (Мт 26.39).*

Никон се веома често позива на апостола Павла па овај свој кратки преглед завршавам Никоновим речима (стр. 44) којима се позива на познате апостолове речи о вери, нади и ѧубави: *аще рече павль езыки аггльскыи глѧю и члѣскыи. и аще нмаѧъ вѣсоу вѣроу тако горы прѣставлѧти. и аще прѣдаѧъ тѣло мое да съжегоутъ ме. лѧвѧе же не нмаѧъ, ниттоже есмь: И ако раздам све имање своје, и ако ѧредам ѧицѧело своје да се сажесе, а ѧубави немам, нишѧи ми не ѧомаже /, а ѧубав: Не чини шѧю не ваља, не ѧражи своје, не срдѧ се, не мисли о злу / Не радује се неѧравди, а радује се истини, / Све сноси, све вѧерује, свему се нада, све ѧрѧи (1Кор. 13.3,4,5,6,7); А сад осѧаје вѧера, над, ѧубав, ово ѧроје; али је ѧубав највеѧа меѧу ѧима (1Кор.13.13).*

Закључак. Никон Јерусалимац, духовник Јелене Хребѧановиѧ Балшиѧ, спада несумњиво у занимљиве личности нашег средњег века. Образован теолог, изванредан вероучитељ своје духовне кѧери Јелене, оставио је ово опширно дело које у себи сублимира многа знања која је овај духовник поседовао. Свето писмо, апостолске посланице, светоотачка предања суштина су његовог личног образовања, мада на неким местима показује да му ни световна материја није била непозната.

Богословље је његову личност прожело до те мере да је често немогуће разлучити шта су његове речи и мисли, а шта је преузето из богословске литературе. Ово би морало бити предмет посебног проучавања. Такође се мора узети у обзир да је текст овог зборника могао имати неког редактора (редакторе ?) па би требало да се будући истраживач и овим позабави. Посебно треба разрешити нејасна места у тексту Збор-

ника, на шта је скренула пажњу акад. Ирена Грицкат,⁵ један од првих проучавалаца овога значајног дела наше средњовековне књижевности.

СКРАЋЕНИЦЕ

Дан.: Књига пророка Данила
 Дјел.: Дјела светијех апостола
 Зах.: Књига пророка Захарије
 Иса.: Књига пророка Исаије
 Језек.: Књига пророка Језекиља
 Јо: Свето јеванђење по Јовану
 1Кор.: Коринћанима посланица прва св. апостола Павла
 Лк: Свето јеванђеље по Луки
 Мк: Свето јеванђеље по Марку
 4Мој.: Четврта књига Мојсијева (која се зове Бројеви)
 Мт: Свето јеванђеље по Матеју
 Ос.: Књига пророка Осије
 2Пет.: Друга саборна посланица св. апостола Петра
 Пс.: Псалми Давидови
 Рим.: Римљанима посланица св. апостола Павла

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић, Димитрије. *Историја стiare српске књижевности*. Београд: СКЗ, 1980.
- Богдановић, Димитрије. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд: САНУ, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељење, књига XXXI, 1982.
- Гагова, Нина. Горичкият Сборник в контекста на јужнославјанските владетелски сборници од 14 и 15 в. *Зборник зейске Свете горе I: Никон Јерусалимац. Вријеме – личност – дјело*. Цетиње: Светигора 2004, 201–220.
- ИСТОРИЈА: *Историја српског народа*. Београд: СКЗ, 1982.
- СВЕТО ПИСМО: *Свето писмо Стaрога и Новогa завјетa*, превео Стари завјет Ђ. Даничић; Нови завјет превео Вук Стеф. Карацић. Београд: Британско и инострано Библијско друштво, 1985.
- СИМФОНА: *Симфонa на Ветхий и Новий завѣтъ*. С.-Петербург. Издание второе, книгопродавца И. Л. Тузова. 1911; Крагујевац: Каленић, издавачка установа Српске православне епархије Шумадијске, 1999.
- СПРЕМИЋ, Момчило. Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца. *Зборник зейске Свете горе I, Никон Јерусалимац. Вријеме – личност – дјело*. Цетиње: Светигора, 2004, 73–108.

⁵ Стара збирка 446, Архив САНУ; приложено писмо које је акад. Ирена Грицкат упутила Св. Радојичићу; у њему је скренута пажња и на нејасна места у рукопису Зборника.

Томин, Светлана. „Отписаније богољубно” Јелене Балшић: прилог схватању ауторског начела у средњовековној књижевности. *Научни сасијанак славистија у Вукове дане* 30/2 (2002): 73–82.

Трифуновић, Ђорђе. Две посланице Јелене Балшић и Никонова „Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима”. *Књижевна историја* V, 18 (1972): 289–327.

Gordana Jovanović

BIBLICAL PARAPHRASES IN THE GORICA MISCELLANY,
AN IMPORTANT MONUMENT OF SERBIAN 15TH CENTURY LITERATURE

S u m m a r y

The Gorica Miscellany dates from 1441/42. Its content has not been thoroughly studied from a textological point of view. However, three sections can be clearly distinguished within the miscellany. Two of them undoubtedly bear particular importance: a) two original epistles of Princess Jelena Hrebeljanović Balšić to her spiritual mentor Nikon of Jerusalem, and b) three epistles written in reply to the princess by her spiritual mentor Nikon. To all those who merely leaf through this extensive miscellany it seems as a true encyclopaedia intended for an educated aristocratic woman whose interests ranged widely, especially in such fields as spirituality and theology. According to D. Bogdanović, the main purpose of this miscellany was to ensure the “salvation of the soul through good deeds, a virtue through which holiness and deification are reached”. There is an abundance of quotations from the Holy Scripture, the Epistles and the writings of church fathers throughout the Miscellany. Most commonly, these are paraphrased quotations, kept in the memory of the author – most probably Nikon of Jerusalem or, possibly, a later reviser or copyist – and incorporated into the topic dealt with. Such quotations from the writings of holy fathers, the Epistles and the Holy Scripture are so numerous that it is often difficult to establish a clear distinction between a paraphrase and the authentic text invented by the author: they are so intertwined that it is difficult to distinguish between them.

The paper presents a set of paraphrases that can be textologically identified and related to a particular religious text. Paraphrases are accompanied by abbreviations referring to the text from which they taken: e.g. Mt 15.20, Lk 8.5; Dap 15, 14; Post 1,22; Otk 21.1, etc.

Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
gocaresavka@yahoo.com

Марина Курешевић

ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ САКРАЛНОГ СТИЛА СРПСКОСЛОВЕНСКОГ ЈЕЗИКА: АПСОЛУТНИ ДАТИВ*

У раду се представљају све синтаксичко-семантичке, морфолошке, као и функционалностилске карактеристике употребе партиципске конструкције апсолутни датив као стилског средства у српскословенској оригиналној књижевности сакралног карактера.

Кључне речи: виши функционални стил, српскословенски језик, апсолутни датив, књишка црта, сакралност.

1. О ФУНКЦИОНАЛНОСТИЛСКОЈ РАСЛОЈЕНОСТИ СРПСКОСЛОВЕНСКОГ ЈЕЗИКА. О функционалностилским сферама употребе српскословенског језика и карактеру његове норме немогуће је говорити без увида у основне одлике старословенског, језика од којег је потекао. Структура и функција првог словенског књижевног језика у великој мери одређени су околностима свог настанка. Никао у чину превођења основних богослужбених књига са грчког, старословенски језик је био првенствено резервисан за комуникацију са Богом. На његову структуру у великој мери утицао је језик грчких оригинала. Изненађује висока филолошка умешност првих преводилаца и твораца првог словенског књижевног језика који су у домену фонетике и морфологије задржали словенско стање, док су у домену синтаксе и лексике,¹ у циљу његовог обогаћивања, односно његове стилизације, посезали за грчким моделима, али увек на зналачки начин, без ропског подражавања, са чувањем свега што је словенско (ВЕЋЕРКА 1989: 25–29; Ивић, П. 1998: 30; Грковић-Мелџор 2001: 5). На тај начин словенски језик, дотада постојећи једино у говорној сфери, подигнут је

* Овај рад настао је у оквиру пројекта *Историја српског језика* (178001), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ То су оне области језичког система у којима говорни словенски језик није још увек имао у потпуности формирана средства за исказивање значења која су се, и у типолошком светлу посматрано, у историји језика касније формализовала (нпр. средства за исказивање футура, средства за формализацију хипотактичких односа и сл.), односно није имао реч за дотада непостојеће појмове.

на ранг књижевног како би на њега могла да буде преведена потребна богослужбена литература.

Када је реч посебно о синтакси старословенског језика, дуго се у палеославистици говорило о грчко-словенској симбиози најстаријег словенског књижевног језика на овом језичком нивоу. Ово се нарочито односило на домен инфинитивне, партиципске фразе као и на домен зависносложене реченице, јер су то карактеристике писаног језика (BAUER, J. 1972: 74–75). Сматрало се да су многе инфинитивне и партиципске конструкције, будући књишког карактера, у ствари синтаксичке позајмице из књижевно развијеног грчког језика. Међутим, применом компаративне методе не само у словенској, већ и у широј типолошкој перспективи установљено је да су многе партиципске и инфинитивне конструкције по којима се старословенски, а касније и редакцијски језици, разликовао од своје вернакуларне базе, будући потврђене у многим старим индоевропским језицима, у типолошком смислу реликти старијег типа језика.² Начин настанка старословенског језика упућује на претпоставку да је спољашњи фактор (ширење писмености) само подржао, тј. дао предност једној од два конкурентна језичка средства, оба иманентна словенском језичком устројству, за исказивање неког значења и то оном који се сматрао панданом грчке конструкције. Са друге стране, грчки утицај је био могућ у оним областима језичког система који у време настанка словенске писмености нису били довољно развијени, као што је био домен зависносложене реченице (BAUER, J. 1972: 212).

Са ширењем сазнања о карактеристикама српскословенског језика, који се уопштено дефинише као редакција старословенског језика, све је више сазрела и свест о томе да „иако редакције старословенског функционишу као варијанте јединственог црквенословенског језика, оне садрже систем жанровски условљених стилова, одређених типом, карактером и садржином текста, али у појединим случајевима и ‘стилом епохе’” (Грковић-Мелџор 2007а: 292).

О српскословенском језику, његовом карактеру норме и намени, данас судимо на основу жанровски разноврсне споменичке грађе. Ови споменици сведоче о томе да се током трајања српскословенске фазе писмености³ може говорити у основи о два функционална стила овог језика: српскословенском језику вишег и нижег стила. Разлике између

² У српској средини, што је примењиво на целу словенску језичку ситуацију, највише је оваквом схватању ствари допринела Ј. Грковић-Мејџор. Уп. нпр. следеће њене радове: Грковић-Мелџор 2008; 2010; 2011.

³ Српскословенски језик је у ареалу Slavia Orthodoxa служио као богослужбени и књижевни језик Срба од краја 12. века, од када датирају најстарији сачувани споменици писани тим језиком, до 30-их година 18. века, када је у тим функцијама смењен руско-словенским језиком.

поменута два функционална стила тичу се карактера њихове норме, а највише се испољавају у домену синтаксе и лексике (Грковић-Мелџор 2007а: 453). Српскословенски језик вишег стила одликује строга граматичка норма која је представљена у делима култног, тј. сакралног карактера, било да су у питању преводи или оригинална дела (попут јеванђеља, псалтира, служби, канона, житија, похвала и сл.). На синтаксичком нивоу њу одликује чување старословенских језичких образаца и модела, међу којима су многи постали препознатљиво обележје тог стила (тзв. књишке категорије). У оквиру ове норме појављује се веома мали број иновација које се испољавају у процентуалном давању предности једној од две наслеђене конкурентне словенске црте (нпр. повећање учесталости партиципских конструкција уведених везником *и*), проширивању опсега употребе неког језичког средства (нпр. случај апсолутног датива) или у повећању фреквенције конструкција којима се формализује семантика категорије које су ишчезле из вернакулара (употреба везника уз партицип у предикатској или АД у адвербијалној функцији) (Грковић-Мелџор 2012).

Српскословенски језик нижег стила одликује флексибилна граматичка норма која је представљена у текстовима профаног карактера (попут дела наративне прозе, историографских дела и сл.), али и у оним сакралне тематике који нису обележени речју Божијом (нпр. у апокрифима). У њима долази до прожимања црта наслеђених из старословенског језика и оних пореклом из вернакулара, што овај тип норме чини редакцијски маркираним. Главни подстицај за ово био је прагматичке природе: функционалностилско прилагођавање адресату (Грковић-Мелџор 2007б: 255–256). Нижи функционални стил се на синтаксичком нивоу анализе често испољава кроз отклон од књишких категорија уместо којих се употребљавају функционално еквивалентна језичка средства из потенцијала вернакулара, док њихову реализацију, уколико су употребљени, карактеришу и кршења норме на формалном плану.

Током читавог шестовековног трајања српскословенског периода у историји српског књижевног језика, употреба његове више стилске варијанте остаје резервисана за сферу сакралног. Многа језичка средства, не само у синтакси и лексици, већ и у фонологији и морфологији, доживљавана су као елементи вишег стила, док су њихова функционално и(ли) семантички конкурентна средства постојећа и у вернакуларној бази, припадала нижем, свакодневнијем стилу језичког изражавања. Виша стилска варијанта српскословенског језика испољавала се као служба Богу по себи, односно као симболичка манифестација оног што је апстрактно, те којем треба тежити (Грицкат 1984–85: 19). То је истовремено био језик интелектуалне елите друштва, што за средњовековно

европско друштво значи језик духовништва, тј. језик цркве који је уживао високи статус у дрштву (KRETSCHMER 1996: 35).

Конструкција апсолутни датив⁴ спада у једно од типичних обележја вишег, тј. сакралног стила српскословенског језика на синтаксичком језичком нивоу. Као један од атрибута сакралности, ова конструкција је потврђена и у другим редакцијама црквенословенског језика (уп. нпр. BAUER, J. 1972: 52; РЕМНЁВА 1989; CORIN 1995).

2. О КОНСТРУКЦИЈИ АПСОЛУТНОГ ДАТИВА. О пореклу ове конструкције у литератури постоје различите хипотезе⁵ које су, према Ј. Грковић-Мејдор (2001: 17) у бити сводиве на две основне: једна је да апсолутни датив представља индиректну позајмицу из грчког (уп. нпр. VEČERKA 1996: 190), а друга је да је у питању прасловенско средство (уп. нпр. STANISLAV 1933–34: 41). На основу досада познатих података ова конструкција је од самих почетака словенске писмености на већини словенског терена била књишко средство, док неки аутори наводе да је она у источнословенским језицима била живо језичко средство све до 14. века, а други да је ова конструкција у неким периферним словенским дијалектима жива и данас (наведено према STANISLAV 1933–34: 40–41 и CORIN 1995: 257). Ми у овом раду прихватимо став да је АД средство које је постојало у балто-словенском прајезику, те које има своје индоевропске корене. Овакав став базиран је не само на основу података из словенских и балтских језика,⁶ већ и на основу података из других индоевропских језика (латинског, грчког, готског, староиндијског, староенглеског итд.) (BAUER, V. 2000: 261–333; ГРКОВИЋ-МЕЈДОР 2008: 78). У свима њима потврђено је постојање сличне апсолутне конструкције чија је основна функција била исказивање субординираног, најчешће адвербијалног значења. Присуство номиналних средстава у свим поменутиим језицима оправдано је и са аспекта језичке еволуције. У ранијим фазама језика реченична субординација исказивала се номиналним средствима (инфинитивом, партиципом или сложеницама) (МЕЈЕ 1965: 204; LEHMANN 1980: 116), док су формални показатељи реченичне субординације млађег порекла.

⁴ Конструкција апсолутни датив представља синтагму састављену од партиципске и номиналне компоненте у дативу чија је употреба слободна, тј. није регирана. У раду ће се надаље за назив ове конструкције употребљавати скраћеница АД.

⁵ Преглед различитих хипотеза о пореклу ове конструкције в. у STANISLAV 1934–35: 1–7; VEČERKA 1961: 53–56; CORIN 1995: 255–256; ГРКОВИЋ-МЕЈДОР 2008: 77–78.

⁶ О очувању ове црте и током историјског периода словенских језика сведоче подаци наведени у већ цитираним студијама: STANISLAV 1933–34: 40–42; CORIN 1995: 257, али и у MIKLOSICH 1926: 614–617, док потврде његовог чувања срећемо и у историји балтских језика, уп. АМБРАЗАС 1990: 169–172.

Наше полазиште је да се током језичке еволуције, као последица промене језичког типа,⁷ архаична језичка средства не повлаче из опште употребе уступајући место својим функционално-семантичким конкурентима, већ да између живе употребе и њиховог потпуног губљења може да постоји период паралелног егзистирања два функционално конкурента средства, при чему је употреба архаичнијег средства стилски маркирана (нпр. везана је за одређену сферу употребе или постаје функционалностилско обележје језика унутар неког жанра). Овакав методолошки приступ у складу је са ставовима америчког лингвисте Е. Корина (CORIN 1995) који заступа тезу да при синтаксичко-семантичкој анализи конструкције АД у словенским писменостима треба водити рачуна о три нивоа анализе: синтаксичком, комуникативном и стилском. По речима овога аутора (CORIN 1995: 259–260), употреба АД је у старословенским и раним редакцијским споменицима била снажно синтаксички и комуникативно мотивисана, што значи да се (претежно) употребљавала у хетеросубјекатским структурама и да је, притом, увек исказивала позадину радње исказане управном предикацијом. Језичком еволуцијом, током које долази до смене номиналних средстава вербалним,⁸ његова употреба бива све мање синтаксички и комуникативно, а све више стилски мотивисана. Конструкција АД постаје стилски маркирана форма реченице, тј. књишко средство чешће и са већом семантичком разуђеношћу употребљавано у текстовима сакралног карактера, тј. постаје специјално језичко обележје сакралности језичког израза. То међутим не значи да се конструкција АД не среће и у текстовима профаног карактера. Њу срећемо у наративним пасајима и у жанровима попут записа, наративне прозе, делима научне садржине, исто-

⁷ Под типолошком променом језика подразумевамо кретање праиндоевропског и његових наследника од језика активног ка језику номинативног типа, што је теоријски изложено у следећим студијама: ГАМКРЕЛИДЗЕ – ИВАНОВ 1984: 308–314; ЛЕМАНН 1996: 213–233. Ово становиште као полазиште у објашњењу језичких промена заступају данас многи лингвисти у својим истраживањима, уп. нпр. АМБРАЗАС 1990; ГРКОВИЋ-МЕЛДОР 2007в; 2008; 2010; ГРКОВИЋ-МАЈОР 2010. Главним одликама језика активног типа везаним за синтаксу сматрају се релативна аутономија реченичних делова, потом конгруенција или слагање као доминантан вид реченичне организације, исказивање семантичке субординације номиналним средствима и сл. Са друге стране, развој синтаксичке транзитивности и глаголске рекције, који повећавају унутарреченичну и међуреченичну кохезију, доводи до формализације субјекатско-објекатских односа унутар реченице и синтаксичко-семантичких односа међу суседним реченица, што је карактеристика језика номинативног типа (уп. ГРКОВИЋ-МЕЛДОР 2008: 80–81).

⁸ Смена номиналних средстава вербалним јесте једна од манифестација помену-те типолошке промене језика, тј. последица је нарастајуће потребе за формализацијом субјекатско-објекатских односа унутар реченице (ГРКОВИЋ-МЕЛДОР 2008; ГРКОВИЋ-МАЈОР 2010).

риографским списима итд. где је она својеврсно језичко обележје учености (уп. КУРЕШЕВИЋ 2007б). Конструкција АД, будући да се појављује и у оригиналним делима, а не само у преводним, током редакцијског периода словенске писмености, постаје карактеристика језика образованог писца.

3. АД у делима СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ ПИСМЕНОСТИ САКРАЛНОГ КАРАКТЕРА. Овом приликом, намера нам је да представимо све синтаксичко-семантичке (3.1), морфолошке (3.2) и функционалистичке (3.3) карактеристике употребе АД у српској средњовековној оригиналној књижевности сакралног карактера, пре свега у житијима, химнографским делима, похвалним словима и др. самосталним делима, попут описа преноса моштију, који учествују у креирању култа светог⁹ како би указали на све битне одлике које карактеришу употребу овог стилског средства у српскословенском језику високог стила. У оквиру синтаксичко-семантичке анализе пажња ће бити усмерена на поштовање норме на синтаксичком, комуникативном (3.1.1) и функционалном плану (3.1.2). У оквиру морфолошке анализе обратићемо пажњу на то да ли су оба елемента ове конструкције у дативу, те ако нису, чиме је то условљено. У оквиру функционалистичке анализе указаћемо на то у ком типу текста се конструкција АД чешће среће (3.3.1.), као и на то да ли се специфичне карактеристике његове употребе могу сматрати одликом стила неког писца, односно одликом стила епохе (3.3.2).

3.1. СИНТАКСИЧКО-СЕМАНТИЧКЕ ОДЛИКЕ АД

3.1.1. Употребу АД на синтаксичком плану у старословенским споменицима одликовало је поштовање две врсте правила: правила о неједнакости вршилаца радњи апсолутне конструкције и управног (финитног) глагола и правило о одсуству везника уз АД, док је на комуникативном плану одликује то да се њим за разлику од истакнутости главне радње исказане финитним глаголом исказује позадина пропозиције (LUNT 1965: 130–131; GARDINER 1984: 136; CORIN 1995: 259–260). У српскословенским текстовима сакралног карактера забележен је велики број примера АД чија је употреба у складу са наслеђеним обрасцима. Уп. примере:

1. *сидѣ съврѣшеномѣ бывѣшимѣ, сотѣць нашѣ господинѣ прѣде въ нашѣ монастырѣ* (Ж1 6/28–29);¹⁰

⁹ Списак дела који су послужили као корпус дат је на крају рада под Извори.

¹⁰ Унутар овог записа великим словом се означава жанр, арапским бројем конкретно дело тог жанра, потом страна коришћеног издања са које је преузет пример и на крају број реда на тој страни. Запис се разрешава погледом на ИЗВОРЕ дате на крају рада.

2. въ вѣтерѣ соуцоу гльбоконошню не сънешишь намѣ яко въ истинноу христовоу приходяше отъ запада съ оное страны рѣка [...] (Ж 6 324/2–4);
3. грѣкомъ же непрѣмѣнно ратоуемомъ ѿ(т) блъгарѣ и лютѣ страж(д)оушемъ, крѣпчаншиихъ потребоваше, прѣводитъ на ѿмѣщеніе немошнѣишихъ и зломоу сътгитію злѣиши пластирь прилагають и смраднымъ ранамаъ мръскою лѣзбоу растварають (Ж 7 37/5–8).

Међутим, употреба АД у хетеросубјекатским структурама од самих почетака словенске писмености испољавала се као тенденција, а не као апсолутно правило (LUNT 1965: 131). Постоје истраживања која мотиве за употребу кореферентног АД у старословенским текстовима виде у прагматичким факторима повезаним са тематским дисконтинуитетом субјеката или међуреченичном кохезијом (COLLINS 2004). Временом се проценат примера овакве употребе повећава,¹¹ што сведочи о губљењу синтаксичке мотивисаности употребе АД, док се његова комуникативна функција – исказивање позадине пропозиције – и даље чува. Сличну комуникативну функцију имали су и герунди. Конкуренција АД, као књишког средства, и герунда, као општесловенског средства, у таутосубјекатским конструкцијама ће током времена довести до истискивања АД, што се јаче манифестовало у текстовима профаног карактера, тј. оним који су писани нижим стилем српскословенског. Међутим, у текстовима писаним вишим стилем овог језика, како потврђује грађа из текстова сакралног карактера, ова особеност употребе АД се и даље чува као специјално стилско обележје, односно својеврсно обележје сакралности језика. Уп. примере:

4. младенцоу емоу соуцоу двое крѣштеніе пріе и пакы пріемшоу емоу светы аггелъсы образъ. (Ж 1 14/14–15);
5. Кончавшоу же емоу м(о)л(н)твоу сню. призвавъ к' себѣ подроуѣжне своје. [...] глаголаше къ нимъ (Ж 2 50/12–16);
6. и на встоцѣ емоу живоушоу въ честн своен (начетъ здати монастирь) (Ж 3 7/1).

Употреба субординираних или координираних везника уз АД такође представља иновацију на синтаксичком плану у односу на наслеђене канонске обрасце. У споменицима српскословенске писмености запажено је повећање фреквенције ових структура (уп. Грковић-

¹¹ Резултати истраживања употребе АД у старословенским текстовима показују да је таутоагентни АД у њима забележен у 5,3% случајева (уп. STANISLAV 1933–34: 13), док истраживања редакцијских споменика потврђују да се проценат овако употребљених АД у њима повећава од три до пет пута (уп. нпр. CORIN 1995: 276; Грковић-Мелџор 1997: 29, 33; КУРЕШЕВИЋ 2006: 105; ДРАГИН 2007: 268, 276).

12. сь вькоу пнвшема се нма. н сь вьсѣмн соущимн властемн н боларн, н пакы вьторое благословеніе нма давь, н хотнде хоть соуда. (Ж 1 7/34–35);
13. н многне дьни царю дрьжещоу него оу себе, н исправнкь работы мнастирьскыне богоносныи, н по томь приложн слово рещи къ царю о земан своного отьчства, рекь (Ж 4 217/25–28);
14. н таковыи(м) поуѣ(м) текоуши(м) вѣще(м). н до на(с) достигнуше (Ж 7 38/21).

Описане иновације у употреби АД, будући да нису забележене само у текстовима српске, већ и у текстовима руске редакције (уп. РЕМНѢВА 1989), треба сматрати изонормом црквенословенског језика.

3.1.2. Према канонским обрасцима АД представља једно од номиналних средстава којима се, у складу са налазима језичке типологије, исказивало значење хипотактичких односа. Будући да се у основи ове конструкције налазе партиципи (и то првенствено активни) чија је инваријантна семантика исказивање релативних временских односа, не зачуђује чињеница да се овом конструкцијом у старословенском језику најчешће исказивало значење темпоралне детерминације, док су остала адвербијална значења (узрока, услова, допуштања и сл.), контекстуално условљена, потврђена у мањем броју случајева (STANISLAV 1933–34: 9–10; VEČERKA 1961: 47–48).

У редакцијском периоду црквенословенске писмености потврђено је ширење опсега употребе ове конструкције – она је поред адвербијалне функције забележена и у функцији допуне глагола, функцији адноминалне детерминације, као и у функцији независне реченице (Уп. РЕМНѢВА 2003: 159–160; ГРКОВИЋ-МЕЛЏОР 2006; КУРЕШЕВИЋ 2006: 101). Ширење опсега реализационих могућности ове конструкције представља такође изонорму црквенословенског језика и одлика је текстова писаних његовом вишом стилском варијантом, док супротна појава, сужење поље употребе ове конструкције, може да указује на нижу функционалностилску реализацију српскословенског језика.

Највеће одступање на функционалном плану у односу на наслеђено старословенско стање представљају случајеви употребе АД у значењу независне реченице. Овакви примери поред тога што указују да АД више није средство за исказивање зависног адвербијалног односа указују такође и на неутрализацију његове комуникативне функције – то више није средство за исказивање позадине пропозиције. Овиме се доказује да је конструкција АД у редакцијским писменостима постала стилски маркирана варијанта реченице у односу на стилску неутралност финитне реченице, радо употребљевана у текстовима наративног карактера као својеврсно обележје сакралности књижевног језика.

Независним АД могле су да се именују конкретне радње које су заузимале било позицију предиката просте реченице, било позицију управне предикације унутар зависносноженог реченичног комплекса (уп. доле примере бр. 15 и 16) или предикације које су међусобно биле у координираном односу (уп. доле примере бр. 17, 18 и 19), а могле су да се именују и радње којима се иконички представљао след догађаја у времену (уп. доле примере бр. 20 и 21). Како у овим случајевима АД, чија је употреба синтаксички и комуникативно немотивисана, представља стилски маркирану форму реченице, није редак случај да при таквом структурирању реченице често изостаје и финитни глагол.

15. и еше дѣволѡ глаголющѡ, се скръбешнмь прѣдѣстателъ и въдовцамь застѣпникъ [...] моуѣнникъ ѿлазарь прѣдѣста съ тысоуцами тысоуць аггелъ ... (П 5 363/29–364/3);
16. прѣдначел'ствоующюу ѡбо тѣмь въ такоѣи слоужбѣ чѣстнѣишомѡ въ с[вѣ]щ[е]нноноко(х) Ѳеѡфанюу, нже бѣше соуцоמוу тогда прьвостоателю обнтѣлн с[вѣ]тые приснѣишии по пльти братъ. (ПМ 3 130/9–12);
17. Мннѡвѡшѡ же врѣмени мнѡгоу владычствѡ его ·лѣ· лѣт[ь]. въ дрѣжавѣ и крѣпости непоѡбдно но неврѣдно съ съхранн. оть вѣсѣхъ странѣ. и дѣтелъ его бл(а)городнымь въскрѣмленомь соущїимь въ бл(а)говѣрїи и чистотѣ. (Ж 1 154/18);
18. не жив'шоу ми въ добродѣтелехъ не ж(д)оушѡ съмрѣтъ ѡ(т)раднѡ же и кроткѡ. не ж(д)оушѡ ни по съмрѣти покон. (Х 6 116/18–20);
19. къ сконмь ѡврѣщают се, никоמוу же соуцоу нже ѡ(т) града проваж[д]аюшоу ихъ ѡбо, тѣтїю малѣмь нѣцѣмь ѡ(т) нищїихъ и ѡ(т) ниществоующїихъ же також(д)е (ПМ 3 131/10–12);
20. рождѣствоу его бывшоу въ зетѣ на рыбници, и тамо прїемшоу светое крщенїе нзнесеноу младѣнцоу томоу соуцоу сѣмо, прїемь епископъ светыхъ апостолъ цркви, и молнтвоу давь младенцоу томоу соуцоу, и мврѡмь его помаза и дроуго крщенїе прїемшоу емоу (Ж 1 14/9–13);
21. малоу оубо прѣшь(д)шоу врѣмени и грѣтскымь смѣрившим се вешемь и нзнемогшемь, Іоанноу ѿсеню бѣгар'скимь ополасавшоу се ц[д]р(с)твѡ(м) и грѣтскаа крѣпцѣ нзлагаяшоу и грады ихъ прѣемляшоу, въ срѣдць прншь(д). (Ж 7 35/9–12).

3.2. Морфолошке одлике АД

Из досадашњег прегледа употреба АД у српскословенским текстовима обележених сакралношћу свог садржаја видело се да је његова употреба у њима била снажно стилски мотивисана. Притом треба истаћи да су писци, упркос књишком карактеру ове конструкције, водили рачуна о њеној формалној страни. У текстовима сакралног карактера

веома ретко је забележена нека формална грешка приликом употребе АД. То је бивало стога што се и само писање сматрало светим чином, те би огрешење о формалну страну тог језика значило грех пред Богом. Но, понека грешка при употреби ове конструкције на формалном плану потврђује њен књишки карактер. Грешка се могла испољити у неадекватној употреби падежа једног од елемената конструкције (уп. пример бр. 22) или пак у неадекватној конгруенцији чланова синтагме који чине конструкцију АД (уп. пример бр. 23).

22. тако оубо бл[а]жннмоу въ пещерѣ жнвоушоу и пр[ис]но б[ого]вн своємъ, тако д[ь]нъ проближаюшоу се, с[ы]нъ брата его въ пещероу къ немѣхъ приходнть, ... (Ж 7 31/29–31);
23. вьсть въ послѣднѣиша врѣмена владычествѣюшоу сръбскою землею и ннннн странами многыми въ христа бога благовѣрномоу деспотѣ Гьвор'гѣю и сыноу его деспотоу Лазароу пакы възвѣщѣе вьвасть ѿ божьственомъ апостолѣ. (ПМ 2 118/4–8).

Од случајних огрешења о формалну страну конструкције треба разликовати оне које су донекле имале системски карактер, будући да су настале интерференцијом са номинативом апсолутним, цртом општесловенског карактера. Реч је о конструкцији АД унутар које је партиципска компонента употребљена у облику номинатива, а која је одликовала текстове писане нижим стилем српскословенског језика.¹³

3.3. Функционалностилске одлике АД

3.3.1. Истраживањима функционалностилских одлика АД у делима српске средњовековне писмености (Грковић-Мејџор 1997: 36; Курешевић 2006: 102–103; 2007: 444) утврђено је да је његова реализација поред сфере употребе снажно била условљена и типологијом текста. Конструкција АД била је наративно средство радо и често употребљавано у сакралним текстовима прозног карактера (нпр. у житијима и описима преноса моштију, као самосталним делима). Управо је оваква природа АД условила његову веома ниску фреквенцију појављивања у поетским или прелазним жанровима (нпр. у химнографским делима или у похвалама), иако су то дела изразито сакралног карактера. Спорадична употреба АД и у овим делима би се пре могла приписати језичком стилу појединих писаца у којем се огледа и стил епохе, него језичким одликама тог функционалног стила.¹⁴ Употребу конструкције АД срећемо у оним химнографским и панегиричким делима који се приписују Димитрију Кантакузину и другим писцима

¹³ Више о овој формалној иновацији у конструкцији АД, о узроцима њеног појављивања и функционалностилској условљености употребе, в. у Курешевић 2007б.

¹⁴ Исто запажње износи и Ј. Грковић-Мејџор (1997: 36).

ресавске епохе српскословенске писмености. Уп. горенаведене примере бр. 10 и 18, као и следеће:

24. въ снхъ и сицевыхъ соущоу м[оу]т[е]ннкоу и тѣщещъ се въсако ѿ(т) тѣла ѿ(т)лоучити се и съ х[рист]ѿмъ быти (П 3 85/25–26);
25. ѿи, рече, мльчю и не вештаю явлениѿнша праведноуѿмоу соудѿи и богоу моемоу сѣ повелѣвшоу, за еже землиннѣи и тлѣннѣи обложенъ есмь тѣломъ ... (П 4 309/9–11).

3.3.2. Поједине дистрибутивне карактеристике његове употребе у сакралним текстовима прозног карактера условљене су индивидуалним склоностима аутора у којем се одражава стил културног круга у којем ствара и(ли) стил одређене епохе. Реч је о употреби неколико конструкција АД у низу који могу да имају различиту функцију или су употребљени у функцији независне реченице на месту финитног глагола, чиме се такође потврђује да АД представља стилски маркирану форму реченице. Овакве структуре се срећу и у језику писаца рашке епохе, нпр. у језику Светог Саве или Доментијана (уп. гореневедени пример бр. 17 и доленаведени пример бр. 26), али се као посебно стилско обележје фреквенцијски издвајају у језику писаца ресавске епохе који припадају истом културном кругу, као једна од одлика тада владајућег стила писања, тзв. плетенија словес, као нпр. у језику Димитрија Кантакузина и Владислава Граматака¹⁵ (уп. доленаведене примере бр. 27 и 28).

26. и распрн велнцѣ и мнозѣ мльвѣ бывѣши о словесн толь, и сеѿмоу боголюбѣцоу кралю неослабѣно прѣдѣстоющоу, и много прилежѣно молещоу цара (Ж 4 335/19–22);
27. лѣтѿ[м] оубо не малыннѣи прѣш(ь)[д]ѣшннѣи и срѣдѣтѣскомоу тако бл(а)г(о)дѣнствѣемъ чюдесъ богатецоу се градоу, ѿ[т]ѣствоу с(вета)го, андрѿннкоу тогда трѣтѣскаа правешоу сквптра, оугар'скомоу кралюу їстрѣскоуу съ кон свондн и прѣштѣдшѣ рѣкоу и трнвалѿнскѣе соущее под грѣкы, еже къ ѿвропѿн, злѣ плѣноуцоу страны (Ж 7 34/11–15);
28. вѣмѣнн же по снхъ мнмншѣ[д](ь)шоу зѣво не малоу и чюдесемъ тако прѣславннѣи и исцѣленѣемъ оу пр(ѣ)п(о)[д](о)бнаго раку съдѣлаущнмъ се, Гркѿм'же крѣпкоу абѣи и непрѣмѣннтелноу и блѣгарѿмъ меж[д]оу собою съдѣжешннѣи рать, боуру въз[д]вижеть [..] ратникъ [..] (ПМ 3 125/5–8).

¹⁵ Обојица се везују за Ново Брдо, велико рударско, трговачко и културно средиште српске писмености XV века (уп. Богдановић 1991: 224–229). За језик ових писаца је утврђено да је он изузетно високог стила, те да он на синтаксичком плану „врви од тешких конструкција” насталих посредним или непосредним утицајем грчког језика, на основу чега се њихов језик сматра узорним образцем стила званог „плетеније словес” (Грковић-Мелѿор 1993: 20–21, 26–27).

4. **ЗАКЉУЧАК.** Анализом употребе АД у српскословенским оригиналним текстовима сакралног карактера уочене су синтаксичке и семантичке иновације у употреби АД у односу на постојеће канонске обрасце, до којих је довела унутрашња динамика развоја овог језика. Оне сведоче о томе да је АД, некада живо синтаксичко средство за исказивање семантичке субординације, изгубивши системску мотивацију за своју употребу услед промене језичког типа, у сакралном типу културе постао обележје узвишеног језичкостилског израза. Будући да су ове иновације заједничке свим редакцијама црквенословенског језика, њих треба сматрати изонормом тог језика. Функција и статус коју су текстови сакралног карактера имали у средњовековном друштву спречавала је продор црта из вернакулара, те у њима ретко срећемо огрешење о норму на формалном плану. Анализа употребе АД у овим текстовима на функционалностилском плану показала је да АД представља стилско средство карактеристично за дела наративног карактера, као што су нпр. хагиографије или описи преноса моштију као самостална дела. Његова спорадична употреба и у жанровима поетског (нпр. у химнографским делима) или прелазног карактера (нпр. у панегиричкој литератури) пре се може приписати језичком стилу неког писца као обележје његове учености¹⁶ него функционалностилском обележју овог типа текста. На овом нивоу анализе такође је уочено да је на његову конкретну реализацију у тексту у великој мери утицао и стил епохе (тзв. плетеније словес) који се одликовао склоношћу ка пренаглашеној употреби књишких црта. Одлике овог стила препознајемо у језику појединих писаца који су стварали у оквиру истог културног средишта током ресавске епохе српске средњовековне писмености, као што су нпр. Димитрије Кантакузин и Владислав Граматик.

На основу наведених синтаксичко-семантичких и функционалностилских одлика употребе АД у оригиналним делима српске средњовековној писмености сакралног карактера може се закључити да је ова конструкција изгубивши своју синтаксичку и комуникативну мотивацију постала књишко средство, стилски маркирано, чији се прагматички потенцијал испољавао у две вредности: као одлика сакралности средњовековног књижевног језика, али и као одлика учености писца (што је у духу средњовековља подразумевало језик духовништва).

ИЗВОРИ

ХИМНОГРАФСКА ЛИТЕРАТУРА (X):

1. Свети Сава: *Служба свейом Симеону* (СВЕТИ САВА 1998: 193–221)

¹⁶ Ученост у средњовековном смислу ове речи подразумевала је познавање нормe средњовековног књижевног језика и правила његове употребе, као и литературе написане на том језику.

2. *Служба светом Сави* (Богдановић 1980: 57–90)
3. Теодосије: *Служба Петру Коршиком* (NOVAKOVIĆ 1884: 12–27)
4. Теодосије: *Заједнички канон Сјасу Христу, светом Симеону и светом Сави* (Трифуновић 1975: 50–55)
5. Димитрије Кантакузин: *Канон ѿвратку моштију Јована Рилског* (КАНТАКУЗИН 1989: 58–77)
6. Димитрије Кантакузин: *Молитва Богородици* (КАНТАКУЗИН 1989: 112–122)

ХАГИОГРАФСКА ЛИТЕРАТУРА, ЖИТИЈА (Ж):

1. Свети Сава: *Житије светог Симеона* (према: ЈЕРКОВИЋ 1977)
2. Стефан Првовенчани: *Житије светог Симеона* (према: РАЈНХАРТ 2000)
3. Доментијан: *Житије светог Симеона* (према: РАЈНХАРТ 2000)
4. Доментијан: *Житије светог Саве* (према: ШТРБАЦ 2002)
5. Григорије Цамблак: *Житије Свѣфана Дечанског* (према: СТОЈМЕНОВИЋ 2010)
6. Константин Филозоф: *Живој Свѣфана Лазаревића* (ЈАГИЋ 1875: 244–328)
7. Димитрије Кантакузин: *Житије Јована Рилског* (КАНТАКУЗИН 1989: 26–43)

ОПИС ПРЕНОСА МОШТИЈУ (ПМ):

1. Григорије Цамблак: *Слово о ѿреносу моштију свѣте Петке из Трнова у Видин и Србију* (Трифуновић 1975: 90–93)
2. *Опис ѿреноса моштију светог Луке из Рогоса у Смедерево* (Трифуновић 1975: 118–123)
3. Владислав Граматик: *Рилска ѿвесѣ или О обнови Рилског манасѣира и о ѿреносу моштију светог Јована Рилског* (Трифуновић 1975: 125–136)

ПАНЕГИРИЧКА ЛИТЕРАТУРА (П) :

1. Јефимија: *Похвала кнезу Лазару* (Трифуновић 1975: 85)
2. Димитрије Кантакузин: *Похвала светом Николи* (КАНТАКУЗИН 1989: 91–92)
3. Димитрије Кантакузин: *Похвално слово Димитрију Солунском* (КАНТАКУЗИН 1989: 82–90)
4. *Тужбалица над Бурђем Бранковићем* (НОВАКОВИЋ 1904: 309–313)
5. Непознати Раваничанин: *Слово о светом кнезу Лазару* (Трифуновић 1975: 74–84)
6. *Похвала кнезу Лазару* (Даничић 1861).
7. Стефан Лазаревић: *Најѣис на мраморном сѣубу на Косову* (ЈЕРКОВИЋ 1976)

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- АМБРАЗАС, Витаутас. *Сравнительный синтаксис причастий балтийских языков*. Вильнус: Моклас, 1990.
- БОГДАНОВИЋ, Димитрије. *Најстарија Служба светом Сави*. Београд: Српска академија наука и уметности, 1980.
- БОГДАНОВИЋ, Димитрије. *Историја стiare српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991. ГАМКРЕЛИДЗЕ, Т. В., Вяч. Вс. Иванов. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, I–II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.

- Грицкат, Ирена. О дихотомији књижевног израза. *Cyrrilomethodianum* VIII–IX (1984–85): 17–27.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. Димитрије Кантакузин. Владислав Граматик. (Предговори). *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Грамајика*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1993, 9–27.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. Партиципи у српскословенском језику. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику* XV/1 (1997): 21–39.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. Предикативни герунд у старосрпском језику. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику* XLVI/1 (2003): 23–34.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. *Списи из историјске лингвистике*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2007а.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. Језик српске средњовековне писмености: достигнућа и задаци. *Шесдесет година Института за српски језик САНУ. Зборник радова* I (2007б): 249–266.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. О развоју синтаксичке транзитивности. *Зборник Мајнице српске за славистику* 71–72 (2007в): 417–433.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. Ка реконструкцији прасловенске синтаксе. *Зборник Мајнице српске за славистику* 73 (2008): 71–83.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. О конструкцији акузатива са партиципом (типолошки и когнитивни аспекти). *Јужнословенски филолог* LXVI (2010): 187–204.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. Датив+инфинитив: праиндоевропско порекло и словенски развој. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику* LIV/1 (2011): 27–44.
- Грковић-Мелдор, Јасмина. О функционалностилској раслојености српскословенског језика. *Кирило-Методијевски студии* 21 (= Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас). Софија: Българска академия на науките, Кирило-Методијевски научен център, 2012, 288–299.
- Даничић, Ђура. Похвала кнезу Лазару. *Гласник Друштва српске словесности* XIII (1861): 358–368.
- Драгин, Наташа. *Језик Теодосијевог Живоћа светог Саве: у ирејису монаха Марка из XIV века*. Нови Сад: Тиски цвет, 2007.
- Ивић, Павле. *Преглед историје српског језика*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998.
- Јагић, Ватрослав. Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића. *Гласник Друштва српске словесности* XLII (1875): 4–328.
- Јерковић, Вера. Натпис на мраморном стубу на Косову. *Зборник историје књижевности* 10 (1976): 137–145.
- Јерковић, Вера. Апсолутни датив у „Житију светога Симеона” од светога Саве. *Зборник Владимира Мошина* (1977): 117–124.
- Кантакузин, Димитър. *Събрани съчинения* (прир. Боньо Ангелов, Георги Данчев, Стефан Кожухаров, Георги Петков). Софија: Издаелство на Българската академия на науките, 1989.
- Курешевић, Марина. Апсолутни датив у српској средњовековној писмености. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику* XLIX/1 (2006): 35–112.
- Курешевић, Марина. О једној редакцијској иновацији у конструкцији апсолутног датива. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 36/1 (2007а): 245–255.

- КУРЕШЕВИЋ, Марина. Функционална раслојеност српскословенског језика посматрана кроз употребу апсолутног датива. *Зборник Мајице српске за филологију и лингвистику* L (20076): 427–445.
- НОВАКОВИЋ, Стојан. Тужбалица над Ђурђем Бранковићем. *Примери књижевности и језика старијег српског и српско-славенског*. Београд, 1904.
- ПОТЕБНЯ, Александр Афанасьевич. *Из записок по русской грамматике*. Том I–II, Москва: Академия наук СССР, 1958.
- РАЈНХАРТ, Јоханес. Синтакса Житија Симеона Немање од светога Саве, Стефана Првовенчаног и Доментијана. Јованка Калић (ур.). *Стефан Немања-Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*. Београд: САНУ, 137–152.
- РЕМНЕВА, Марина Леонтьевна. Конструкција „дательный самостоятельный” как стилистически маркированное средство передачи временных значений. *Вестник Московского университета* 2 (1989): 33–41.
- РЕМНЕВА, Марина Леонтьевна. *Пути развития русского литературного языка XI–XVII вв.* Москва: Издательство Московского университета, 2003.
- СВЕТИ САВА. *Сабрана дела* (прир. и превео Томислав Јовановић). Београд: СКЗ, 1998.
- СТОЈМЕНИВИЋ, Чедомир. *Служба и Житије Стефана Дечанског (дечански ѿрепис): ѿлеографска, ориографска и језичка исцраживања*. Скопје: Филолошки факултет „Блаже Конески”, 2010.
- ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе. *Примери из старе српске књижевности*. Београд: Слово љубве, 1975.
- ШТРАЦ, Гордана. Апсолутни датив у Доментијановом Животу светога Саве. *Прилози проучавању језика* 33 (2002): 5–18.
- *
- BAUER, Jaroslav. *Syntactica slavica. Vybrané práce ze slovanské skladby*. Brno: Universiteta J. E. Purkyně, 1972.
- BAUER, Brigitte. *Arcahic Syntax in Indo-European. The Spread of Transitivity in Latin and French*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 2000.
- COLLINS, Daniel E. Distance, Subjecthood, and the Early Slavic Dative Absolute. *Scando-Slavica* 50 (2004): 165–181.
- CORIN, Andrew R. The Dative Absolute in Old Slavonic and Old East Slavonic. *Die Welt der Slaven* XL/2 (1995): 251–284.
- GARDINER, S. C. *Old Church Slavonic. An Elementary Grammar*. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1984.
- GRKOVIĆ-MAJOR, Jasmina. The Role of Syntactic Transitivity in the Development of Slavic Syntactic Structures. Björn Hansen, Jasmina Grković-Major (eds.). *Diachronic Slavonic Syntax. Gradual Changes in Focus. Wiener Slawistischer Almanach (Sonderband 74)*. München – Berlin – Wien (2010): 63–74.
- KRETSCHMER, Anna. О феномену тзв. Pax Slavia Orthodoxa у контексту историје словенских стандардних језика. *Научни сасѿанак славистиа у Вукове дане* 25/2 (1996): 31–41.
- LEHMANN, Winfred. The Reconstruction of Non-Simple Sentences in Proto-Indo-European. Paolo Ramat (ed.). *Linguistic Reconstruction and Indo-European Syntax*. Amsterdam: John Benjamins, 1980.
- LEHMANN, Winfred. *Theoretical Bases of Indo-European Linguistics*. London – New York: Routledge, 1996.

- LUNT, Horace G. *Old Church Slavonic Grammar*. The Hague, 1965.
- МЕЈЕ, Antoan. *Uvod u uporedno proučavanje indoevropskih jezika*. Beograd: Naučna knjiga, 1965.
- MIKLOSICH, Franz. *Vergleichende Grammatik der Slavischen Sprachen. IV. Band: Syntax*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1926.
- NOVAKOVIĆ, Stojan. Odlomci srednovekovne kosmografije i geografije. *Starine JAZU XVI* (1884): 41–56.
- STANISLAV, Jan. Dativ absolutný v starej cirkovnejslovančine. *Byzantinoslavica V* (1933–34): 1–112.
- VEČERKA, Radoslav. *Syntax aktivních participií v staroslověnině*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1961. VEČERKA, Radoslav. *Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax I: Die innere Satzorganisation*. Freiburg: Weiher Verlag, 1989.

Марина Курешевич

ПРИЛОЖЕНИЕ К ОСОЗНАНИЮ САКРАЛЬНОГО СТИЛЯ
СЕРБСКОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА: ДАТЕЛЬНЫЙ САМОСТОЯТЕЛЬНЫЙ

Резюме

В настоящей работе рассматриваются все синтаксическо-семантические, морфологические, а также и функционально-стилистические характеристики употребления причастной конструкции дательного самостоятельного в качестве стилистического средства в сербскославянской оригинальной литературе сакрального характера.

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српски језик и лингвистику
Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад, Србија
kuresevicmk@sbb.rs

Зорица Никитовић

ТЕОЛОШКЕ И ПОЕТОЛОШКЕ ОСНОВЕ СЕМАНТИЧКОГ ПОЉА РАДОВАЊА У ДУХУ СВЕТОМ

Циљ овог рада је да укаже на тијесну испреплетеност односно нераздјеливо јединство одређених поетских и богословских начела која се преплићу кроз језик српских средњовјековних житија, у овом раду Доментијановог *Житија Светог Саве*. На примјеру одабраних фреквентних лексема полисемичне структуре које образују семантичко поље *радовања у Духу Светом*: *радвати се*, *веселити се*, *насладити се*, *богатити*, *радост*, *веселиње*, *сладољ*, истраживање ће показати како је средњовјековни писац-монах, градећи „умјетничку духовну повијест” свога времена, истовремено градио семантички вишеслојан садржај ријечи општег лексичког фонда српскословенског језика.

Кључне ријечи: српскословенски језик, пјеснички језик, средњовјековна поезика, теологија, лексика, семантичко поље, православна естетика.

1. Увод. Дијахронијска проучавања сакралних језика, како је то примјерено методологији лингвистичких истраживања, углавном се базирају на истраживању граматичких система. У овом раду покушаћемо да укажемо на неке специфичне захтјеве које пред савременог истраживача поставља књижевно дјело сакралне тематике написано српскословенским језиком високог стила. Могућност унеколико новог приступа истраживању сакралног језика средњовјековља омогућава развој православне естетике (естетике аскетизма),¹ научне дисциплине која је свој изразит развој протеклих деценија имала код Руса (в. Бичков 1977; 2010). У српској средини православна естетичка мисао своје научно утемељење дугује ђакону М. Лазићу (в. 1994; 1997; 2007; 2008), чије научно дјело потврђује да није могуће вршити лексичка и семантичка истраживања језичког корпуса сакралне семантике

¹ Поједностављено речено, према средњовјековном хришћанским критеријумима поимања љепоте, лијепо и прекрасно може бити само оно што је морално и духовно лијепо, што води спасењу. О категоријама средњовјековне културе и рановизантијској поезици поред В. Бичкова, такође в. Аверинцев 1982; Гуревич 1984.

без увида у естетичка начела средњег вијека. Ситуација са пјесничким језиком усложњена је због нераскидиве повезаности средњовјековне поетике са теологијом, што додатно усложњава проучавање језика у функцији грађења специфичне умјетничке творевине која, самим тим што је умјетничка, слика и апстрахује један виши ниво спознаје. Стога „способност научног синтетичког мишљења и модерног апстраховања ваља схватити као чин стваралачког духа и нових облика духовности која споменике прошлости посматра из разних углова, а све то у циљу откривања истине као живота, који није статичан и непокретан” (Лазич 1994: 48).

Рад полази од претпоставке да су значења ријечи вишеструко условљена – и књижевном епохом у којој је дјело настало, и књижевним жанром, те конкретним језичким контекстом у којем се лексема семантички реализује, будући да се цјелина значења остварује у органском прожимању појединих значења у тексту са цјеловитим контекстом. „Док значења ријечи у већини језичких структура које не припадају књижевном дјелу сазнајемо у њиховом синтагматском низу разумевајући их сукцесивно, једно за другим, и обједињавајући их на тај начин у семантичку цјелину, дотле значења језичких структура у књижевном дјелу разумијевамо једино у складу са значењем цјелине дјела, откривајући сложене и укрштене односе унутар његове цјеловите структуре” (Лешић 2011: 116). Осим тога, разлика између дискурзивног и пјесничког говора показује се прије свега у функцији контекста. Код дискурзивног говора контекст има само функционални, једносмјеран карактер док у пјесничкој структури контекст има и органски а не само функционалан карактер (Кољевић 1967: 129–130). Сумирајући истраживања водећих лингвиста шездесетих година, З. Лешић закључује да се значење ријечи не остварује само по себи, њеном употребом, већ у низу концентричних кругова који се непрестано проширују, чиме се сусрећемо „са продуженом контекстуализацијом чињеница, са контекстом унутар контекста, од којих је сваки функција и орган већег контекста, а сви заједно припадају ономе што би се могло назвати контекстом културе” (Firth 1957: 32)².

2. ПРЕДМЕТ И ЦИЉ ИСТРАЖИВАЊА. „С обзиром на чињеницу да је лексички ниво најважнија компонента језичке организације стилова и жанрова унутар сакралног функционалностилског комплекса, чији се елементи одликују специфичном семантиком” (Кончаревић 2011: 179), предмет овог истраживања биће лексика обједињена архисемом

² Цитирано према: Лешић 2011: 116.

радовања у Духу Светом. Будући да се „теолингвистика³ још увек налази у етапи свога појмовно-терминолошког и теоријско-методолошког конституисања” (Кончаревић 2007: 75), у овом раду покушаћемо да укажемо на поетолошке и теолошке основе проучавања лексике сакралног значења, у овом случају лексике која образује семантичко поље *радовања у Духу Светом*. Тек сагледавањем поетолошко-теолошке основе на којој је изграђена оригинална језичка творевина српске хагиографије средњег вијека могуће је у даљим истраживањима приступити широј и свеобухватнијој анализи лексичке семантике. По теорији семантичких поља, свака ријеч добија тачно и диференцијално значење тек унутар семантички обједињеног скупа ријечи којем припада у датом историјском тренутку.⁴ Опис лексике историјског раздобља подразумијева спрегу синхронијске и дијахронијске перспективе. Дијахронијски аспект огледа се у чињеници што описујемо прошло, док приказивање значења лексике у синхронијском пресеку пјесничког стила 13. стољећа подразумијева ограничено језичко раздобље што је заправо синхрони одраз дијахронијских промјена које су лексику до тада захватиле⁵ (Грковић-Мелџор 2007: 349; RAFFAELLI 2009: 84).

Након другог поглавља и осврта на функцију и значај писања у средњем вијеку, у којем се поетолошка и теолошка равна међусобно преплићу, у трећем дијелу рада биће приказане лексеме које су обједињене архисемом живљења и радовања у Духу Светом, те контексти у којима се семантички реализују. „Православни доживљај духовног живота, и отуда духовности, одувек је значио и значи живот који извире од Светог и Животворног Духа Божијег, живот и живљење са Духом Светим и Духом Светим, једном Речју – живот верних у Христу кроз Духа Светога, а то је живот у свакој пуноћи божанској и богочовечанској (ср. Еф.3,19; 4,13; Јн. 1,16; 10,10; Кол. 3,9)” (Еп. Атанасије 2004: 108).

³ Теолингвистика се на данашњем стадијуму свога развоја најјезгровитије може дефинисати као лингвистичка дисциплина чије је извориште у интеракцији језика и духовности и чији предмет истраживања представљају манифестације духовности које су нашле свој израз и одраз у језику (Кончаревић 2007: 74). О развоју ове, у нашој средини релативно нове, научне дисциплине у русистички в. Кончаревић 2011а).

⁴ Творац ове теорије (мада не и термина семантичко поље) која је имала низ сљедбеника јесте Ј. Тријер (1931), који је своје учење о лексичко-семантичким пољима први поставио на структуралну основу. Теорија семантичких поља била је и остала једна од најзначајнијих семантичких теорија прошлог вијека, што потврђује податак да преко хиљаду радова у самом наслову има термин семантичко поље, исп. Шџур 1976: 19.

⁵ Слажемо се са мишљењем Ј. Грковић-Мејџор да су синхронија и дијахронија „два вештачки раздвојена лица истог феномена”. „Јер садашње језичко стање само је до сада крајња тачка једног дуготрајног процеса (2007: 361).

Лексика која је предмет овог истраживања одликује се полисемичном структуром и ван сакралног контекста означава апстрактне појмове чији је семантички садржај другачији од оног који дате лексеме имају унутар сакралног стила. Примјери на којима је базирано истраживање ексцерпирани су из Доментијановог *Житија Светог Саве*.⁶ Разлог што смо се определијели за ово житије лежи у високој умјетничкој вриједности самог књижевног дјела јер се Доментијаново дјело одликује необичном унутрашњом сложености која проистиче из испреплетености наративних партија с реторским и поетским. По ријечима Ј. Деретића, садржином и формалним обиљежјима, ово житије је енциклопедија наше духовне књижевности средњег вијека. „Сва та својства учинила су *Живој Светог Саве* најсложенијим делом наше књижевности и уједно нашим најпотпунијим и најдубљим изразом духовности, источног, византијско-православног хришћанства” (1997: 330). Осим тога, српскословенски језик, кроз дјела средњовјековних писаца исихаиста, изградио је теолошку и мистичку терминологију која врхуни у Доментијановим дјелима.

3. ПИСАЊЕ КАО АСКЕЗА. Писање је у средњем вијеку било подвиг, велик и свет.⁷ Од словенских Првоучитеља, који су утемељили словенско слово и предали га Цркви у старање, кроз вијекове се на словенским просторима проносила и ширила ријеч Божија и величала сакрална стварност људског духа. Језик је бивао исти – канонски, али кроз српску средњовјековну књижевност пројављивало се и то другачије. Властити пишчев доживљај, његова снажна емоција према Богу и Светитељу, уобличавали су се у ријеч нову, другачију и свијетлу, ријеч која има поетску снагу да код читаоца (или слушаоца) пробуди душу за Бога и изазове богочежњу. Написана или појана, ријеч као основно изражајно средство и прозног и поетског жанра, постајала је на тај начин „со језика” и „саће меда”. Према ријечима Д. Богдановића, не само да је ријеч и писана ријеч посебно, заузимала важно, могло би се рећи и главно мјесто у култном животу, она је и сама на извјестан начин постала предмет култа. „Човек који је писао са једним осећањем метафизичке одговорности за сваку реч коју напише, писао је дубоко уверен, да већ самим тим служи службу Богу, Логосу, да тиме учествује као „садејственик” у великој мистерији спасења којом је Бог обавио људски

⁶ Што не значи да лексеме које су предмет истраживања сакрална значења остварују само код Доментијана. Напротив, ријеч је о лексемама које исту семантику имају и у житијима Данила II, Теодосија, Светог Саве, и др., односно у свеукупном сакралном дискурсу средњег вијека.

⁷ Писало се у скрипторијама, келијама, простору поред олтара, чак и у самом олтару.

род. Зато се у писању видео подвиг, облик литургије” (1991: 51), из чега проистиче да је писање „светих” ријечи својеврстан подвиг, аскеза и то не само као средство усавршавања у духовности и богопознању већ и као „медијум њеног испољавања”. „Писање и сликање, у црквеној култури, истовремено је и врста аскезе: уметничково духовно подвизавање, узрастање до виших сфера духовне егзистенције у којима вечно бивствује светитељ чије се житије пише или чији се лик осликава”⁸ (Радуловић 2008: 45). Функција житија јесте стварање или ширење култа одређеног лица при чему је култ „жива успомена на чињеницу једног моралног преображаја, једне успеле реализације Христових заповести и јеванђелских идеала” (Богдановић 1991: 63). Мисија књижевног дјела у средњем вијеку била је, дакле, и етичка и естетичка, како каже средњовјековни писац, „да подстакне ка врлини, да велике повијести узбуди срце наше ка исправљању живота, да узвесели ум, душу и срце читаоца а поетички задатак „умјетничке духовне повијести”, како га је почетком 14. в. образложио Јефтимије Трновски, био је ‘да носи гомилу радости послушним душама и лако одбацује и одагна читав облак печали”’ (Летић 2009: 49).

Ипак, књижевни теоретичари упозоравају да „књижевно дело није сводиво само на одређену књижевну технику, нити је истоветно са оним духовним, животним и друштвеним процесима које је могуће идентификовати као дух једне културе или епохе имплициран у књижевном тексту...Уметничка духовност испољава се у једновременој јединствености, сједињености са владајућим духом времена или на супротстављености том духу” (Радуловић 1998: 101). То транскултурно и надисторијско зрачење дјела проистиче из унутарње форме и значења књижевног текста, из његовог језика⁹ (Радуловић 1998: 103). Језик старе српске књижевности располагао је великим могућностима изражавања, којима се у пуној мјери остваривала норма византијске поетике и пјесничког канона. Посебан значај заузимале су, како је већ у литератури истицано, сложенице на лексичкој, а партиципи на синтаксичкој равни (Грковић-Мелџор 2007: 452). Сложеницама је не само у виду калка пресликан фонд грчких сложеница високе експресивности него је лексички систем српскословенског језика обогаћен новим, оригиналним сложеницама поетско-богословске семантике (Грковић-Мелџор 2007;

⁸ „Уметност по својој природи афирмише етички релативизам...У црквеном уметничком делу морални коректив функционише на један, у модерном на другачији начин” (в: Радуловић 2008: 42–43).

⁹ Пјеснички канон средњег вијека разликује се од књижевних и естетских закона каснијих епоха истичући у први план оно што је опште и универзално, оно што је у функцији циљева који, према данашњим схватањима, нису умјетнички (Богдановић 1991: 63). О елементима структуре књижевног дјела са теолошког аспекта в. Радуловић 1998.

Никитовић: 2010), док су партиципске конструкције¹⁰ стилу српске књижевности дале изванредну збијеност, приповиједању удвојиле снагу а пјесништву пружиле знатно већу могућност репродуковања псалмског и византијског химнографског ритма, па чак и саме мелодије текста (Богдановић 1991: 44).

4. Недостатност ријечи. На трагу спознаје о значају ријечи као једног од инструмената у Домостроју спасења тешко је заобићи феномен *неизрецивог*, коме је у средњовјековној књижевности сакралног карактера дат значајан простор. Кроз српска средњовјековна житија, аналогно ставу о апофатичности¹¹ знања, често се наглашава да одређени феномени православне духовности не могу бити у свој својој семантичкој пуноћи исказиви ријечима, како при номинацији, тако и у перцепцији читаоца односно слушаоца. Због тога средњовјековни писац потенцира пасивне партиципе претерита и презента у функцији атрибута како би исказао обје тајне – и тајну стварања слова као и тајну препознавања слова Божијег изречену кроз писца као инструмент Божијег надахнућа.¹² Два краја тог процеса означена су ријечима *неизреченъ и недоумисленъ*. Примјери показују да лексеме које су детерминисане појмовима неизрецивог и неспознатљивог, у најширем значењу, припадају семантичком пољу сакралног: *милосрђе, радосѝ, веселе, слава, Бог, чуда, ѝромисао, ѝтајне Божије* итд. Појмови исказани име-

¹⁰ О функцији партиципа у српској средњовјековној књижевности исп. Грковић-Мелџор 2007: 231–259; 2010; 2012; Курешевић 2007: 429–447, и тамо наведеној литератури.

¹¹ О апофатичком и катафатичком богословљу в. Брилл 1977: 14–16; Енциклопедија православља I, 2001.

¹² Највише што писац може у том смислу постићи јесте дар ријечи као један од дарова Божијих који он и моли од Господа. „Аутор прозног жанра, приповједач у инвокацији тражи *ријеч јасну и разумну* да би како треба испричао, док аутор-појак у поетском жанру, тражи *огњенадахнутии језик и слаѝкоречиве усне* да би достојно појао боголепне песме” (Летић 2009: 51). Потребно је истаћи да жанрови у средњем вијеку, односно књижевни родови поезија и проза, нису одвојени у данашњем смислу ријечи и да долази до преплитања жанрова – прозна епска прича и лирски доживљај се прожимају и допуњавају.

Не треба заборављати да је језик средњовјековне књижевности, прије свега другог, био у функцији спасења, о чему су свједочанство оставили бројни писци унутар круга *Slavia Orthodoxa*, а на шта, у новије вријеме, подсјећа Д. Дојчиновић: „Језички трактати којима је утемељење ‘научно’ а не спасењско тако су могли настати унутар круга *Rex Latina*, као што је и западна умјетност имала задатак да пружи исјечак стварности, док је византијска нудила преукус вјечности. Тек са тог становишта могуће је правилно разумјети мотивисаност средњовјековних писаца да проговоре о језику” (2013).

нима које оне детерминишу неспознатљиви су људском уму, посебно кад писац медоточним ријечима слика Царство будућег вијека у коме ће Господ своје „мало стадо”, за пређени уски пут земаљски, наградити неслућеним добрима „која око не видје и ухо не чу”.

нензречень (33)¹³

приним мѣ *нензреченыи* мнлосрѣднѣи свонѣ Б 128;¹⁴ любештнѣи его и творештнѣи волю его велнка радость боудеть *нензречена* и прѣвѣтна еже радости никтоже николѣже не слыша ни видѣ оть чловѣкѣ Б 143; бесконѣтныи вѣкы веселнѣи се радостноу *нензреченоу* Б 176; твонѣи промыслоу *нензреченыи* Б 196; вѣсоу любовь срѣдѣтноу къ нѣмоу нѣиѣ въ свѣтлон доуши своѣи сладостъ *нензреченою* и похвалоу небесноу нѣиѣ въ боголюбовнѣиѣи ѣзѣицѣ своѣи Б 265; и та видѣвъ днѣвна нѣѣ давна и *нензречена* божнѣи проишлиѣннѣи и чюдесн оуднѣивъ се и доуха свѣта испльннѣи се и радости недомыслимыи Б 275; сила божнѣи велнка и *нензречена* чюдеса его Б 337.

недомыслии (13)

недомыслии же танны божнѣи не домыслиа Б 121; вѣсегда свѣтлостъ бесконѣтна и радость *недомыслии* вади Б 144; да и ты *недомыслиюу* радость примлѣши о чѣдѣ своѣиѣ такоже никакѣ о носнѣѣ да и азъ такоже наслаждоу се твоѣиѣ светыѣи любви Б 150; тако две мльннѣи блистающѣи на вѣстоцѣи и западномоу своѣмоу отъѣствоу божьствѣноу и *недомыслиюу* сладостъ носѣши Б 192; никогдаже не остави роуки его праздынѣи за любовь юже нѣлаше на чрнѣнѣиѣи и на оубогынѣи нѣкакоу *недомыслиюу* любовь Б 279; весела и радости *недомыслии* испльннѣи срѣдѣца Б 301.

Из наведених примјера проистиче да језик сам по себи није довољан за познање истине „јер чак ни ријеч Господња није имала моћ да људе обраћа Богу и рађа вјеру у души”. У тренутку кад човјек чује ријеч Божју потребно је и посебно просвјетљење које отвара очи ума за прихватање и разумијевање истине или искуства истине управо зато што ријеч сама по себи нема стваралачко освећујућу моћ¹⁵ (Пападопулос 1998: 29). Апостол Петар својим слушаоцима поручује да их

¹³ Број означава колико пута се ријеч понавља у *Житију*.

¹⁴ У раду је коришћено електронско издање Доментијанових *Житија*, в. Извори.

¹⁵ „Дело просвѣћења врши Дух Свети у сарадњи са самим човеком. Господом установљена евхаристија савршава се и Духом Светим управо зато што реч сама по себи нема стваралачко-освећујућу моћ, и стога се тражи посебно дејство Духа Светога. Од пресудног је значаја да овде, у божанској евхаристији, нису довољне речи Божије којима је и установљена, јер: „истинска сила Божија није у речима” (Мат. 26,27–29; Мк. 14,22–24; Лк. 22,19–20), (Пападопулос 1998: 29).

није учио ријечима, није им преносио ријечи него „силу и присуство Христа” (2Пет. 1,16). Ово теолошко становиште унеколико се подудара са лингвистичким, јер значење ријечи не зависи само од контекста у коме се лексема семантички реализује. „Језичка активност ни у ком случају није нека самостална и самосврховита дјелатност. Напротив, она је увијек у служби нечег другог, јер увијек тежи да нешто постигне, да нешто изазове, да нешто оствари. Због тога се сваки језички израз мора посматрати у контексту ситуације у којем настаје” (Лешии 2011: 117).

Функција ријечи у *Житију* слична је функцији ријечи у Јеванђељу а то је партиципација у Истини, у Божанској евхаристији као тајни Христовој и Цркве (Пападопулос 1998: 16). И Доментијанове¹⁶ ријечи, као и ријечи читаве те златне епохе „века светлости”, резултат су заједничарења са Христом и просвјетљености Духом Светим, што имплицира да би се и семантици ријечи морало приступати уз укључивање и тог аспекта. Семантика ријечи биће препозната само уколико читалац „емпиријски осјети нешто од Царства Небеског”,¹⁷ или, речено језиком естетике аскетизма, од истраживача се захтјева тзв. „семантичка прозорљивост”, што нас опет враћа на богословско, истовремено лингвистичко и поетолошко начело, да је пут и предуслов за постојање сагласности многих у једној истини, идентичност искуства¹⁸, а не истовјетност изражавања.

5. СЕМАНТИКА РИЈЕЧИ. Иако је тешко повући оштру границу између семантичког поља сакралности (и семантичког поља радовања) уну-

¹⁶ Сјетимо се да је Доментијан извјесно вријеме живио у испосници Светог Саве, гдје је једно од молитвених правила било да се свакодневно прочита читав Псалтир.

¹⁷ С. Пападопулос упозорава да ако тумач не живи истину објављену у Светом писму, онда помоћу библијске ријечи уствари, пројектује лична убјеђења која замишља као истину (1998: 25).

¹⁸ 35. „У IV в. Арије је проучавајући и објашњавајући Свето писмо, дошао до закључка да је Христос твар, а не истински и прави Бог. Свети Атанасије, који је познавао и говорио исти језик као и Арије, показао је на више начина да Син има природу Бога Оца, да је ‘истинити’ и ‘по природи Бог’. И Арије и Атанасије су читали исте библијске текстове, исте речи Христове: „Отац мој и ја једно смо” (Јн. 10,30), „ко је видео мене, видео је Оца” (Јн. 14,19), а ипак су њихови закључци били радикално различити. Св. Атанасије, живећи динамику божанске икономије, тј. духом Цркве, и имајући искуство истине, веровао је и учио да Христос има природу Оца. Ипак, и поред навођења многих пригодних библијских пасуса није могао да убеди Арија. Арије је познавао речи, структуру, форму Св. писма али није имао искуство истине која се кроз речи објављује. Св. Атанасије је живео једну стварност коју је Арије превидео. Језичка динамика којом су располагали била је иста. Знак је био исти, али означено сасвим другачије. Тако се сваки покушај споразумевања показао бесплодним” (Пападопулос 1998: 31).

тар лексема општег лексичког фонда, будући да се божанско начело у дефинисању стварности манифестовало у лексици из различитих подручја човјековог живота, лексика унутар сфере православне духовности подлијеже различитој семантичкој категоризацији.¹⁹ Одређене лексичке јединице својим моносемичним садржајем припадају семантичком пољу хришћанске вјере и због тога њихову припадност сакралном дискурсу није потребно доказивати. Такве су: *промысль*, *просветити*, *просветитель*, *прѣподобьнъ*, *светитель*, *прѣстољ*, итд. Лексеме: *богатъ*, *великъ*, *сладкъ*, *сила*, *сърдце*, *слава*, *сьльце*, *сьдрьтъ*, *танна*, *оуста*, и бројне друге, ријечи су општег лексичког система које су у сакралном стилу изградиле властиту, сакралну, семантику, која у лексикографским описима није нашла своје мјесто. Међутим, као што је познато, новозавјетни писци су старим изразима и терминима давали нови смисао²⁰ који су по неопходности користили, тако да су ријечи након примања хришћанства добиле нов садржај, извршена је „семантичка христијанизација” како свих релевантних философских појмова класичног грчког језика, који су били неопходни за артикулисање и формулисање догмата хришћанског Откривења и одбрану Вере у борби против свих, у то време, разбукталих јереси и псевдо-хришћанских учења (Пурић 2009: 8), тако и исконских словенских ријечи: *агньць*, *благо*, *ближнни*, *вечерь*, *вешть*, *внно*, *власть*, *доухъ*, *доуша*, *жнтнѣ*, *законъ*, *любы*, *миръ*, *пльтъ*, *родъ*, *сила*, *свѣтъ*, *сьмысль*, *чсло*, итд, које су путем транспозиције понијеле хришћанско значење и постале равне паралелним грчким терминима (ВЕРЕЦАГИН 1997: 40). Другим ријечима, ријечи су у хришћанском дискурсу развиле полисемична значења која се морају узети у обзир приликом језичких истраживања, тим прије што је „промена значења речи, историјски гледано, правило” (Грковић-Мелџор 2007: 349). По општем правилу

¹⁹ Лексика из сфере религије и духовности посљедњих деценија постала је предмет бројних славистичких истраживања тако да су и класификације којима подлијеже разноврсне. На материјалу савременог руског језика с краја 20. и почетка 20. в. И. В. Бугајова даје исцрпан преглед лексичких проучавања у славистици као и своју класификацију религиозне лексике (Бугаева 2008: 148–202). У нашој средини проучавање лексике православне духовности стандардног српског језика заступљено је у: Балић 2010, лексика руског језика у: Кончаревић (2006; 2011б; 2012), и тамо наведеној литератури, док о дијакроним проучавањима српскословенске лексике в. Савић 2009; Никитовић 2010.

²⁰ Оци Цркве увијек су наглашавали да изрази и слике Светог писма подразумевају неку другу стварност од оне коју собом буквално пројављују (Пападопулос 1998: 22–23). С. Пападопулос за примјер узима лексему *царство* као политички и *царство* као богословски појам. „Када сам Господ тврди да Његово царство није од овога свијета („царство Божје је унутра у вама”, Лк 17,21), наводи нас на закључак да је излишно тражити истину Царства Божјег у ономе што за свет садржи и претпоставља реч царство” (1998: 25).

ријечи мијењају типове своје полисемије у разним етапама развитка језика у зависности од дате културе језика, од његове писане и усмене традиције, од нивоа развитка научне и умјетничке литературе на датом језику (BUDAGOV 1981: 65). Питање да ли, и у којој мјери треба разматрати метафоричка и друга значења која су лексеме развиле у сакралном стилу излишно је, јер осим што су се значења християнизирила задобивши, нову, хришћанску семантику у самоме тексту Јеванђеља, лексички систем се кроз српску средњовјековну књижевност, путем стилских фигура и разноврсних тропа, богатио захваљујући и високом степу поетизације карактеристичне за највиша умјетничка остварења.²¹ „Историјска семантика и етимологија одавно показују, иако не у виду заокружене теорије, да је метафоризација темељни принцип развоја нових значења” (Грковић-Мејдор 2007: 351).²² Језички израз, као што знамо, зависи у свакој епохи од актуелних језичких форми те епохе. Корпус српске средњовјековне књижевности показује да је српскословенски језик високог стила посједовао изразе који су омогућавали вербализацију духовних доживљаја. Велики дио тих лексема чини естетичка терминологија српске аскетике која је значењски веома изнијансирана (Лазич 2008: 145). „Лексеме општег лексичког фонда у средњовјековној књижевности имају другачију семантику, *ипрекрасно* може бити само оно што је *савршено добро*” (Лазич 2008: 121).

Кроз историју развоја свјетских језика у литератури је такође запажено да је промјена значења ријечи морала бити повезана са промјеном у области културе и система вриједности.²³ „Прихватање новог културног и религијског модела доводило је и до семантичких промена изворно словенских речи из домена првобитне паганске религије и за њу

²¹ Особине пјесничког језика, које су кроз историју истицне од стране свих поетика, по ријечима Н. Петковића, мање-више су исте: „чешћа употреба тропа и фигура, при чему сви они могу бити смели и необични што им даје посебну вредност, давање предности речима у којима се осећа њихова етимолошка мотивисаност, са чим је повезана и слобода да се кују нове речи, употреба одређеног броја граматичких облика, речи и говорних обрта којих иначе нема у обичном општењу, али се по традицији употребљавају у поезији; допуштење да се до извесне мере крши језичка норма на свим равнима, од фонолошке до синтаксичке односно до семантичке” (2003: 110).

²² Ј. Грковић-Мејдор наглашава да је у историјској лексикологији неопходан интердисциплинарни приступ у проучавању лексичких промјена у свеукупном културном контексту заједнице, те да он треба да убухвати и проучавање концептуалних метафора и културних модела као фактора семантичких промјена (2007: 344; 2008: 51–60).

²³ „Studija značenja istovremeno mora biti studija sistema pojmova, odnosno duhovne i materijalne kulture, za koju je dati jezik izražajno sredstvo (...). Semantička analiza duhovne kulture mora obuhvatiti analizu ideja i načina misljenja” (MALMBERG 1964: 130), цитирано према: МАЈЕНОВА 2009: 200.

везаних или на њој утемељених религиозних и друштвених обреда и образаца понашања или до специјализације словенских термина под утицајем хришћанског погледа на свет²⁴ (Грковић-Мејдор 2007: 334). Процес увођења новог израза или новог значења израза релативно је дуг јер ново значење настаје захваљујући одређеним контекстима, улажењем у одговарајуће односе с другим синонимичним изразима и антонимима да би с одређеном новом вриједношћу ушли у дати рјечник (МАЈЕНОВА 2009: 201–202), што вишевијековни живот српскословенског језика високог стила, његов лексички систем, те дјела написана њиме, потврђују.

6. СЕМАНТИЧКО ПОЉЕ РАДОВАЊА У ДУХУ СВЕТОМЕ. Теорија семантичког поља претпоставља да израз-знак схватамо захваљујући његовом односу с другим јединицама које остају у истом пољу, те знајући у које типичне синтактичке везе наш знак улази с другим знаковима. То знање се актуелизује сваки пут када покушавамо да разумијемо израз (МАЈЕНОВА 2009: 201).²⁵ Најбитније карактеристике теорије семантичког поља јесу: веза међу елементима, њихова уређеност и узајамна детерминисаност (в. КАРАУЛОВ 1976; ШУР 1974). Елементи сваког семантичког поља међусобно су повезани односно условљени присуством опште семантичке компоненте, у овом случају посебног духовног стања живљења и радовања у Духу Светом. Та општа семантичка компонента радосног доживљаја духовног живота у Христу, која представља архисему, заједничка је свим лексичким јединицама које су предмет анализе. Њима је означена динамика духовног живота у Богу и ка Богу, устремљеност цијелог психофизичког човјека у естетичком животу чији је темељни садржај радовање. Духовно као естетичко има за циљ улазак у радост и наладу живота у Христу, што Доментијан недвосмислено говори и о чему свједоче наведени примјери. Елементи поља такође су узајамно детерминисани, „при чему се неретко та ‘међудетерминисаност’ проверава (или чак поистовјећује) са међусобном зависношћу” (КОВАЧЕВИЋ 1996: 32). Наредни пасус показује да су значења ријечи радостъ и веселне

²⁴ Наведено мишљење Ј. Грковић-Мејдор аргументује приказом семантичког развоја прасловенских ријечи: *grěhъ, *vina, *krivina, *blqđъ, *dlъgъ, *kajati se и др. „Примера је много али верујем да су и ови довољни да илуструју најважније процесе у развоју значења речи: *метафоризацију, принцип расџа и класификацију* (2007: 353).

²⁵ Говорећи о подјели рјечника на појединачна семантичка поља, М. Р. Мајенова каже да као и у случају граматичког система, морамо поставити питање да ли говорник и прималац у себи актуелизују семантичко поље, тј. да ли разумијевајући или бирајући одређени израз, бивамо свјесни његовог мјеста у одређеном семантичком пољу (МАЈЕНОВА 2009).

блиска и да се међусобно прожимају, толико да у контексту могу стајати једна умјесто друге:

...толкыне н такovyне недомыслныне *радoстн* нспльняаста се доушею благодѣать божна соуштна на немь танно светынды доухомь *весселнн* нмла благовѣствовааше прообразоуштын нмла *весселнн бесконьтъноу* кѣже о господи бозѣ н обрѣтоста *радoсть бесконьтъноу* молнтванд того рожденааго нмла Б 120.

6.1. радoсть; радoвати се

Међутим, уколико се пажљиво погледају примјери може се примијетити да су значења лексема којима је исказано *радовање* изнијансирана. Слично као и у тексту *Житија Свѣтог Симеона* Стефана Првовјенчаног, у коме је на 33 мјеста лексема *радoсть* (107) синоним за духовну насладу (Лазиф 1994: 35), и у *Житију Свѣтог Саве* семантички садржај ове ријечи у највећем броју примјера има исто значење јер је *радoсть* најчешће коришћени израз којим се у средњовјековној књижевности исказује естетичка рефлексивна на духовне појаве и догађаје (Лазиф 1994: 35). Радост покреће благодат Светог Духа и јединствена светотројична Божанска енергија (Лазиф 1994: 42). Радост има есхатолошку димензију, започиње на земљи да би своју пуноћу досегла у Царству небеском, па се и примјери могу разврстати у неколике групе:

а) на примјере који описују радост славе Небеске: славы небесныне н *радoстн* вѣчныне н мьзды Б 147; по своемоу прѣвекномоу смѣренню сподобннь се вьнннн вь *радoсть* господа своего н вь бесконьтъннне вѣкы *весселнн* се *радoстнн*оу неизреченоу 176; сего бо света ваша жизнь кротька н врѣмьenna а млоа бесконьтъна н вѣчна н *радoстн* нспльняена н *весселна* н вьсегда свѣтлoсть бесконьтъна н *радoсть* недомыслна ванд Б 144;

б) на примјере којима се исказује радост естетичког (и лирског и историјског) субјекта, а која носи предукус вјечности:²⁶ толкыне н такovyне недомыслныне *радoстн* нспльняаста се доушею Б 120; н принемь благословеннне роднтелю своєю нздѣ *радoстнн*оу радoуе се о бозѣ сыпасть своемоу Б 123; любештннды бо него н творештннды волю него велика *радoсть* боудеть неизречена н прѣвѣчна кѣже *радoстн* никьтоже ннколиже не слыша нн видѣ оть чловѣкь Б 143; светааго доуха *радoстнн*оу нспльннтѣ се Б 145;

²⁶ Поетски надахнуто о *радoстн* богословствује преподобни Јустин Ћелијски: „Радост – бити човек! Зато што је Бог постао Богочовек. Тиме су отворене и дате човеку све божанске силе и савршенства и бескрајности. Зато нема очајања за човека од како је Бог постао човек: јер у свакој невољи, и очајању – божански излаз, и узлет, и излет у Царство Божанског вечнoг Живота, вечне Истине, вечне Љубави, Вечне Радости. Зато је – непрекидно: кроз сву вечност и интересантно, божански интересантно и радосно бити човек: јер све наше завршује се Богом, божанским, Божјим – а то значи бескрајно радосним и блаженим” (Азбучник 2006: 133).

в) Осим наведених значења у појединим примјерима *радосѝ* је метафора којом се исказује истовјетност духовног доживљаја радости у Христу и неком другом 'извору' радости, најчешће светитељу коме је посвећено житије: прииди *радости* наю доушевѣна и срѣдѣтна въ рождѣствѣ своемъ възвеселнвыи насъ доухомъ светнымъ *радостню* незрѣтеную Б 132; покрыи ме кровомъ прѣбогатинѣ ти мнолости *радости* моя Б 125.

Глагол *радовати се* (31), чији се прволик везује за новозавјетну основу празника Благовјести,²⁷ најчешће се појављује у облику императива *радоунте се* (мада су присутни и други глаголски облици):

моѣе славы непрѣходимыѣ и дивныѣ и радостныѣ о нѣнже рече великое свѣтло въсеѣ въселеныѣ апостоль павль *радоунте се* о господѣ и пакы рекоу *радоунте се* Б 143; *радоунте се* и веселнте се тако мѣзда ваша многа кестъ на небесехъ Б 146; *радостню радоун се* съсоуде избрании доухоу прѣсветомоу христомъ незнаменаныи иште прѣжде рожденна твоѣго помазаныи апостольскою благодѣтню Б 177; и обьштею *радоушита се* прѣбыста добрѣ о господѣ оба гореште доухомъ светнымъ о исправленни божѣствномъ Б 228; неосыпнкое око доушевнкое нѣгѣе къ въскрѣштелому въсегда възрае и вѣтънага прѣдѣзрѣ доухомъ светнымъ и о надежди юю *радоуе се* Б 323.

6.2. веселнѣ; веселнти се

Истом семантичком пољу радовања у Духу Светом припадају и ријечи *веселнѣ* (41) и *веселнти се* (20), које су заправо синоними за *радосѝ* и *радовати се* па све напријед речено односи се и на њих, тако да „можемо само констатовати да су *радосѝ* и *веселѣ* синоними једног јединственог и највишег квалитета православног живота: духовне насладе, тј. естетичког” (Лазић 1994: 46). У рјечницима који доносе споменичку грађу (SJS 1961: 4, 180–181), дата су два значења глагола *веселнти се*: 1. *веселиѣи се у Духу Светоме*, 2. *веселиѣи се свѣтловним веселѣем*. Доментијанов лексички систем не потврђује друго значење:

²⁷ Подсјетимо се да је мотив духовне радости у у садржаје словенске православне културе ушао из акатиста. „Први икос благовештенског акатиста посвећен Богородици изражава новозаветну основу празника Богородици: ‘Радуј се’. Ова заповест и позив на духовну радост представља еванђелски садржај мотива благовести, где архангел Гаврило саопштава велику и чудесну тајну зачећа Богочовека: ‘Радуј се, благодатна’ (Лк 1,28)” (Лазић 1994: 43). Осјећање радовања потенцира се у акатистима (сваки икос садржи тзв. харетизме / херетизме, најчешће по 12). *Нови завјетѝ*, такође, садржи мотив радости у Богу и Духу Светоме: Мт. 5,12; 18,13; Лк. 1,14, 10, 20; Јн. 3,29, 4, 36, 8, 56, 20, 20; Дап. 2,26; 8,39; 13,48; Јаковљ. 1,2; 1Пет. 1,6; 1, 8; 4,13, Рим. 12,15; 1Кор. 7,30; 12,26; 13,6; 16,17; 2Кор. 2,3; 7,9; 7,16; 13,9, Филипл. 1,18; 2,17, 18; 3,1; 4,4; Кол. 1,24; 2,5; 1Сол. 3,9; 5,16, итд. У *Псалтиру* таквих мјеста има доста, исп. 2,11; 4,7; 5,11; 9,2; 12,5; 13,7; 15,9; 19,5; 20,1, 6; 29,11; 30,7; 31,7; 31,11; 34,9, 27; 44,7; 67,2; итд. Такође и у Литургији Светог Јована Златоустог (молитва приликом употребљавања Светиња): „Ти си испунио сав Очев Домострој спасења, испуни радошћу и веселѣем срца наша”.

а) строуџади слъзныи *веселе* се доуховно на всакъ днь Б 171; *веселе* се доухомъ светынмъ и благодарныи пѣсни въсылаше о покон светааго Б 175; по своемоу прѣвельикоу смѣренню сподобивъ се вьнннн въ радость господа своего и въ бесконачьныи вѣкы *веселннн* се радостноу ннзречеиюу Б 176; мьногепечальноюу доушоу люю и скръбноу срьдце мое свонмъ преподобнемъ сладе и *веселе* и бескончъноу радость повѣдае дн Б 178; въ бескончъныи вѣкы *веселннн* се съ вьседн салади небесьныи Б 200; всака срьдца *веселе* и вьсе доуше сладе Б 223; светынмъ доухомъ *веселе* вьсѣхъ троуба богогласна светынмъ доухомъ поѣлаштена Б 223; и обрѣте дроугын источьннкъ доуха светааго нноуде точешта *веселннн* источьннкъ сладешта и *веселешта* богосвѣтлоу доушоу его Б 226; и въ бескончъныи вѣкы *веселеть* се съ вьсѣдн салади небесьныи Б 200; вьсегда съ господемъ *веселнть* се и доухомъ светынмъ Б 297;

б) танно светынмъ доухомъ *веселннн* нма благовѣствоваше прѣобразоующн нма *веселннн* бескончъноу Б 120; живы въ светѣн горѣ вь вьсе днн любовноу знднтелю своемоу вьпнлаше господн възлюбнхъ красотоу дома твоего и мѣсто *веселннн* славы твоеи Б 124; въ длностъ, въ спасеннн, въ ннннну, въ радость и въ *веселннн* въ царьство небесьноу и вѣчъноу, въ свѣтъ прѣсвѣтлын Б 145; велька *веселннн* и радости доуховьныи напылннста се соуштнн тоу велнкоу славоу кожноу выдѣвьше Б 154; чеда своа напылнннн *веселнннн* ннзречеинааго Б 186; обрете дроугн источьннкъ доуха светааго нноуде точешта *веселннн* источьннкъ и сладешта и *веселешта* богосвѣтлоу доушоу его Б 226.

6.3. сладость; насладннн се

По рнјечима В. Бичкова, хришћански поглед на свијет, присутан у духовној култури средњег вијека, насладу сматра духовним апсолутом, највишим циљем човјековог бића (1977: 19). „Наслада је све оно што је „непотрошно” блаженство будућег века” (Лазић 1994: 48). Појам сладости и духовне насладе, сладость (10), насладннн се (9), синонимни су са појмом духовне радости као и у житију Стефана Првовјенчаног. „Ријеч је о синонимним изразима истоветне духовне семантичке вредности који означавају приопштеност естетичког субјекта објекту односно повишену средњовековну вредност православног живота у Христу” (Лазић 1994: 16).

„Само на неколико места у житију авторска естетичка реакција на духовне феномене означена је изразом *настрада* (наслажденнн). Чешће то изражава истозначном речју, али без предлога, сладост (сладость). Међутим, израз сладость (грч. ἀπόλαυσις) и наслажденнн (грч. ἀπόλαυσις), истог корена као и семантичке вредности, добија свој истанчанији смирао и значење уз свој предлог (на). Предлог уз придев сладость указује на врхунске доживљаје или сам врхунац одређеног стања, нпр. „настрада”

у Господу слатке љубави, „наслада” благослова светога, и „наслада” добара у дому Господњем.” (Лазич 1994: 22).

а) обштитемоу блаженствуоу *насладиѿ* се отъ любителя наю Б 336; и светога доуха радостноу испльните се и пиште вишьняаго раа *насладите* Б 145; да и аз такожде *наслаждоу* се твојеи светыеи любеве Б 150; и *насладиѿ* се въ ннхъ вѣчннхъ благъ и доухомъ свѣтнхъ прозрѣвъ боудоушта блага и неконякелое житие Б 151; жнвотворештне тронце *насладиѿ* се вѣчннхъ благъ Б 178; добрѣ *насладиѿ* срьдце своје Б 264; по достоианноу вельѣпниау трнсаьняаго божества прѣбожествнне тронце а славы *насладиѿ* се небесьные Б 276;

б) не догы отьлоуѣтити се *сладости* аньгельскыне прѣчнстыне богородице и нзбраннаи не светыеи горы Б 215; пакы ть светын патрннархъ вельдн възлюбн н, и прѣнзлнха обогати *сладостьдн* доуховьннхъ и любовню Б 220; мнлостн господнне благостн и веселнн и *сладости* недомыслнмыне испльнше срьдца вьсѣхъ соуштннхъ въ кораблн томъ видѣвьше божнн светъ и штедротн его просвьтѣвьше на ннхъ Б 301; скондъ благословеннелъ млѣко ндъ горько въ *сладость* прѣложн Б 319.

6.4. обогатити

Иако глагол обогатити (12) има шири семантички садржај од претходно описаних, својом семантичком компонентом духовног доживљаја у Духу Светом који узводи у радост, и сруктуром која је такође полисемичног карактера, уврштен је у семантичко поље *радовања*. Колокације уз глагол обогатити потврђују његову семантику „духовно се богатити” и показују да се естетички субјекат духовно богатио: *силом Духа Свейога, манасѣиром Хиландаром, сваким (у Госѣоду) добрим дјелом, небеским даровима, благодаћу свейога кршѣнења, богатѣом милошћу Божѣиом, обиљем божанственим, добрим дјелом божанственим* а богатио је: *себе, родитѣље, оѣачастѣво*. Од 12 примјера глагола *обогатѣиѣи*,²⁸ колико их има у *Житѣију*, ни један не означава неки материјални појам, већ појмове који припадају високо естетизованој мисли и емоцији средњовјековног подвижника:

иакѣ да напоннши паствнноу свою благовѣрннн и себе *обогатнши* небесьннхъ дарьдн и *възвеселнши* чѣда твоја отъ бога даноу ти благодѣтню и *оумастнши*

²⁸ Као што се из примјера може примјетити, и у складу са захтјевима стила, глаголи су употребљени у оном глаголском облику који захтјева контекст, при чему контекст диктира не само значење ријечи, већ и граматички облик, тако да писац гради и својерстан стилски низ истоврсних глаголских облика. Први примјер контекста у коме се реализује глагол обогатити је у презенту, други у свом синтаксичком окружењу има активне партиципе претерита, трећи примјер је у аористу, итд.

је мироуль благооухання твоѣго Б 148; оба сѣкровишти миробогатѣнѣн *обогаћивъша* мироу свѣтынѣмъ крѣштениѣмъ и божѣствѣнынѣмъ оучениѣмъ оба гражданина вышѣннаго иеросалима и свѣтнаѣ богозрѣтѣнѣн богомысльнынѣмъ очинѣмъ *прозрѣвъша* боудооуштага блага и неконѣчаѣмоѣ житнѣ Б 166; и испльниа иен въсѣтѣска благости не тъкыдо гробѣ *испльни* нѣ земаю и варѣ и каменнѣ иѣдѣже свѣтын бѣ написанѣ на стѣнѣ то въсе *обогаћи* богатою си мношнѣмъ Б 188; и своѣ отъѣство просвѣтнѣн хотѣшта и обилнѣмъ божѣствѣнынѣмъ *обогаћити* и славою небесѣною оукрастити Б 193; и кѣште изѣ юности иѣго *обогаћивѣ* и въ свѣтѣн горѣ добрынѣмъ дѣлы божѣствѣнынѣмъ Б 220; и въси живоуштинѣ на земаи правокѣрѣннѣмъ малѣи и велнѣннѣмъ веселнѣмъ иѣго обѣвеселѣннѣмъ быше и богатѣствомъ иѣго *обогащѣннѣ* быше Б 307.

7. Закључак. Проучавање семантике српскословенског језика високог стила неопходно је вршити уз спознају о функцији коју је језик имао у времену када су дјела настала. Бивајући богослужбеног карактера, језик је истовремено био, и кроз вијекове остао, један од инструмената Божијег Домостроја, па је на њега, као и на бројне друге феномене тога времена (в. Вендина 2002), потребно гледати у перспективи есхатона. Летимичан приказ лексике која образује семантичко поље *радовања у Духу Свѣйоме*, коју својом семантиком обједињује радосни доживљај духовног живота у Христу, то недвосмислено потврђује. У трагању за одговарајућим методолошким приступом семантици лексема којом су означени нематеријални, односно духовни садржаји православног хришћанства, баштињени средњовјековним језиком високог стила, који је самим тим и пјеснички, као методолошки подстицај и изазов могу послужити достигнућа других научних дисциплина, прије свега православне естетике. Као што је истраживање показало, појмови из средњовјековних књижевних дјела сакралног карактера²⁹ веома су сложени и значењски слојевити, карактерише их отпор ка категоризацији и дефиницији, уопште, елементима научног мишљења. За већину њих могле би се примијенити ријечи М. Лазића изречене за појам *узвишености*, да „у аскетици термин узвишености треба нијансирати у зависности од контекста, али никако дефинисати јер је сувише апстрактан и дисперзиван” (2008: 282). Естетичке духовне егзалтације означене ријечима: *радовати се, веселити се, насладити се, богатићи, радостъ, веселиѣ, сладостъ*, као и бројних других лексема које нису обухваћене овим истраживањем, такође су дисперзивног карактера. Будућа истраживања семантике српскословенског језика сакралног стила потребно је усмјерити у правцу проучавања лексичке семантике, притом не губећи из вида да се „мистика налази изнад сваког облика интелектуализма”.

²⁹ О чему посебно свједоче српскословенске сложенице – теолошки термини, и сложене лексеме поетско-богословске семантике (Никитовић 2010).

ИЗВОРИ

Б: Костић, Ђорђе. *Квантитативни опис структуре српског језика: Српски језик од XII до XVIII века* (прир. Александар Костић), књ. 1–3: *Доменџијан*. Београд: Службени гласник, 2009.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- АВЕРИНЦЕВ, Сергеј Сергејевич. *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.
- АЗБУЧНИК: *Азбучник богочовечних мисли Аве Јусџина* (Изабрала и приредила Невенка Пјевач). Београд: Звоник, 2006.
- БАЛИЋ, Ружица. Светосавље кроз лексику савременог српског језика. *Српски језик – студије српске и словенске* XV1/2 (2010): 229–244.
- БИЧКОВ, Виктор. В. *Византијска естетика, теоријски проблеми*. Београд: Просвета, 1977.
- БИЧКОВ, Виктор В. *Естетика оца цркве, Аилогетје – Блажени Августин*. Београд: Службени гласник – Хришћански културни центар, 2010.
- БОГДАНОВИЋ, Димитрије. Стара српска књижевност. *Историја српске књижевности*, књ. 1. Београд: Досије – Научна књига, 1991.
- БРИА, Јован. *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд богословског факултета СПЦ, 1977.
- БУГАЕВА, И. В. *Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века*. Монографија. Москва: Издательство РГАУ – МСХА имени К. А. Тимирязева, 2008.
- ВЕНДИНА, Т. И. *Средневековый человек в зеркале старославянского языка*. Москва: Индик, 2002.
- ВЕРЕЦАГИН, Е. М. *История возникновения древнего обеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*. Москва: Мартис, 1997.
- ГРКОВИЋ-МЕЛДОР, Јасмина. О приступу испитивању сложености у српскословенском језику (на грађи рукописа РР I 28). *Тирилске рукописне књиге Библиотеке Мајнице српске. Акадџијски, сџихологије, богородичници, књ. VII* (1999): 178–188.
- ГРКОВИЋ-МЕЛДОР, Јасмина. *Сџиси из историјске лингвџистике*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2007.
- ГРКОВИЋ-МЕЛДОР, Јасмина. О семантици старословенских придева добръ и благо, *Јужнословенски филолог* LXIV (2008): 51–60.
- ГРКОВИЋ-МЕЛДОР, Јасмина. О функционалности раслојености српскословенског језика. *Кирило-Методијевски студији 21* (= *Средновековни текстове, автори и књиги. Сборник в чест на Хайнц Миклас*). Софија: Българска академия на науките, Кирило-Методијевски научен център, 2012, 288–299.
- ГУРЕВИЧ, Арон. *Катџегорије средњевоковне кулџуре*. Нови Сад: Матица Српска, 1984.
- ДЕРЕТИЋ, Јован. *Поетика српске књижевности*. Београд: „Филип Вишњић”, 1997.
- ДОЛЧИНОВИЋ, Данијел. *Схваџање о језику у старим српским сџисима*. Београд: Православни богословски факултет, књ. 4, 2013 (у штампи).
- ЕНЦИКЛОПЕДИЈА ПРАВОСЛАВЉА I–III. Београд: Савремена администрација, 2002.

- ЈЕФТИЋ, Епископ Атанасије. *Христос – алфа и омега*. Врњци Требиње: Манастир Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, 2004.
- КАРАУЛОВ, Юрий Николаевич. *Общая и русская идеография*. Москва: Издательство „Наука”, 1976.
- КОВАЧЕВИЋ, Милош. *Сушћастивено и мимогредно у лингвистици*. Подгорица: Универзитет Црне Горе, 1996.
- КОЉЕВИЋ, Никола. *Теоријски основи нове кријшке*. Београд: Просвета, 1967.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. *Језик и њавославна духовност. Студије из лингвистике и теологије језика*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Лингвистика и теологија: сфере интеракције. *Богословље LXVII/2* (2007): 71–86.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Језик сакралног као предмет русистичких испитивања. *Јужнословенски филолог LXVII* (2011а): 163–184.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија. Посланица као жанр сакралне комуникације: лингвистички и лингводидактички аспекти. *Српска теологија у 20. веку: исцраживачки проблеми и резултати*. Зборник радова, књ. 10. Београд: Православни богословски факултет, 2011б, 299–329.
- КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија, Милан Радовановић. *Руско-српски и српско-руски теолошки речник = Русско-сербский и сербско-русский богословский словарь*. Београд: Службени гласник, 2012.
- КУРЕШЕВИЋ, Марина. Функционална раслојеност српскословенског језика посматрана кроз употребу апсолутног датива. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику L* (2007): 429–447.
- ЛАЗИЋ, Милорад М. *Православна естетика Стефана Првовјенчаног*. Призрен: Епархија Рашко-призренска, 1994.
- ЛАЗИЋ, Милорад М. *Естетика Доментијанових жистија*. Подгорица: Октоих, 1997.
- ЛАЗИЋ, Милорад М. *Теологија лейоше*. Београд: Богословско друштво Отачник, 2007.
- ЛАЗИЋ, Милорад М. *Српска естетика аскејизма*. Хиландар: Библиотека Тавор, 2008.
- ЛЕТИЋ, Бранко. *У огледалу духовном (Огледи из старе српске књижевности)*. Пале: Српско просвјетно и културно друштво „Просвјета”, 2009.
- ЛЕШИЋ, Зденко. *Језик и књижевно дјело*. Београд: Службени гласник, 2011.
- НИКИТОВИЋ, Зорица. *Сложенице у средњовјековним књижевним дјелима сакралног карактера*. Докторска дисертација. Нови Сад, Филозофски факултет, 2010.
- НИКИТОВИЋ, Зорица. Сакралност као семантичка категорија. *Зборник са научног скупа Наука и идентитет*. Пале: Филозофски факултет, 2012, 245–259.
- ПАПАДОПУЛОС, Стилијан. *Теологија и језик*. Србиње – Београд – Ваљево – Минхен: Универзитетски образовани хришћански богослови – Хиландарски фонд – Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић”, 1998.
- ПЕТКОВИЋ, Новица. *Језик, мелодија и поетика. Поетика српске књижевности 3*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1994, 11–43.
- ПУРИЋ, Епископ Јован. О божанском човекољубију од Платона до Јована Златоустог. *Светигора*, јуни (2009): 8–11.
- РАДУЛОВИЋ, Милан. *Књижевност и теологија*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Православни богословски факултет Источно Сарајево, 2008.

Савић, Виктор. Крушедолска Библија као извор старе лексике. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик* LIII/1 (2009): 93–121.

Щур, Георгий С. *Теорији поља в лингвистике*. Москва: Издательство „Наука“, 1974.

*

BUDAGOV, R. A. *Razvitak i usavršavanje jezika*. Sarajevo: Svjetlost – OOUR Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1981.

FIRTH, John R. *Papers in Linguistics*. London: Oxford University Press, 1957.

MAJENOVA, Marija Renata. *Teorijska poetika: problemi jezika*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.

RAFFAELLI, Ida. *Značenje kroz vrijeme, Poglavlja iz dijahronijske semantike*. Zagreb: Disput, 2009.

SJS: *Slovník jazyka staroslověnského*. Hlavní redaktor Josef Kurz. 1–52. Praha: ČSAV (AV ČR), SU, 1958–1997.

TRIER, Jost. *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*. Heidelberg: C. Winter, 1931.

Зорица Никитовић

БОГОСЛОВСКИЕ И ПОЭТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ РАДОВАНИЯ О ДУСЕ СВЯТЕМ

Резюме

Изучение сакральной лексики литературных произведений не может отождествляться с изучением лексики иных функциональных стилей вследствие того, что, особенно в средневековой литературе, при ее посредстве выражены предельно сложные богословские идеи и познания, зачастую весьма отвлеченно, поэтически умело и с наличием высшей степени эстетизации. На примере избранных частотных лексем полисемичной структуры, образующих семантическое поле *радования о Дусе Свейтем*: *радовати се, веселити се, насладити се, богатити, радость, веселити, сладость*, указывается на нераздельное единство определенных поэтологических и богословских начал, скрещивающихся в языке сербских средневековых агиографий.

Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
Одсек за српски језик и књижевност
Бул. војводе Петра Бојовића 1а, 78000 Бања Лука
Република Српска, Босна и Херцеговина
znikitovic@blic.net

Наталья Геннадьевна Николаева

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА: ЖАНР В ЖАНРЕ
(НА ПРИМЕРЕ СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ «БОГОСЛОВИЯ»
ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА)^{1*}

На примере одновременных церковнославянских переводов «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина в статье проводится типологический, содержательный и языковой анализ предпосылаемым им переводческих предисловий, которые рассматриваются как своего рода жанровая разновидность внутри данного типа памятников.

Ключевые слова: история церковнославянского языка, история и теория перевода, богословские переводные памятники, «Богословие» Иоанна Дамаскина, текстология.

«Точное изложение православной веры», именуемое в славянской традиции просто «Богословием», – это центральная часть важнейшего догматического труда прп. Иоанна Дамаскина, выдающегося богослова-систематизатора VIII века, под названием «Источник знания». Особая ценность «Богословия» заключается в том, что на то время это было наиболее полным и основательным систематизированным изложением восточного православного вероучения. Более того, этот статус сохранялся за ним еще многие столетия после написания, и сегодня «Богословие» имеет высокий авторитет среди учебников по догматике.

На древнеславянский язык «Богословие» было впервые переведено в X веке преемником равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия болгарским экзархом Иоанном, принадлежавшим к кружку интеллектуалов-книжников и просветителей при дворе болгарского царя Симеона. К. Ф. Калайдович, автор первого труда об экзархе Иоанне, отзываясь о болгарском просветителе чрезвычайно высоко, называя его «знаменитейшим преемником славы образователя книжного языка Словенского» (Калайдович 1824: 9). Древнейшая рукопись, сохранившая этот памятник, была открыта Калайдовичем в 1813 году в Московской Синодальной Библиотеке и датируется, согласно новейшим данным, приблизи-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 12-34-01322.

тельно концом XII столетия. Перевод «Богословия», выполненный экзархом, содержал 48 из ста оригинальных глав, самых важных, по мнению переводчика, для катехизации недавно обращенных в христианство славянских народов. Постепенно этот перевод приобрел очень большую популярность и на многие столетия вошел в славянскую литературу. О высоком авторитете книг Иоанна Экзарха находится много свидетельств уже с XIII столетия. В многочисленных изводах и рукописях «Богословие» очень быстро разошлось по всем славянским странам и было хорошо известно вплоть до позднейших переводов XVII и последующих веков (Попов 1878: 20–22).

Долгое время «Богословие» (или, как его еще называли, «Небеса») Иоанна Экзарха было единственным славянским переводом Дамаскина. В XIV веке появляется новый южнославянский перевод, но в русских землях он не был известен – как практически неизвестным остался и следующий серьезный перевод Дамаскина, связанный с именем известного общественно-политического деятеля XVI века, князем Андреем Курбским. После того как в 1564 году он, скрываясь от возможной опалы Грозного, бежит в Литву, главным делом всей его жизни стала забота о развитии славянской и русской культуры и самосознания, и особенно защита православия в тех землях от агрессии католического Запада. Главным своим оружием в этой борьбе он избрал книжное просвещение, а именно перевод главнейших святоотеческих вероучительных и философских произведений. Постепенно вокруг него образовался кружок ученых единомышленников, их общими усилиями было организовано нечто вроде скриптория. В 1575–79 годах Курбский вместе со своим помощником князем Михаилом Оболенским перевел «Точное изложение православной веры», переделав имевшиеся 48 глав перевода Иоанна экзарха Болгарского и дополнив их новым переводом остальных глав памятника.

Следующий перевод «Богословия» был произведен во второй половине XVII века иеромонахом Епифанием Славинецким. Говоря об особенностях его литературного творчества, следует упомянуть об особой культурной тенденции, свойственной тому времени, выразителем которой являлся и Епифаний. Эта тенденция вошла в историю под термином «течение грекофилов» и состояла, в целом, в отстаивании основополагающего значения греческой традиции, в том числе и языковой, и необходимости приближения, возвращения к ней. В максимально точном соответствии переведенного текста подлиннику грекофилам виделась некая мистическая сторона перевода, необходимая для передачи авторского смысла в его полноте. Но это стремление к точности воспроизведения текста оригинала приводило к существенной искусственности языка и, как следствие, затрудненному восприятию текста.

Среди славяно-русских переводов «Богословия» Иоанна Дамаскина, пожалуй, менее всего известен и изучен последний из церковнославянских, выполненный во второй половине XVIII века архиепископом Амвросием (Зертис-Каменским). Исследование его открывает нам новые знания о церковнославянском языке той эпохи и о переводческих традициях XVIII века в сфере богословских писаний.

Переводы «Богословия», выполненные болгарским экзархом Иоанном, князем А. М. Курбским и архиепископом Московским Амвросием, предваряют разного объема предисловия. Эти предисловия составляют неотъемлемую часть памятника, с одной стороны, но с другой – имеют свой собственный канон и свои характерные черты, поэтому в заглавии мы обозначили их как жанр в жанре. Как обобщает С. С. Аверинцев, «каждый литературный жанр есть явление историческое, <...> жанры постепенно приобретают и накапливают свои признаки – необходимые и достаточные условия своей идентичности, затем «живут», разделяя участь всего живого, то есть терпя изменения; иногда «умирают», уходят из живого литературного процесса, иногда возвращаются к жизни, обычно в преобразованном виде» (АВЕРИНЦЕВ 1986: 104). Как мы увидим, в этой же парадигме существует и предисловие переводчика как некая жанровая разновидность. Для развития этой разновидности релевантными являются два вектора взаимоотношений: во-первых, вектор внешний – отношения между переводчиком и целевой аудиторией; во-вторых, вектор внутренний – отношение между предисловием и самим переводом (включая их языковые и стилистические особенности). Одновременно нужно учитывать, что предисловие переводчика представляет собой некое инобытие жанра, или, пользуясь выражением Аверинцева о стихирах, «в другом смысле жанр», обладающий прежде всего набором не внутрилитературных, а внелитературных критериев (АВЕРИНЦЕВ 1986: 106–107).

Пролог Иоанна Экзарха начинается с прославления Константина Философа и его брата Мефодия, взявших на себя труд первого перевода книг Священного Писания на славянский язык. Иоанн, по его словам, задумывался о том, чтобы последовать их примеру и перевести на славянский язык святоотеческие сочинения, но усомнился, что сможет справиться с этой задачей – вѣдѣ ко своего ѹма тоупость и гроубость и пльтьноую немощь и лѣность (За; здесь и далее текст приводится по изданию: САДНИК 1967). Этот топос смирения и самоуничтожения вполне соответствовал традиции и составлял *locus communis* переводческого предисловия. Кроме того, здесь отражается еще одна характерная черта переводческих вступлений – показать исторический фон своей работы и вписать ее в него.

Спустя какое-то время к переводческому труду стал сподвигать экзарх некий черноризец Дукс (видимо, брат св. равноап. болгарского князя Бориса (Михаила) и дядя царя Симеона), приведя замечательный аргумент, который цитирует экзарх: попови чѣто естъ нно дѣло развѣ оученьа (3b–4a). Теперь уже сомнения и страхи Иоанна связаны с тем, как бы не пренебречь Божьей волей и не закопать свой талант в землю: он обширно цитирует на эту тему ветхозаветные и апокрифические тексты, взятые им, по-видимому, из Толковой Палеи (см. SADNIK 1967: 9), и, конечно же, саму евангельскую притчу о талантах. Это еще одна характерная черта предисловия переводчика богословского текста – обращение к Священному Писанию. Укрепившись в осознании божественных милости и могущества, призвав в помощь себе Святую Троицу, Иоанн Экзарх взялся за этот труд и перевел сочинение Иоанна Дамаскина.

И после этой истории перевода следует «теоретическая» часть пролога о принципах перевода, благодаря которой пролог стал пользоваться особой известностью почти как самостоятельное произведение болгарского экзарха. Взгляды Иоанна на переводческие принципы восходят к мысли Псевдо-Дионисия Ареопагита, высказанной им в трактате «О божественных именах» в связи с апологией имени ἔρως в отношении божественной Любви: Ареопагит формулирует его уместность в следующих словах, ставших знаменитыми и положивших начало средневековой теории перевода: «Неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи <...> Как будто нельзя число четыре обозначить как дважды два, прямые линии как линии без изгибов, родину как отечество и что-нибудь другое иначе, когда одно и то же может быть выражено различными словами» (DN IV, 11; пер. Г. М. Прохорова). Эта мысль, видимо, была популярна в среде славянских книжников: она приводится и автором Македонского кириллического листка (поэтому одно время его отождествляли с экзархом Иоанном, пока А. Вайан не доказал, что автор – Константин-Кирилл, а рукопись содержит перевод его предисловия, написанного по-гречески, к переводу Евангелия-апракоса (ПЭ VI: 497)).

Экзарх Иоанн в прологе к своему переводу «Богословия» на основании этой идеи заключает, рассматривая конкретные примеры трудностей перевода: не ко естъ лъзѣ вьсьде съмотрити еанньска гѣла, нѣ разоумѣ нѣжда блѣстн <...> да мьн дроугонци оставашше истовое сло [должно быть слово], разоумѣ истовьн тождѣ могоушь положихомѣ, небонѣ разоумѣ радн прѣлагамѣ къннгы сна, а не тѣью гѣѣ истовьнхъ радьца... (13a, 13b–14a). В связи с подобными высказываниями общим местом трудов о переводческой деятельности Иоанна Экзарха становится положение о его ориентации на смысл, а не на букву перевода. Это положение справедливо, но не полно; Иоанн Экзарх говорит о смысловом переводе в тех случаях, ког-

да между греческим и славянским языком возникают несовпадения. Он специально оговаривает такие случаи, предвидя возражения потенциальных оппонентов из среды монахов-книжников, что априори должно свидетельствовать о том, что в основном он старался передавать текст пословно. Внимательное изучение перевода показывает, что при основной тенденции к пословной передаче текста экзарх достаточно часто для средневековой переводческой традиции использует те «вольности» перевода, которые он обосновал в своем предисловии. Экзарх Иоанн приводит не так много примеров для обоснования своей точки зрения, однако все эти примеры весьма характерны и охватывают практически весь круг причин возможного отступления от оригинального текста.

Во-первых, это причины семантического расхождения между греческим и славянским словом, а точнее, несовпадение коннотативного значения слов, обозначающих один и тот же денотат. Такое расхождение обуславливает не только смысловую неточность, но и диссонанс в стиле, который переводчик мыслит в категориях эстетического вкуса: *неконъ нже гѣѣ къ нномѣ языцѣ краснѣ, то къ друзѣмъ некраснѣ, нже къ нномѣ страшнѣ, то къ друзѣмъ нестрашнѣ, нже къ нномѣ чьстнѣ, то къ друзѣмъ нечьстнѣ* (12a–b).

Во-вторых, это причины несовпадения морфологических показателей греческого и славянского слова, например, рода существительных. Здесь следуют известные примеры экзарха, сравнившего греческие слова мужского рода *ватрахос* и *потамос* (*βάτραχος, ποταμός*) с их славянскими соответствиями женского рода *жаба* и *река*; греческие слова женского рода *таласа*, *имера*, *анатоли* (*θάλασσα, ἡμέρα, ἀνατολή*) с их славянскими соответствиями мужского рода *море* (sic!), *день* и *восток*. Наконец, последний в этом ряду пример соответствия греческого *панѣта та ѣнн* и славянского *вси языци* призван подчеркнуть не только родовое различие слов, оформляющих одну и ту же мысль, но и более глубокое грамматическое различие двух языков, выраженное наличием/отсутствием артикля в их системе (какое бы грамматическое значение за этим артиклем ни стояло).

В-третьих, отступления от греческого оригинала могут быть связаны с различиями в синтаксическом укладе между греческим и славянским, в связи с чем возможны пропуски отдельных слов греческого текста: *да мын другѣнци оставльше нстовое сло [должно быть слово], разоумѣ нстовын тождѣ догоушь положнхѣмъ* (13b).

Безусловно, переводческая концепция, изложенная в прологе, стала его центральным пунктом и предметом всестороннего обсуждения специалистов. Однако в общем контексте предисловия оно логическим образом завершает всю историю создания перевода «Богословия» Дамаскина болгарским экзархом, детально описавшим ее как историю

личных сомнений и переживаний, с одной стороны, и включившим ее в общую историю переводческой деятельности в славянских землях – с другой.

Здесь уже нет места сомнениям и страхам: переводчик, как уже мы имели возможность убедиться, последовательно и аргументировано защищает свою концепцию от возможной критики. Обращение к потенциальным оппонентам – еще одна необходимая часть предисловия.

Что касается языковых особенностей пролога экзарха Иоанна, то интересно отметить, что язык и стиль его предисловия ничем не отличается от языка и стиля основного текста перевода: ни в словоупотреблении, ни в грамматических формах и конструкциях. В языке предисловия отмечаются и те черты, которые бы мы отнесли к проявлениям индивидуального стиля Иоанна, заметным по тексту основного памятника. В первую очередь это большая доля образования нулевой суффиксации, свойственных, как правило, не столько высокому (как богословие) книжному стилю, сколько нейтральному, или даже народно-разговорной стихии (см. Николаева 2012). Это такие образования как *трудоу*, *изборъ*, *свѣтъ*, *дѣло*, *исказа*, *пророкъ*, *прѣплодъ*, *скръжьтъ*, *страхъ*, *даръ*, *глаголъ*, *разорѣдъ*, *слоухъ*, *съкладъ* и подобные.

Еще одна характерная особенность перевода Иоанна Экзарха, на которую обратили внимание уже первые исследователи его трудов (Каллайдович 1824; VONDRAK 1896; LESKIEN 1903) и которая, как писал А. А. Потебня со ссылкой на Ф. И. Буслаева и Ф. Миклошича, характеризует «славянские наречия» вообще, «начиная с древнейших церковнославянских и русских памятников» (1968: 384), – употребление так называемых «относительно-притяжательных» прилагательных с суффиксами *-j-*, *-ов/-ев-*, *-ьн-*, *-ин-*, *-ьск-*, *-овьск-* (в основном тексте, как правило, на месте форм родительного принадлежности в греческом). Такое словоупотребление обусловлено метонимическим характером логических связей, отражающихся в языке. Примеров подобных эпитетов в трудах Иоанна Экзарха великое множество. О том, что этот способ выражения мысли в принципе был присущ Иоанну Экзарху, говорят некоторые примеры из его Пролога к переводу «Богословия» (типа *пльгънаи нѣмошь*), особенно показательно своеобразное нанизывание суффиксов со значением принадлежности в имени автора произведения (в предваряющем труд заголовке): *слово иоанна дамаскинъска* (14b).

Пролог болгарского экзарха Иоанна к переводу «Богословия» Иоанна Дамаскина явился, видимо, первым из предисловий переводчика в славянской книжной среде и задал, таким образом, некий канон текста этого типа – во всяком случае, содержательный, что мы проследим на примере других предисловий к переводам этого памятника богословской мысли.

С топоса самоуничижения начинается свое предисловие к переводу «Богословия» князь Курбский, который так его и называет – предисловіе андреа греци испольненаго (1а; здесь и далее цит. в несколько упрощенной графике по изданию WESTERS-DILGER 1995). Он также весьма нелестно отзывается и о своем поколении в целом, сравнивая его с поколением «древних учителей»: а мы ненскоусны и оуѣнтиса ленныы, и копрошати ѿ неѣдомыхъ горди и презорни, и аще мало нѣчто навъикнемъ, мнмса оуже все оумѣти, и сего ради аще что в писаннахъ собришемъ недовѣдомо, порѣтнмъ и разтвемъ тако са намъ виднть, а ведоущихъ не хошемъ копросити, а ни оуѣнтиса хотнмъ, но простертты лежнмъ лѣнностню и гноусностню погроуженны (2а).

Такие мысли посетили князя в связи с осознанием того, как мало из святоучительских книг переведено на славянский язык и как несовершенны те немногие существующие переводы, искаженные в процессе неоднократного переписывания.

Так Курбский подводит читателя к предыстории и истории своего труда над переводом «Богословия» Иоанна Дамаскина. Он рассказывает, что обнаружил в книге Максима Грека «посланиеицо к некому Егорию», в котором святой Максим советует адресату читать книгу Дамаскина, которая въ истинноу неснон красотѣ подобна и пище растен, и сладчанше пач меда и сота (2а). Неудовлетворенный бытующим в рукописях неполным (48 глав из 100) переводом экзарха Иоанна, Курбский вооружается греко-латинской билингвой (и на въхъ книгоу греци по единой стране писаноую, а на другой стране по римски) и привлекает к работе молодого князя Михаила Оболенского, с которым вместе они исправляют уже существующий перевод и дополняют его новым переводом тех глав, которые в свое время не перевел болгарский экзарх. При этом Курбский признается, что им лехчанше обреталоса неѣввшее преводити, нежелан испортеное и разтѣлннное исправляти (2b).

Итак, практически на трех первых листах Курбский реализует все топосы, обычные для предисловия переводчика (locus communis осознания своего недостойнства, предыстория и история создания перевода, включенная в минимальный исторический контекст, высказывания по поводу своего метода перевода), в которые, также по традиции, вплетены цитаты из Писания (в начале предисловия Курбский цитирует Псалтырь, далее он будет приводить цитаты из Посланий апостола Павла, из Евангелия, из святоотеческих сочинений). На следующих же шести листах текста предисловия князь, отталкиваясь от жизнеописания преподобного Иоанна Дамаскина, перейдет к развернутой полемической части, в которой он затронет прежде всего вопросы гуманитарного образования, в частности – необходимости изучения «внешней», то есть античной философии, но не обойдет, в связи с ними, и полемики на современные ему общественно-политические темы, обличая стяжательство и лицемерие

церковных иерархов (очевидно, в этом лишний раз проявилось его неприятие иосифлян, на которых он неоднократно направлял острокритические замечания и в других своих произведениях).

Многие мысли Курбского из этой полемико-риторической части его предисловия звучат и сейчас на удивление актуально. Так, князь сокрушается, что многие его современники утверждают, что в их времена уже невозможно жить по евангельскому закону, что нужен «лехчайший законодавец, нежели Христос» (5а). Не так ли рассуждают и многие наши современники? Необыкновенно злободневно звучит и вывод князя о пользе гуманитарного знания: ...словесные науки, ниже члкъ был оукрашень от бга по вноутреннему члкоу, среть, дшгъ, нже бы до конца в забвение и неведние не пришель род нашъ (8а).

Стиль предисловия Курбского заметно отличается от стиля его перевода. Если некоторые языковые особенности, присутствующие и в предисловии, и в основном тексте, характеризуют идиостиль князя в целом, то другие языковые черты свойственны именно предисловию (и, кстати сказать, в какой-то степени «сказам Андрея» – комментариям переводчика к тексту, также часто имеющим характер памфлетов на злободневные и острые для князя темы) и формируют его стилистический рисунок.

Для языка предисловия (как и для языка основного текста памятника) характерно использование заимствований из греческого и латинского языков – как традиционных (типа епископ, фелогна, востасныи, варвар, риторскии, корол и т.п.), так и новых, как-то: кроника (фиксируется СлРЯ XI–XVII впервые для XVI века, периода творческой деятельности Курбского), диалектика (в СлРЯ XI–XVII отмечается употребление более поздней эпохи), аргументы (в СлРЯ XI–XVII первое употребление отмечается в творчестве Курбского), метафизички (в СлРЯ XI–XVII не зафиксировано) и т.п. И в лексике предисловия так же, как и в самом переводе, отмечается влияние языковой среды, в которой оказался князь, эмигрировав в Великое княжество Литовское, прежде всего языка польского: здесь мы обнаруживаем такие лексические заимствования или примеры влияния польского словообразования, как *вырозумѣние* – ср. польск. *wuzozumienie* ‘понимание’, *рѣч* (‘вещь’) – ср. польск. *rzecz*, *троутизна* – ср. польск. *trucizna* ‘яд’, *глупство* – ср. старопольск. *głupstwo* ‘глупость, неразумие’.

Тем не менее Курбский позиционирует себя как блюститель правильного церковнославянского языка и, продолжая традиции классического литературного языка славян, употребляет, в частности, множество словосложений как один из наиболее заметных «внешних» языковых признаков. В предисловии их более 40. Однако их количество, как мы уже сказали, создает лишь внешний образ правильного церковносла-

вянского языка. Внутреннее содержание слов может иметь нелитературные, народно-разговорные корни. Примером такого «ложного» церковнославянизма является слово *победоносец*. Курбский употребляет его и в предисловии, и в основном тексте в необычном значении – ‘мученик’. В предисловии оно относится к Иоанну Дамаскину (3b), в основном тексте – к мученикам вообще (61b; в латинском тексте здесь *martyribus*, что подтверждает значение славянского слова). Необычное значение слова фиксирует СлРЯ XI-XVII в малоизвестных памятниках XVII века – в *Хождении и житии в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары* и в *Повести князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского* (СлРЯ XV: 122). Наречение мучеников победоносцами может породить множество интеллектуальных спекуляций, если не учесть, что *победа*, просматриваемая в прозрачной внутренней форме слова, в некоторых русских диалектах имеет значение ‘беда, несчастье’ (СРНГ XXVII: 189), в том числе и в говорах Ярославской земли, откуда родом происходил князь Курбский. Таким образом, церковнославянское по виду слово скрывает народно-разговорное содержание.

Вообще, народно-разговорное начало пробивается в предисловии князя – и в этом его явное отличие от строгого стилистического единообразия текста перевода. Так, в нем можно встретить русские причастные формы типа *извнраюти, обронаюти, паматаюти, не щадети*, характерную уменьшительность (*посланенцо, княжата*), наконец, стилистически сниженную лексику (*и нныге таковые басни яко бы пняных баб смѣхоу достонные – 5b*).

Но самое яркое отличие предисловия от перевода – в текстопостроении. В переводе Курбский сохраняет в основном организацию текста в оригинале, которая и так, в сущности, достаточно сдержанна, а при переложении на славянский иногда еще и теряет заложенную в оригинале риторическую форму. Зато в предисловии Курбский вполне свободен в демонстрации своего риторического мастерства, чем он активно пользуется. Во-первых, обращает на себя внимание обилие дублетных (реже – троичных) сочетаний, украшающих текст в духе стиля плетения словес. В качестве иллюстрации приведем несколько фрагментов текста предисловия, содержащих такие сочетания:

не тощю оубо прочитаніе бжтвенныхъ словесъ во блгоденьствне жнкоуцимъ полезны (которые презобнлоуютъ и оплывають бгтествы) тѣмъ бо наоучаю тса страху бжю, тѣмъ бо масрдію и масти склонни бывають, тѣмъ восподинается сдѣртныи час и отшествіе ко нномоу жывотѣ но и во скорбехъ жыкоуцимъ и бедамн обгытатымъ паче полезнѣиши, но мати нм оутешенію и радости писанія прочитаніе бываеть, оуслаждаетъ бо и сокормляет дшоу, и кости дшевные крѣпкн и несокроушительны сотворяеть (1a–b);

... древније оуџинтели били наши во собоу наоуџены и искоуџены, сиречь, во внѣшних оуџенних философских, и во священних писаниих, и к томоу тщаланвы и бодры, а мы ненскоуџены и оуџинтса ленивы, и вопрошати со неведомых горди и презоривн, и аще мало нѣтто навъикнемъ, мнѣса оуџе все оумѣти, и сего ради аще что в писаниих собрашемъ неведѣдолю, порѣтнмъ и разтѣвѣемъ яко са намъ виднтъ, а ведоущих не хоцѣмъ вопрошати, а ни поџинтса хотнмъ, но простерты лежнмъ лѣностно и гнуоустно погроуженны (2а);

азъ же к томоу не могъ прѣити за бедамы и напастымы странства моего, нже бы могъ прѣложити до конца его всю книгоу священноую и многополезноую, яко рѣхомъ, от такова свѣтлаго и апосталоподобнаг моужа написанноую (3а) и т.п.

Дублетные сочетания вплетаются в более сложные текстовые конструкции с антитезами, кольцевой композицией и метафорическим параллелизмом, например:

аще не боудемъ со прилежанемъ прочитати и оуџинтса, не боудем оуџинтелен наших книгъ и разоумѣти нбо они били мъдры и искоуџены, мъдре и прекрасне под мѣрами и чнны грамотическнми и риторскнми философскнми сбываемъ писали, и яко бы град твердын на превысочаншен горѣ, догматы блгочестїа намъ ставили со бещисленными разлнчными собронени, сиречь, непреодолимыми свидѣтелствы, яко с працами огнистымн направили, и я ко доуки крѣпкіе и стрѣлы в тоулах готовые положили и оуготовали, писанїа свои, но потреба с тѣхъ таковых колоу, дѣнствовати и стрѣлати? чегож ради мы бондса и ленидса оуџе оуготованными дѣнствовати? того ради нже если глоупы и ненскоуџены, а к томоу ленивы и гнуены ... (6b–7а).

Во-вторых, это ритмическое построение крупных текстовых фрагментов за счет единоокончаний (еще одно наследие словесного плетения). Для таких конструкций характерно постепенное наращение текста перед каждым последующим словом, содержащим организующую фрагмент концовку. Например:

... и меть сбнаженъ собоюдоу остръ в роуце деръжаще, сиречь глаголь бѣжн, и снце еретическне роды посецающе, самъ же в догматехъ блгочестнїа непреодолимы бывающе, а правовѣрными многое оутешенне и нензреченноую радость и веселне и надеждоу нзливающе (4а);

... а в которыхъ црствахъ сценные писаннїа прилѣжне прочитаемн бываю тъ и искоуствамъ философскнми навъикаютъ, тѣ и ннѣ за блгодатно хсвою непоколеблемы стоят, и не толко самн стоят в цѣле, но и многїе кранны поседаютъ, и граннцы свои далеѣанше разширяютъ ажь до конец вселенные подо власти послоушенствъ своихъ покарїаютъ, и злата и сребра и драгоценнаго

каменїа мно҃гѣ корысти вѣщисленныѣ обретаютъ, и что еще к тому нанѣпшаго и напохваанѣншаго, людѣ глѹбѹкнѣхъ вар'варовѣ подобїю звѣрен доубравныхъ живѹщнѣхъ, ко бѣгопознанїю привождать трнсіаннаго бжства, и стыдѣ крїщенїемъ просвещють (7а–б).

Наконец, это риторические вопросы и восклицания, организующие обличительный пафос князя (откуда снечева т'щета надѣ? – 2а, ѿ беда, ѿ горе – 5а и т.п.).

Итак, сохраняя наличие основных содержательных составных частей предисловия, князь Курбский обособляет его от текста основного перевода в стилистическом ключе.

Наконец, еще одним переводчиком «Богословия» Иоанна Дамаскина, предварившим свой труд предисловием, был архиепископ Московский Амвросий (Зертис-Каменский), переложивший на церковнославянский язык основное сочинение православной догматики в конце XVIII века. Предисловие Зертис-Каменского от прологов его предшественников отличается краткостью, что свидетельствует о смене литературных парадигм. Несмотря на немногословность архиепископа, и в его предисловии можно обнаружить традиционные составляющие, хотя уже не все: владыка не использует цитаты из Писания.

Если Иоанн Экзарх Болгарский когда-то начал свой пролог с прославления равноапостольных свв. Кирилла и Мефодия, давших славянам письменность и переводы наиважнейших богослужебных книг, то архиепископ Амвросий начинает предисловие к «Богословию» с прославления его автора – прп. Иоанна Дамаскина. Он практически ничего не сообщает об историческом контексте своего труда, но сосредоточивается на его цели: «Естьли кому, то много паче учащим и учащимся в Академиях и Семинариях Российским юношам много послужить должна сия книга. <...> Сия единственная была причина вновь перевести на Славенский язык сие Обстоятельное православной веры изложение: хотя оно уже переведено и напечатано было в 1675 году при конце книги святаго Григория Назианзина [речь идет о переводе Елифания Славинецкого – прим. наше, Н.Н.]» (1б; здесь и далее цит. в упрощенной орфографии по изданию Дамаскин 1774).

И уже без средневекового самоуничижения, но со скромностью и достоинством он обращается к читателю, предоставив тому возможность сравнить его перевод с переводом предшественника, и одновременно кратко обобщает свои представления о том, каким должен быть перевод: «Безпристрастному читателю предоставляется судить о добротѣ как прежняго так и сего новаго перевода: тот без сумнения полезнейшим почесться должен, в коем чистота, внятность, и приятность преимуществовать будет» (1б).

Краткость предисловия не предоставляет достаточного материала, чтобы сравнить его стиль со стилем самого перевода, но тот, что наличествует, не позволяет ощутить разницы между ними, что, в общем, ожидаемо, если следовать истории сложения стилей литературного языка. В начале истории церковнославянского языка и в конце его функционирования как ипостаси литературного языка переводчики не делают различий между стилем основного текста и текста своего предисловия, так как в их понимании они принадлежат одной жанрово-стилистической традиции. В эпоху XVI–XVII вв., когда начинается секуляризация литературного языка, поляризация жанрово-стилистических разновидностей, жанр предисловия воспринимается переводчиком (в нашем случае – Курбским) как некая дополнительная возможность высказать свои идеологические и политические соображения, поэтому стиль его предисловия неровен и отличается от стиля основного текста неким креном в публицистичность.

Так, на примере трех одновременных предисловий к переводу одного и того же текста можно наглядно проследить трансформацию как самого жанра «предисловие переводчика», так и стилистического соотношения предисловия и основного текста. Обязательные компоненты предисловия, заданные еще прологом экзарха Иоанна, сохраняются во всех предисловиях, хотя и меняют свой содержательный объем. Этими компонентами являются: предыстория и/или история перевода (часто поданная в общем историческом контексте эпохи создания перевода), топос самоуничижения его автора и обращение к читателю, объяснение внутренних принципов перевода, формулировка его цели и характеристик образцового перевода.

Трансформации объясняются как внутренними причинами литературного процесса, так и внешними изменениями целевой читательской аудитории. Надо отметить, что некоторые традиционные составляющие предисловий в наших примерах изначально были лишь формой соблюдения традиции: так, топос самоуничижения, если присмотреться внимательно, соблюдался весьма формально: вслед за его изложением болгарский экзарх весьма твердо отстаивает свои позиции перед потенциальными оппонентами, князь Курбский открыто критикует предшествующий перевод, архиепископ Амвросий вообще не касается темы своего «недостойства», а завуалированная критика предыдущего перевода прослеживается и в его вступлении к памятнику.

Постепенно описание предыстории и истории перевода сменяется целеполаганием: вместо вопросов «почему и как?» авторы в своем предисловии отвечают на вопрос «зачем?». Вариативную же часть каждый исполняет и заполняет по-своему, в соответствии со своими внутренними целями и задачами: экзарх Иоанн излагает принципы перевода,

князь Курбский – свою политическую и идеологическую позицию, владыка Амвросий прославляет прп. Иоанна Дамаскина и его труд.

Но есть и то общее, что объединяет переводчиков трех разных эпох – это их нескрываемая забота об образовании и образованности, некий гуманитарный посыл обществу, пафос которого и составляет одну из центральных особенностей жанра предисловия переводчика богословского текста.

ИСТОЧНИКИ

ДАМАСКИН: преподобнаго оца нашего иоанна дамаскина монаха и пресвитера иер(с)андискаго изложение православныхъ вѣры обстоятельное, или богословіа. Москва, 1774.

*

BESTERS-DILGER, Julianne (hrsg.). *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583)*. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes; Tom. XXXV).

SADNIK, Linda (hrsg.). *Des hl. Johannes von Damaskus "Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; Freiburg i. Br.: U. W. Weiher, 1967. Bd.1. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes; Tom. V).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

АВЕРИНЦЕВ, Сергей. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации. *Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения*. Москва: Наука, 1986, 104–116.

КАЛАЙДОВИЧ, Константин. *Иоанн ексарх болгарский: Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий*. Москва, 1824.

НИКОЛАЕВА, Наталия. Образования нулевой суффиксации в разновременных церковнославянских переводах «Богословия» Иоанна Дамаскина. *Русский язык: функционирование и развитие. Сб. статей к 85-летию со дня рождения Заслуженного деятеля науки РФ проф. В. М. Маркова*. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2012, 157–164.

ПОПОВ, Андрей. Предисловие [к: Бодянский, Осип (изд.). *Богословие святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Эксарха Болгарского*]. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете*. IV (1877). Москва, 1878, 1–24.

ПОТЕБНЯ, Александр. *Из записок по русской грамматике*. Т.3. Москва: Просвещение, 1968.

ПЭ: *Православная энциклопедия*. <<http://www.pravenc.ru/>> 25.12.2012.

СРНГ: *Словарь русских народных говоров*. 1–. Ленинград (СПб.): Наука, 1965–.

СЛРЯ XI–XVII: *Словарь русского языка XI–XVII вв.* 1–. Москва: Наука, 1975–.

*

LESKIEN, August. Die Übersetzungskunst des Exarchen Johannes. *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903), 48–66.

VONDRÁK, Václav. *O mluvě Jana exarcha Bulharského*. Praha, 1896.

Наталија Генадјевна Николајева

ПРЕДГОВОР ПРЕВОДИОЦА: ЖАНР У ЖАНРУ
(НА ПРИМЕРУ СЛОВЕНСКЕ ТРАДИЦИЈЕ
„БОГОСЛОВЉА” ЈОВАНА ДАМАСКИНА)

Резиме

Рад се бави проблемом жанра предговора у словенским теолошким (преводним) текстовима као самосталним делом преводиоца. Овај „жанр у жанру” јавља се већ код првих писара. Језгро жанра остало је стотинама година непромењено али су се мењали његов унутрашњи обим и поента, што је зависило од различитих ванјезичких околности. На развој овога жанра утицала су два битна фактора: пре свега, однос између преводиоца и читалаца (циљне групе), затим и однос између предговора и главног текста. Однос стила и језика предговора и главног текста није увек био исти, што је било условљено развојем црквенословенског језика и стилем различитих епоха. Ови процеси приказани су на примеру словенске традиције превода и рецепције „Богословља” Јована Дамаскина.

Казанский государственный медицинский университет
ул. Бутлерова 49, 420012 Казань, Россия
eulen@mail.ru

Мария Олеговна Новак

ЦИТИРОВАНИЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО АПОСТОЛА В СЛУЖБАХ РУССКИМ СВЯТЫМ XII–XX ВВ.

В статье обсуждаются принципы цитирования Деяний и Посланий апостолов и топика цитат в минейных чинопоследованиях, посвященных русским святым. Выявляются изменения в количестве и качестве цитат в зависимости от времени создания службы, а также содержание цитат в зависимости от типа святости.

Ключевые слова: церковнославянский Апостол, службы русским святым, приемы цитирования.

1. ВВЕДЕНИЕ. Настоящее исследование продолжает разработку масштабной темы, связанной с рецепцией славянского перевода Деяний и Посланий апостолов в истории русского литературного языка. Данная постановка вопроса предполагает изучение принципов цитирования Апостола в различных жанрах церковной книжности. Цель данной статьи – выявить специфику цитирования текста Апостола в оригинальных службах русским святым, созданных в период с XII по начало XX вв., а именно: а) определить основные тенденции и приемы цитирования в зависимости от времени создания службы и б) зафиксировать сходства и различия в топике цитат, характерных для того или иного агиологического чина.

Материалом для исследования послужил корпус церковнославянских миней, размещенный на Интернет-ресурсе www.orthlib.ru. Текст Апостола приводится как в соответствии с современным церковнославянским стандартом (ЦИТАТА ИЗ БИБЛИИ 2012), так и, в случае необходимости, по древним спискам. Для уяснения исторического пути развития русской гимнографии мы воспользовались авторитетным трудом Ф. Г. Спасского, обобщившего исследования историков русской Церкви и русского литургического творчества (СПАССКИЙ 1951). Орфография церковнославянских источников упрощена.

Прежде чем перейти к конкретному изложению, скажем несколько слов о том, что именно мы считаем цитированием Св. Писания и то-

пикой. Известно, что существует два взгляда на эту проблему: цитатами называют либо только точное воспроизведение фрагмента священного текста, сопровождаемое отсылкой к источнику, либо и компоненты текста, не маркированные как чужое слово и зачастую имеющие характер устойчивой формулы либо аллюзии, источник которых, тем не менее, можно установить (Ранчин 2011: 94–95). Мы разделяем последнюю точку зрения и, более того, рассматриваем такие «скрытые» цитаты как особенно важные для выяснения степени освоенности изучаемого священного текста в христианской литературе, созданной на церковнославянском языке русского извода.

Что касается топики, мы, вслед за многими исследователями, понимаем топосы как общие (образцовые) мотивы и образы содержательного плана, выражающиеся посредством устойчивых формул – см. об этом подробнее в (Конявская 2004).

Нам уже приходилось писать о специфике церковной поэзии в связи с византийской гимнографией: «...аллюзивность и даже энигматичность византийской гимнографии общеизвестны. Поэтому цитируемый канонический текст в ней, как правило, подвергается значительным изменениям и не имеет строгой ссылки на источник» (Новак 2009: 16). Естественно, что в оригинальных русских службах, так или иначе ориентированных на византийские образцы, обнаруживается та же закономерность.

2. Хронология русской гимнографии и приемы цитирования Апостола. Проведенный анализ служебных Миней показал следующее. В ранних службах XII в. (киевского типа) число цитат из Апостола невелико (они уступают в количественном отношении цитатам из Евангелия и Псалтыри), и все они достаточно кратки. Первой в хронологическом отношении является служба страстотерпцам Борису и Глебу (24 июля / 4 августа), которая была дополнена в более позднее время. В тех ее частях, которые относятся к древнему периоду, находим только два случая, отсылающие к книге Деяний, при этом второй представляет аллюзию: *но яко Стефану подобницы первомученику, молящися глаголасте: не постави имъ греха, Человеколюбче* (стихира на стиховне 3-я), *за убивающыя тя тепле молился еси, святе, яко второй мученикъ Христовъ великий Стефанъ* (канон 2-й, песнь 6, тропарь 2), ср. Деян.7:60: *Преклонь же колена, возопи глаголюще: Господи, не постави имъ греха сего.*

Служба равноап. княгине Ольге (11/24 июля), сохранившая, по словам Ф. Г. Спасского, «свою первоначальную простоту» (Спасский 1951: 78), содержит всего одну формулу из текста Посланий: *чадо света явилася еси* (Канон, п. 6, тропарь 1), ср. Еф.5:8: *якоже чада света ходите.*

В чинопоследованиях, посвященных прп. Феодосию Печерскому (3/16 мая, перенесение мощей – 14/28 августа), созданных в начале XII

в. печерским иноком Григорием и ориентированных на византийскую службу прп. Феодосию, общих житий начальнику (СПАССКИЙ 1951: 82), находим уже большее разнообразие в цитировании, хотя цитаты также не отмечены как чужое слово. Например, в службе 3/16 мая присутствует интересная грамматическая перестройка цитируемого текста: *ко Антонию притекъ преподобному: у негоже научился еси неизреченнымъ, еже ухо не слыша, въ твое же сердце вниде* (стихира на хвалитех 1-я), ср. 1Кор.2:9 *ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Богъ любящимъ Его*. Выражение апостола *ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша*, восходящее к книге пророка Исаии (64:4), представляет ряд однотипных конструкций с отрицанием, однако под пером гимнографа претерпевает переработку, результатом которой является содержательная антитеза *не слыша – вниде*.

Особая ситуация наблюдается в службе равноап. князю Владимиру – по свидетельству историков Церкви, столь же ранней, как и предыдущие, но редактировавшейся в XV в. Пахомием Логофетом (СПАССКИЙ 1951: 88). Религиозное обращение Владимира сопоставляется с обращением ап. Павла, описанным в книге Деяний (гл. 9, 22), в связи с чем возникают соответствующие аллюзии и цитаты. Приведем примеры аллюзии: *и царствуетъ Христось Богъ, обреть его яко Павла прежде* (стихира на стиховне 2-я); *Иже Павла просветивый, и избранна сотворивый* (канон 2-й, песнь 3, тропарь 1). В кондаке, помимо аллюзии, находим соединение мотивов из различных посланий ап. Павла: *Подобствовавъ великому апостолу Павлу въ сединахъ, всеславне Владимире, вся яко младенческая мудрования, яже о идолахъ тицания оставль, яко мужъ совершенный, украсился еси божественнаго крещения багрянницею – ср. Егда бех младенец, яко младенец глаголах, яко младенец мудрствовах, яко младенец смыслях: егда же бых мужъ, отвергох младенческая* (1Кор.13:11) и *дондеже достигнем... в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф.4:13). Как видим, точное цитирование здесь отсутствует – автор песнопения подчиняет грамматику первоисточника своей художественной задаче.

Следующий плодотворный для древнерусской гимнографии период – XV век, время творчества выдающихся агиографов, мастеров «извятия словес» Епифания Премудрого и Пахомия Логофета. Следует иметь в виду, что именно в это время на Руси происходит смена богослужебного устава, в связи с чем краткие «студийские» последования дополняются более пространными бденными богослужениями, предусмотренными Иерусалимским уставом и включающими в свой состав малую вечерню, стихиры на литии и на хвалитех (СПАССКИЙ 1951: 97–98). Изменение структуры естественным образом влечет за собой и содержательные изменения в текстах служб в сторону торжественного витийства.

Наиболее полно выражают стиль эпохи службы прп. Сергию Радонежскому (память 25 сентября / 8 октября, обретение мощей 5/18 июля), в написании которых принимали участие как Епифаний, так и Пахомий. Данные чинопоследования содержат большее число цитат из Посланий апостолов, нежели ранние службы, но при этом цитирование практически не меняет своего характера: в нем по-прежнему принимают участие краткие, в том числе аллюзивные, формулы. Например, в канонах сентябрьской службы на преставление преподобного, ориентированной на византийские службы Феодосию и Антонию Великим (Спасский 1951: 109), находим следующее:

Христа насъ ради волею смирившася, даже до рабиа образа подражавъ (канон 1-й, песнь 1, тропарь 1), где словосочетание *до рабиа образа* восходит к Флп.2:7 *зракъ раба приимъ*. Последнее чтение представляет вариацию в древнеславянских списках Апостола и Служебника, где наряду с выражением *зракъ раба / рабни* может выступать и *образъ раба / рабни* (Орлов 1909: 185; Христова-Шомова 2004: 302);

Лице Христово лицемъ, преподобне Сергие, зрети сподобился еси, зерцаломъ воистинну разрешишымся (канон 1-й, песнь 1, тропарь 3) – ср. *Видимъ убо ныне якоже зерцаломъ въ гадании* (1Кор.13:12);

Обветшавшаго человека яве, отче, совлеклся еси, и яко скверну ризу отвергъ съ греховными страстьми, въ новаго облеклся еси (канон 2-й, песнь 5, тропарь 1) – ср. *не лжите другъ на друга, совлекшеся ветхаго человека съ деяньми его и облекшеся въ новаго* (Кол.3:9–10); этот мотив «переодевания» внутреннего человека совмещен здесь с формулой, восходящей к посланию Иуды (1:23): *ненавидяще и яже от плоти оскверненую ризу*.

Временем расцвета русского литургического творчества становится период XVI–XVII вв., в связи с канонизацией целого ряда новых святых. Цитаты в минейных песнопениях постепенно становятся более пространными. Так, в службе святителям Гурию и Варсонофию Казанским, составленной в начале XVII столетия митрополитом Казанским, впоследствии патриархом и священномучеником Ермогеном, на обретение их мощей (4/17 октября 1595 г.), еще преобладают краткие аллюзии и формулы с минимальной грамматической переработкой, например: *Течение восприя, и путь совершиши* (канон свт. Гурию, песнь 6, тропарь 3), *и скончаше течение доброе постомъ, и молитвою* («Слава» на хвалитех) – ср. *течение скончашъ, веру соблюдохъ* (2Тим.4:7). А вот в последовании прп. Михаилу Клопскому (память 11 / 24 января), созданном в XVI и дополненном в XVII в., появляются более развернутые цитаты с отсылкой к источнику, объединяющие подчас несколько мотивов:

и боговидцемъ апостоломъ нравомъ уподобився, иже до третияго небесе возшедшаго услышавъ глаголюща: мы юроди Христа ради (канон

1-й, песнь 1, тропарь 3) – ср. *Вемь человека о Христе ... восхищена бывша такового до третияго небесе* (2Кор.12:2) и *мы оудри х̑а радн* (1Кор.4:10, по спискам Апостола XIV–XVI вв. (ВОСКРЕСЕНСКИЙ 1906: 40);

и по апостолу духовную мудрость стяжавъ, еже есть буйство Христа ради (канон 2-й, песнь 1, тропарь 2) – ср. приведенное чтение 1Кор.4:10 и *дшѣвнъ же члвкъ не приемлеъ таже от вѣйна дѣа. боуство бо юмоу юсть* (1Кор.2:14, по Христинопольскому Апостолу XII в. и Толковому Апостолу 1220 г. (ВОСКРЕСЕНСКИЙ 1906: 22–24);

Каменю веры Петру апостолу уподобився, распялся еси мируи во всей жизни твоей (канон 1-й, песнь 3, тропарь 1) – ср. *мне же да не будетъ хвалитися, токмо о кресте Господа нашего Иисуса Христа, имже мне миръ распятя, и азъ миру* (Гал.6:14);

Повелениемъ Владыки Христа, отче, последствуя, кротокъ и смиренъ, и всемъ всякъ былъ еси, подобникъ вселенныя учителю (канон 2-й, песнь 3, тропарь 3) – ср. *всемъ быхъ вся, да всяко некия спасу* (1Кор.9:22).

Последние два чтения обращают на себя внимание тем, что в них подвиг преподобного уподобляется жизненному пути апостолов. При этом в тропаре первого канона аллюзия на реальное распятие, которым завершился жизненный путь ап. Петра, сопровождается аллюзией на метафорический образ послания ап. Павла.

XVIII век характеризуется некоторым упадком литургического творчества (что обусловлено трудностями бытия русской Церкви в синодальный период), однако в 30-е годы XIX столетия вновь появляются незаурядные его образцы, в которых расцветает обильное цитирование Нового Завета. Особенно заметны в этом отношении службы свт. Митрофану Воронежскому (память 23 ноября / 6 декабря) и Иннокентию Иркутскому (26 ноября / 9 декабря). В обеих используется прием контаминации различных цитат, в том числе может совмещаться цитирование Апостола и Евангелия:

Благий и верный рабе, усердный делателю винограда Христова, ты, яко добрый пастырь, варъ и тяготу дневную понеслъ еси, уча словесныя овцы, сердцемъ веровати въ правду, усты же исповедати во спасение: темже и Богъ яко избраннаго своего вознесе тя («Слава» на хвалитех свт. Митрофану). Подвиг святителя прославляется здесь посредством искусной контаминации евангельских и апостольских цитат. При этом формула *благий и верный рабе* заимствуется из евангельской притчи о талантах (*Рече же ему господь его: добре, рабе благий и верный – Мф.25:21*), выражение *варъ и тяготу дневную* – из притчи о работниках одиннадцатого часа (*глаголюще, яко сии последици единъ часъ сотвориши, и равныхъ намъ сотворилъ ихъ еси, понесшымъ тяготу дне и варъ – Мф.20:12*). В данном случае можно говорить уже не об ал-

люзии, но о реминисценции, т.е. не об отсылке к некоему известному тексту, но об использовании отдельных его фрагментов. Образ делателя винограда, напротив, аллюзивен и восходит к чтению Ин.15:1 *Азь есмь лоза истинная, и Отець Мой делатель есть*. Что касается цитат из Апостола, их две, причем одна лексически точная, с грамматической перестройкой, ср.: *сердцемъ бо веруется въ правду, усты же исповедуется во спасение* (Рим.10:10). Вторая, *темже и Богъ ... вознесе тя*, представляет собою, скорее, формулу, поскольку в источнике говорится о подвиге Христа: *Темже и Богъ Его превознесе* (Флп.2:9).

Тот же прием контаминации наблюдаем и в первой стихире на литии свт. Митрофану: *Таковъ намъ подобаше архиерей, преподобень, праведень, милостивъ, и во всехъ оправданиихъ Господнихъ непорочень. Приидите, песньми и псалмы духовными светло ликовствуимъ днесь, тому сице зовуще: радуйся, отеческихъ обычаевъ ревнителю, столпе и утверждение веры – ср. Таковъ бо намъ подобаше архиерей: преподобень, незлобивъ, безскверненъ* (Евр.7:26), *Беста же праведна оба пред Богомъ, ходяща во всехъ заповедехъ и оправданиихъ Господнихъ безпорочна* (Лк.1:6), *глаголюще себе во псалмехъ и пениихъ и песнехъ духовныхъ* (Еф.5:19, то же Кол.3:16), *церковь Бога жива, столпъ и утверждение истины* (1Тим.3:15). Как видим, в стихире цитируются четыре источника, при этом цитата из послания Евреям получает новую лексическую разработку (*праведень, милостивъ*) и дополнение из евангельского текста (интересно, что характеристика *во всехъ оправданиихъ Господнихъ непорочень* заимствована из описания праведности родителей Пресвятой Богородицы Иоакима и Анны). Налицо сложная реминисценция, как и в стихире, рассмотренной выше. Формулы *песньми и псалмы, столпе и утверждение* принадлежат топике отечественной гимнографии, о чем речь пойдет далее.

Схожая техника цитирования присутствует и в службе свт. Иннокентию Иркутскому. Ф. Г. Спасский считал обилие цитат в ней приметой идиостиля: «Частое употребление выражений из служб и Священного Писания показывает в авторе немолодого священнослужителя, весьма начитанного и грамотного...» (Спасский 1951: 248–249). Например, в каноне (песнь 9, тропарь 1) встречаем следующее: *Апостоль языковъ былъ еси, отче, якоже и Павелъ, темже ныне восхищенъ еси на высоту божественнаго лицезрения: идеже молишися, да Богъ возраститъ, еже ты, мудрый делателю, насадилъ и напоилъ еси – ср. И вемъ такова человека: ... яко восхищенъ бысть въ рай, и слыша неизреченны глаголы* (2Кор.12:3-4), *Азь насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти* (1Кор.3:6). Выражение *восхищенъ еси на высоту божественнаго лицезрения* носит характер аллюзии, в то время как глагольные формы *возраститъ, насадилъ и напоилъ еси* точно повторяют опорные глаголы из

сентенции ап. Павла, но в иной последовательности и с той разницей, что «садоводческая» метафора у апостола применяется к двум лицам, а в тропаре канона относится исключительно к деятельности святителя.

Службы начала XX века продолжают тенденцию к увеличению числа цитат из Апостола и к контаминации их с цитатами из других библейских книг. Так, в службе сщмч. Ермогену, прославленному в лике святых в 1913 году (12/25 мая), мы отметили 15 цитат только из Апостола. Обилие цитат не ускользнуло от внимания исследователей: «Особое положение занимает служба священномученику Ермогену, патриарху Московскому. Она вся, от начала до конца, – излияние горячей души и большого откровенного таланта... И вся служба – гимн богословия, которое берет себе пищу из речений Ветхого и Нового Заветов, из богослужебных текстов и все претворяет в высокий, вдохновенный гимн...» (Монахиня Игнатия 2005: 187). Например, в составе стихир на «Господи, воззвах» обнаруживается контаминация, в которой участвует, помимо новозаветного, и ветхозаветный текст:

Живо слово Господне и действенно: не убойтесь от убивающихъ тело, души же не могущихъ убити: убойтесь же паче могущаго и душу и тело погубити въ геенне. Потерпе душа твоя въ слово сие, священномучениче Ермогене (стихира 4-я) – ср. *Живо бо слово Божие и действенно* (Евр.4:12), *не убойтесь от убивающихъ тело, души же не могущихъ убити: убойтесь же паче могущаго и душу и тело погубити въ геенне* (Мф.10:28), *потерпе душа моя въ слово Твое* (Пс.129:4). Данная ситуация интересна тем, что цитаты из послания к Евреям и из ветхозаветного псалма используются для обрамления весьма протяженной и точной цитаты из Евангелия, формируя тем самым пространство единого литургического гипертекста.

Прерванные десятилетиями богоборчества, традиции русской гимнографии ожили в связи с новыми канонизациями конца XX века, среди которых центральное место заняло прославление блж. Ксении Петербургской (1988) и прав. Иоанна Кронштадтского (1990). В службах, посвященных этим святым, можно наблюдать тот же прием широкого цитирования Св. Писания, что и в службах предшествующих полутора столетий: контаминацию цитат из различных книг Нового и Ветхого Завета либо из различных апостольских посланий. Например:

О Ксении мужесмудренная, крепость души твоя еси кто исповесть, яко на брань со княземъ тьмы и мира сего исходящи, Андреемъ нареклася еси, ... вся могу о Христе, мене укрепляющемъ, со апостоломъ взывала еси (стихира на «Господи, воззвах» 3-я блж. Ксении) – ср. *яко несть наша брань къ (противу) крови и плоти, но къ ... миродержителемъ тьмы века сего* (Еф.6:12), *вся могу о укрепляющемъ мя (Иисусе) Христе* (Флп.4:13);

О чада и друзи, вскую любите суету и ищите лжи; ... видите мя, вся яко уметы вменивишую и свободу от всякия тщеты улучившую: последуйте убо мне, якоже и азъ Христу, и къ богатству, аще течеть, не прилагайте сердца («Слава» на «Господи, воззвах» блж. Ксении) – ср. вскую любите суету и ищите лжи (Пс.4:3), и вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу (Флп.3:8), богатство аще течеть, не прилагайте сердца (Пс.61:11);

*Странице блаженная, вся суетная яко уметы вменившая, да бисерь Христа приобрящеши (стихира на литии блж. Ксении) – здесь в цитату из Флп.3:8 инкорпорировано слово *бисерь*, создающее аллюзию на текст евангельской притчи: *Паки подобно есть Царствие Небесное человеку купцу, ищущу добрыхъ бисерей, иже обретъ единъ многоцененъ бисерь, шедъ продаде вся, елика имяше, и купи его (Мф.13:45–46);**

Облекся во Христа верою и причастиемъ Святыхъ Таинъ былъ еси твердъ, яко скала, глаголя: мне Христосъ полнота всехъ благъ, животь и миръ, превосходяй всякъ умъ (канон св. Иоанну, песнь 5, тропарь 2) – ср. елицы бо во Христа крестистесь, во Христа облекостесь (Гал.3:27), мне бо еже жити, Христосъ (Флп.1:21), и миръ Божий, превосходяй всякъ умъ, да соблюдетъ сердца ваша (Флп.4:7).

3. Топика цитат из Апостола в службах русским святым. Теперь обратимся к анализу топики апостольских цитат в службах русским святым. Нам предстоит выяснить, присутствуют ли заимствованные из Апостола устойчивые топосы и выражающие их словесные формулы в русской гимнографии, и существует ли та или иная зависимость их содержания от чина святости?

Мы рассмотрели в указанном аспекте четыре агиологических типа, характерных для русской Церкви, – святители, благоверные князья, преподобные, блаженные и праведные. Для каждого из них действительно можно выделить определенные топосы и соответствующие формулы – несмотря на то, что службы тому или иному святому в каждой группе создавались в разное время.

Для святительского чина это, во-первых, формула *столпъ и утверждение*, встречающаяся в службах свт. Петру Московскому, Алексию Московскому, Митрофану Воронежскому и восходящая, как мы видели выше, к выражению *церковь Бога жива, столпъ и утверждение истины* (1Тим.3:15). Вторая формула, *наказатель и учитель*, отмеченная в службах свт. Петру Московскому (*наказатель и учитель всемъ былъ еси* – канон 2-й, песнь 7, тропарь 3) и Иоасафу Белгородскому (*немудрыхъ наказатель и веры учитель* – светилен), связана с чтением Рим.2:20 *наказателя безумным, учителя младенцемъ, имуща*

образъ разума и истины въ законе. Присутствие именно этих топосов в службах святителям представляется далеко не случайным – оба они подчеркивают роль архиерея как хранителя догматической истины и наставника паствы.

Среди служб благоверным князьям следует различать чинопоследования, посвященные князьям-страстотерпцам (Борису и Глебу, Игорю Черниговскому, Михаилу Тверскому) и князьям, принявшим в конце жизни монашество (Петру и Февронии, Александру Невскому, Даниилу Московскому, Феодору Смоленскому и чадам его Давиду и Константину Ярославским чудотворцам). Топика этих служб различна. У страстотерпцев Бориса, Глеба, Игоря повторяется мотив убиения первомученика Стефана, описанного в книге Деяний (глава 7), например: *Ты же Господеви молился еси, подобяся первомученику Христову и с ним взывая: Господи, не постави им греха сего* (стихира на «Господи, воззвах» 2-я блгв. кн. Игорю). Также частотны формулы типа *законно пострадавшие*, восходящие к чтению 2Тим.2:5 *Аще же и постраждет (подвизается) кто, не венчается, аще не законно мучен будет (будет подвизатися)*. Так, в службе на перенесение мощей Бориса и Глеба (2/15 мая) из пяти цитат три представляют именно эту формулу. Кроме того, она обнаруживается и в службе Михаилу Тверскому: *Приидите, восхвалимъ чудотворца и мученика, законно пострадавашиаго* («Слава» на стиховне).

Службы «монашествующим» князьям предсказуемо представляют топику, общую со службами преподобнического чина (в том числе теми, которые имели византийские образцы). Это повторяющийся мотив из Флп.3:8 *вменяю вся уметы быти* (встречается в песнопениях князьям Петру и Февронии, прпп. Феодосию Печерскому, Сергию Радонежскому, Иову Почаевскому), а кроме того, топос «жилище (храм, дом, обитель, приятелище) Духа», восходящий к Еф.2:22: *о Немже и вы созидаетеся въ жилище Божие Духомъ* и встречающийся в минейных последованиях прпп. Антонию Печерскому, Феодосию Печерскому, Сергию Радонежскому, Александру Свирскому, Петру и Февронии.

В службах праведным и блаженным (Христа ради юродивым) также отчетливо наблюдается общность с преподобническими топосами. Кроме топоса «жилища Божия», среди них уже упомянутый образ «уметов» (см. выше Флп.3:8), а также топосы духовной брани (ср. Еф.6:12-13 *...яко несть наша брань къ (противу) крови и плоти, но къ началомъ, и ко властемъ (и) къ миродержителемъ тмы века сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ. Сего ради примите вся оружия Божия*) и совлечения ветхого человека (см. выше Кол.3:9-10). Эти топосы объединяют блж. Василия Московского и блж. Ксению Петербургскую,

несмотря на то, что служба первому была создана в XVI, а служба последней – в XX столетии. Общность топики чина преподобных и чина блаженных объясняется, очевидно, сходством в их подвижничестве, содержанием которого были аскеза и самоотвержение.

Существует также ряд общих для различных агиологических чинов топосов и формул, среди которых наиболее частотны:

Формулы типа *псалмы и песньми* (возможны модификации типа *песньми и псалмы / песньми и пеньми / во псалмех и песнех / въ песнехъ и пениихъ / въ пениихъ и песнехъ / псалмы и пении* и т.п.), восходящие к чтениям Еф.5:19 *глаголюще себе во псалмехъ и пениихъ и песнехъ духовныхъ* и Кол.3:16 *вразумляюще себе самехъ во псалмехъ и пениихъ и песнехъ духовныхъ*. Такие формулы встречаются (и иногда по несколько раз) в службах блгв. князьям Петру и Февронии, Александру Невскому, блгв. царевичу Димитрию, прпп. Сергию Радонежскому, Александру Свирскому, свт. Митрофану Воронежскому, сщмч. патриарху Ермогену, св. прав. Иоанну Кронштадтскому. Исключительная их частотность естественным образом обусловлена самим жанром церковной службы, предполагающей воспевание подвига святого.

Формулы типа *течение скончати / совершити* (формы глаголов и порядок слов в словосочетании могут быть самыми разными), восходящие к 2Тим.4:7 *подвигомъ добрымъ подвизахся, течение скончахъ, веру соблюдохъ* и отмеченные в службах блгв. кн. Игорю Черниговскому, Александру Невскому, Феодору, Давиду и Константину Ярославским чудотворцам, свтг. Петру, Гурию и Варсонофию, Тихону Задонскому, Митрофану Воронежскому, прп. Серафиму Саровскому. Данный топос также универсален для всех агиологических чинов, поскольку представляет обобщенный образ жизненного пути, посвященного служению Богу и ближнему.

4. Выводы. Итак, выше мы рассмотрели корпус русских минейных чинопоследований, созданных в XII–XX вв., с целью определить характер цитирования Деяний и Посланий апостолов и динамику его развития, а также выявить топику цитат в том или ином агиологическом чине. Исследование показало, что приемы цитирования изменяются в диахронии от использования кратких аллюзий к цитированию более развернутых фрагментов источника, так что аллюзии сменяются реминисценциями, а число цитат возрастает с течением времени. В отношении топики можно сделать вывод о предпочтении тех или иных мотивов и образов в зависимости от агиологического чина, а также о наличии общих, универсальных топосов и выражающих их формул.

ИСТОЧНИКИ

- БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ. *Библиотека святоотеческой литературы. Минея*. <<http://orthlib.ru/worship/mineya>> 28.12.2012.
- ЦИТАТА ИЗ БИБЛИИ. <<http://jesuschrist.ru/software>, <http://bqt.ru/Katalog?v=13x>> 28.12.2012.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- ВОСКРЕСЕНСКИЙ, Г. А. *Древнеславянский Апостол. Вып. 2. Послание к Коринфянам I-е*. Сергиев Посад, 1906.
- КОНЯВСКАЯ, Е. Л. Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии). *RUTHENICA* 3 (2004): 80–92.
- МОНАХИНЯ ИГНАТИЯ (ПУЗИК). *Церковные песнотворцы*. Москва, 2005.
- НОВАК, М. О. Текст Апостола в славяно-русских служебных минеях: характер цитирования. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия «Филология»* 2/16 (2009): 15–22.
- ОРЛОВ, М. И. *Литургия святого Василия Великого*. Санкт-Петербург, 1909.
- РАНЧИН, А. М. К проблеме разграничения топосов и цитат в древнерусской словесности. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 3/45 (2011): 94–95.
- СПАССКИЙ, Ф. Г. *Русское литургическое творчество*. Париж: YMCA-PRESS, 1951.
- ХРИСТОВА-ШОМОВА, Искра. *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. Том I. Изследване на библейския текст*. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2004.

Марија Олеговна Новак

ЦИТИРАЊЕ ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКОГ АПОСТОЛА У СЛУЖБАМА РУСКИМ СВЕТИМА XII–XX В.

Резиме

У чланку се разматрају принципи цитирања Дела апостолских и Посланица святих апостола и толика цитата у службама посвећеним руским светима. Истраживање показује да се принципи цитирања развијају од коришћења кратких алузија до цитирања опширнијих фрагмената изворника, тако да се алузије замењују реминисценцијама, а број цитата расте са протоком времена. У погледу топике аутор изводи закључке о томе да у зависности од агиолошког чина постоји склоност ка одређеним мотивима и метафорама, као и о постојању заједничких, универзалних топоса и формула које их изражавају.

Казанский федеральный университет
Институт филологии и межкультурной коммуникации
Кафедра русского языка и методики преподавания
г. Казань, 420008, ул. Кремлевская, 18, Россия
mariaonovak@gmail.com

Зоран Ранковић

ГРАФИЈСКА И ОРТОГРАФСКО-ФОНЕТСКА ОБЕЛЕЖЈА УРЕДАБА И ПРОПИСА МИТРОПОЛИЈЕ БЕОГРАДСКЕ

Овај рад има за циљ испитивање графије и ортографско-фонетских особености црквено-административних докумената сабраних у књизи *Уредбе и прописи Митрополије београдске: 1857–1876*.

Кључне речи: теолингвистика, рускословенски језик, српкословенски језик, славеносрпски језик, Уредбе и прописи Митрополије београдске, ортографија, фонетика.

1. Увод. Овај рад је посвећен испитивању графије и ортографских и фонетских особености текстова сабраних у књизи *Уредбе и прописи Митрополије београдске: 1857–1876* (Ранковић – Лазич 2010). Изворни документи публиковани у наведеној књизи смештени су у архиву Епархије браничевске у Пожаревцу. Потичу из периода када је Пожаревац био седиште Пожаревачког протопрезвитерата који је, као мања црквено-управна јединица, био у саставу Митрополије београдске. Изворна грађа садржи уредбе, прописе, правила као и решења Архијерејских Сабора које је Митрополија београдска, преко окружних протопрезвитера, прослеђивала подручном свештенству. Сагледавањем садржаја и структуре публикованих извора уочава се широк спектар тема, које се дотичу не само црквене, већ и друштвене, политичке и културне историје (Ранковић – Лазич 2010: 15–16).

Изворни документи, настали до краја седме деценије 19. века, исписани су старом азбуком, односно, грађанским писаним типом ћирилске азбуке. Почетком осме деценије настају документи исписани, уз извесна одступања, Вуковом азбуком. Подсетимо се да је Књажевско-српска канцеларија 1832. објавила забрану штампања књига Вуковом азбуком (текст забране види у: Младеновић 2008: 473–475). У Србији је забрана употребе Вукове азбуке укинута 1859/60. године, 1865. она је прихваћена на Великој школи, а тек 1868. уклоњено је последње ограничење за њену употребу. У публикацији је текст изворних докумената дат у транслитерованом облику, односно, изворне графеме до-

следно су транспоноване графемама исте звучне вредности (Ранковић – Лазивић 2010: 17).

Основни лексички фонд изворних докумената углавном је српски. Српском народном језику недостајали су изрази за многе апстрактне појмове, као и за тековине новије цивилизације (о језику Срба овога периода в. Младеновић 1989; Ивић – Кашић 1981: 311–380). Такви недостаци били су попуњавани речима из рускословенског, руског, славеносрпског, немачког, француског, уколико нису преузимани интернационализми или колоквијализми (Ранковић – Лазивић 2010: 17).

Приликом анализе дата је предност документима који су донети у блоку са репродукцијама, који се у књизи налази после поглавља са преписима – узето је у обзир нешто више од 60 докумената. Из испитивања су изостављени уводни и завршни елементи (адресати, титуларије, потписи), јер су у њима посведочене званичне административне фразе и они самим тим не представљају аутентичан материјал. Због обима материјала цитирам, ради илустрације, само поједине примере; први број поред наведеног примера означава страницу у публикацији а други број – ред у којем се пример налази.

2. ПРАВОПИСНЕ ОДЛИКЕ. Славеносрпски језик није имао одређена правила јер је његова реализација била везана за самог писца, аутора – или писара у овом случају, као и низа елемената везаних за само дело (Младеновић 1977: 157–159). Тако је и правопис *Уредаба и њројиса Мийројолије београдске* несређен и колебљив. Одсуство општеприхваћених правила писари ових докумената искористили су тако да је сваки стварао свој правопис или писао без икаквих правила (Ранковић – Лазивић 2010: 16–17).

На почетку реченице стоји исписано велико слово. Међутим, понекад се иста лексема исписује некада великим а некада малим словом: у цркви на богослуженију 57/6, у Цркви при Богослуженију 58/8–9, Благоговјино Свештенство 57/2–3, богољубезно свештенство 70/15–16, на Божественој Литургији 64/4, на концу божествене литургије 73/21. Нису ретки случајеви „да се не може поуздано утврдити да ли се ради о великом или малом слову” (Ранковић – Лазивић 2010: 17).

Осим писањем граfiјски јотованих вокала (ј, ю, е, е, љ) и ретких одступања у духу рускословенског: спархiа 60/6, вливаеши 141/7, глас *j* означен је са *i*: iер 219/15, iедно 252/5, iоштѣ 59/11, обоiега 252/15, коiој 43/11, своiомѣ 71/14, краiу 252/7, радуiу 252/13, са *й*: подѣйствуе 23/10, найпре 59/17, спокойства 60/4, край 65/4 и, ретко у документима писаним предвуковским писмом, са *и*: наивеѣи 267/8, наивише 267/21, своиски 267/26 и са *ј*: јереј 99/7, 99/8. У документима који су исписани Вуковом азбуком – почев од документа од 12. маја 1871. године – глас

j обележен је, наравно, графијом *j*: упућују 275/4, своје Епархије 308/1, својом 308/6, подјејствује 308/14, бијо 308/ 30. Засведочен је и један пример изузетка у коме је глас *j* означен графијом *и*: подижемо свои глас 286/11. Последњи наведени пример, као и примери: њијов286/14, вршијо 289/1, упућују на могућни изговор групе *-io-* као *-ијо-*.

Самогласници *о* и *у* обележени су на два начина – словима *о*, *у*: свога 23/1, благородна 23/2, Богохраниме 23/8, круга 23/2, отечеству 29/2, у духовномъ сродству 38/3. У црквенословенским речима – у документима се срећу наведени и делови текста из богослужбених књига и Светога писма – ови самогласници су означени и словима црквене азбуке, тј. са *ω* и *ϣ*: на всякъ потребѣ 100/7, трѣбѣ 246/27, благовѣрнаго 118/13, егω 122/8.

У генитиву и акузативу множине личне заменице за 3. лице (*их*), у којем је крајње *-х* престало да се изговара, исписује се облик *иѣ*: да иѣ 39/4, рукоположивше иѣ деснице 70/9, неколико комада поясева да иѣ раздамо 99/6, упутити иѣ 151/13. Уместо крајњег *-их* може се срести секвенца *-иѣ*: како *є* полезно прицепљиванѣ оспа кравии 105/4. У неколико примера исписан је *ѣајерак* уместо консонанта *х*: умствованѣ неки' свештеника 141/3–4, толико порезки' глава 143/9.

Слово *є* среће се у иницијалном и поствокалском положају и има гласовну вредност *је*: едногъ 43/4, ектеніама 61/4, кад *є* 73/1, емство 109/10, заедно 23/2, очекуемо 23/8, ніе 109/1. Ретки су примери у којима је замењено словом *е* у изговорној вредности *је*: ектеніама 77/12, 114/4, елей 113/7. У речима страногa порекла *є* се може наћи у иницијалном положају и у гласовној вредности *е*: Спархіе 23/9, екземплярѣ 58/12. У речи евангелске 107/14 могућ је изговор и са *је-* и са *е-*, а у документима писаним Вуковом азбуком посведочен је изговор са *е-*: еванђелском 308/26.

Обележавање сугласника *љ*, *њ* врши се исписивањем *ь* или јотованих вокала после *л*, *н*. За ову прилику испитано је обележавање консонаната *љ*, *њ* на крају речи, на крају слога пред сугласником и у секвенцама *ља*, *ље*, *љи*, *ња*, *ње*, *њи*:

– темель 217/7, добровољномъ 23/5, земальским 58/6, Попечителство 102/1–2, желя 43/16, управляти 59/21, употребљно 43/14, хвалѣно 71/6, родителѣи 38/9, трпѣљивость 79/7, добродѣтели 79/17,

– ступанѣ 267/6, сиротинскогъ 73/10, употребленя 29/4, ради знаня и управляня 61/18, крштенѣ поливанѣмъ 43/19, мнѣніа 279/10 (: мњење 275/14), сѣ њиме 23/2, њіова 38/8, манѣи 43/21.

Поред наведеног начина обележавања сугласника *љ*, *њ*, у документима су исписани ретки примери обележавања наведених сугласника типа: послѣдице 269/7, њени 57/4, тадашњегъ 73/10.

ту могу се срести и два различита начина обележавања растављања речи: Обрено//вића 340/2–3, подъ на-словомъ 340/7–8, мета//нисанъ 342/16–17, восточне цр-кве 342/1–2, почи//туе 350/18–19, веро-законна правила 350/19–20, служ//ба 388/19–20, мо=гао 388/21–22.

У овим документима среће се врло мали број скраћено написаних речи. Најчешће је у виду скраћенице – контракцијом – исписан одговарајући облик лексеме *месец*. На исти начин скраћена, контракцијом, среће се и лексема *Консистиџорија*.

3. О РЕФЛЕКСИМА ПОЛУГЛАСНИКА. За некадашње полугласнике њ и њ налазимо руске рефлексе *о*, *е*: соглашаваю 38/8, соучастіе 39/3, сосуда 43/20, воспоставила 58/3, отечеству 29/2, Александеръ 47/1, боголюбезномъ 70/14, божествене 73/21 и рефлекс *а*, у духу српског језика: учествуе 23/9, отаць 38/1, саобштите 39/5, подобателанъ 43/9, на сазыданъ 71/14. Срећу се и примери код којих се у истом корену налазе и српски и руски рефлекс: совѣтовати 105/2 : саветуе 102/4.

4. О РЕФЛЕКСИМА ЈАТА. Српскословенски језик одликовао се екавским изговором (Ђорђевић 1971: 210), док се рускословенски одликовао јекавизмом, а то значи да је графија *јаѣ* имала вредност секвенце *је* (Ранковић 2011: 15). У овим документима графија *јаѣ* исписана је, углавном, на свом етимолошком месту: дѣлу 23/7, купѣли 38/1, рѣшеніе 38/10, милостивѣѣшегъ 39/2, вѣрномъ 39/2, послѣдованіе 43/6, рѣшити 57/2, опредѣленію 57/4, а одликовала се и екавским и јекавским изговором.

Да је у *Уредбама* заступљен српскословенски екавски изговор јасно је из примера у којима је и написано *е* уместо *јаѣ*: деца 127/6, деце 131/4 (: дѣте 127/4), Нѣгове Светлости 29/1 (: Нѣгове Свѣтлости 39/1), Попечителство Просвѣштенія 59/1 (: Попечителство Просвѣштенія 58/1–2, вернимъ 73/12 (: вѣрномъ 39/1), рѣшеніемъ 89/1 (: рѣшеніе 38/10), вере 89/2.

О постојању рускословенског јекавизма, тј. изговору *је* на месту некадашњег *јаѣ*, сведоче примери у којима је *јаѣ* обележена палаталност претходнога сугласника: набавлѣнымъ 29/3, крштенъ поливанѣмъ 43/19, по далѣмъ 57/4, найманъ 59/8, чиновницы нѣгови 65/6, шилѣ 231/6, обясненъ 231/7. Са више сигурности се то види из докумената који су исписани новим правописом – први документ који је у потпуности исписан Вуковом азбуком датован је 12. маја 1871. године – у њима је *јаѣ* замењено са *је*: свештенодјејства 315/5, свједјенија 276/1–2, Неговој Светлости 273/ 18, начињене планове 236/27.

5. Вокално р. Обележава се на два начина: графијом *р* и секвенцом *-ер-*: црква 29/2, свршавано 43/16, Србскогъ 77/3, усрдно 156/4, усрдно

23/10, усердіе 70/7, оскорбила 71/6, жертва 107/8. Из наведених, илустративних, примера види се постојање и српског и руског фонетизма.

6. Консонант х. Консонантски систем одговара систему у стандардном српском језику, с тим што се консонант *х* не чува у свим примерима. Писари ових докумената знају за консонант *х*, али има примера када се даје предност речима без њега, што је у складу с народним језиком. Без консонанта *х* срећу се примери: сарањивани бьли 78/6, уватио 93/10, имена њиова 112/27, њиове 156/5, неатости 269/4, оладнела 283/4–5, подь кућномъ стреомъ 127/5, одма 93/9. Консонант *х* губи се и у облицима генитива множине заменичке и придевске деклинације: одь њи 38/6, да се клоне оны места 71/11, ради очишћеня свои грехова 283/3, одь строги мѣра 71/17, кодъ речени каса 161/7. Група *-кѣи-* уместо *-хѣи-* у примеру *закѣеваню* – 127/13 одлика је како говора шумадијсковојвођанског дијалекта, тако и славеносрпских писаца, нпр. Јована Рајића (Младеновић 2008: 339).

Важно је помена да је посведочен и један пример заменичке енклитике који гласи *ји*, он се налази у тексту писаном Вуковом азбуком а одражава славеносрпску изговорну праксу (Младеновић 2008: 334): и зовемо *ји* 286/12.

7. О сугласничким групама. Једначење сугласника по звучности и по месту творбе, као и упрошћавање сугласничких група, биле су појаве које су писарима ових докумената свакако биле познате. Међутим, одлика ових докумената јесте морфолошко писање: долазка 58/4, тежке 73/2, на узпокоенѣ 112/8, Србкиње 308/27, празникъ 57/5, местногъ 59/13, отца 73/10, издатцы 167/12, болестницима 308/4. Ређи су примери са обележеним једначењем или упрошћавањем: распошиляню 164/6, празникъ 238/3.

Примери познате дисимилације групе *мн-* у *мл-* присутни су и у овим документима: млоги 156/12, 234/3, млого 275/11.

8. Закључак. Анализа извесних графијских, ортографских и фонетских особености *Уредаба и ѡройса Мѣтројолије београдске 1857–1876* може се свести на следеће закључке. На почетку реченице стоји исписано велико слово. Међутим, ван те позиције иста лексема исписује се некада великим некада малим словом. Осим писањем графема *я*, *ю*, *е*, *ѣ* и ретких одступања у духу рускословенског, глас *ј* означен је са *і*, са *ѣ* и, ретко у документима писаним предвуковским писмом, са *и*. У документима који су исписани Вуковом азбуком – почев од документа од 12. маја 1871. године – глас *ј* обележен је графијом *ј*. Самогласници *о* и *у* обележени су на два начина – словима *о*, *у*; у црквенословенским речима ови самогласници су означени и словима

црквене азбуке, тј. са ѿ и ѡ. Слово *є* има гласовну вредност *је* или *е*. Означавање *љ*, *њ* врши се исписивањем *ь* или јотованих вокала после *л*, *н*. Група *шѣ* бележи се на два начина: са *шѣ* и графијом *ѡ*. Знаци *ѣ* и *ь* пишу се на крају речи које се завршавају сугласником. За некадашње полугласнике *ѣ* и *ь* налазимо руске рефлексе *о*, *е* а срећу се и примери код којих се у истом корену налазе и српски и руски рефлекс. Графија *јѣ* исписана је, углавном, на свом етимолошком месту а одликовала се и екавским и јекавским изговором. Вокално *р* обележава се на два начина: графијом *р* и секвенцом *ер*. Консонантски систем одговара систему у стандардном српском језику, с тим што се консонант *х* не чува у свим примерима. Једначење сугласника по звучности и по месту творбе, као и упрошћавање сугласничких група, биле су појаве које су писарима ових докумената свакако биле познате. Међутим, одлика ових докумената јесте морфолошко писање, ређи су примери са обележеним једначењем или упрошћавањем. Правопис *Уредаба и ѣройиса Миѣройолије београдске 1857–1876* је, дакле, несрећан и колебљив, управо онакав какв је био и у текстовима који су настајали и ван Цркве.

ИЗВОРИ

Ранковић, Зоран, Мирослав Лазић. *Уредбе и ѣройиси Миѣройолије београдске: 1857–1876* (Библиотека Архива Епархије браничевске; књ. 2). Пожаревац: Епархија браничевска, одбор за просвету и културу, 2010.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Ђорђевић, Петар. *Историја српске ћирилице. Палеографско-филолошки ѣрилози*. Београд: Завод за издавање уџбеника, 1971.
- Ивић, Павле, Јован Кашић. О језику код Срба у раздобљу од 1804. до 1878. године. *Историја српског народа*, V/2. Београд: Српска књижевна задруга, 1981, 311–380.
- Младеновић, Александар. Прилог познавању односа између српскога и славеносрпскога језика у другој половини XVIII и у првим деценијама XIX века. *Научни састѣанак славистиа у Вукове дане* 6/1 (1977): 157–163.
- Младеновић, Александар. *Славеносрпски језик. Сѣудије и чланци*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада – Дечје новине из Горњег Милановца, 1989.
- Младеновић, Александар. *Историја српског језика. Одабрани радови*. Београд: Чигоја штампа, 2008.
- Ранковић, Зоран. *Грамаѣтика црквенословенског језика*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2011.

Zoran Ranković

THE GRAPHIC, ORTHOGRAPHIC AND PHONETIC CHARACTERISTICS
OF THE *STATUTES AND REGULATIONS OF THE BELGRADE METROPOLITANATE*

S u m m a r y

This paper deals with the graphic, orthographic and phonetic characteristics of book *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate: 1857–1876*. The study has shown that the orthography is disorderly and vacillating. Since at that period there were no generally accepted orthographic rules, each writer created his own rules or wrote without any rules. In a few examples some letters introduced into the alphabet by Vuk Karadžić were used. The scribes generally write the consonant *x*, but we also find examples without it. It can be concluded that Vuk's alphabet was used for the first time by the Church administration during the 1870s.

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Мије Ковачевића 116, 11000 Београд, Србија
zrankovic@bfspc.bg.ac.rs

Виктор Савић

ЛИТУРГИЈСКИ ЕЛЕМЕНТИ У ПОВЕЉИ ДЕСПОТИЦЕ ЈЕЛЕНЕ МАНАСТИРУ ХИЛАНДАРУ ИЗ 1504. ГОДИНЕ*

У раду се анализира структура целе повеље, нарочито аренге у којој се препознаје више литургијских елемената. Највише пажње се посвећује одељку преузетом из Литургије светог Василија Великог. У прилогу се даје и српскословенско-грчки речник појмова садржаних у овом сегменту. Аренге наших манастирских даровница биле су до сада предмет мање-више делимичне анализе која се обично сводила на идентификовање појединих цитата. Они су се, потом, сагледавали у склопу ширих представа уклопљених у „програм” или „идеологију” њихових издавача, обично владара из главне лозе, Немањића, или неке од бочних, у своје времену значајних владарских лоза. Овим прилогом желимо да подстакнемо дубљу, текстолошку анализу аренги наших свечаних исправа.

Кључне речи: повеља, аренга, Литургија св. Василија Великог, српскословенски језик, лексика.

Последњу сачувану српску владарску повељу манастиру Хиландару издала је деспотица Јелена 11. јуна 15[04]. године у Будиму. Јелена је из чувене племићке породице Јакшић и била је удата за последњег деспота из породице Бранковић, Јована, који је умро 1502. године. Угарски краљ Владислав II Јагеловић (1490–1516) одузео је поседе Бранковићима и доделио их, заједно са српском деспотском титулом, иноверном великашу Иванишу Бериславићу, наредне године. Јелена је, као млада удовица, под принудом удата за Иваниша у Будиму, 1504. године. Приближно у томе времену, око своје удаје, она је у Будиму издала повељу манастиру Хиландару о којој је овде реч (о свему в. Спредић 2007: 63, 64–65; Митровић 2008: 195, 201–203).

Оригинална повеља се налази у хиландарској ризници, заједно с осталим повељама, под бројем 86 (топографска сигнатура А 6/19).

* Рад је настао у оквиру пројекта *Обрада старог српског писаног наслеђа и израда Речника црквенословенског језика српске редакције* (178030), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Писана је на хартији (величине 320 x 419 мм) у 29 редова (заједно с потписом) црним мастилом; црвеним мастилом су само символичка инвокација с иницијалом и свечани потпис на крају. Хартија је знатно оштећена услед пресавијања, па су се појавиле лакуне, од којих је најважнија празнина у другом делу написане године, што доводи до извесних недоумица у погледу датирања исправе (за каталожски опис в. Синдик 1998: бр. 86, стр. 84). Повеља је давно постала позната српској науци јер ју је издао Димитрије Аврамовић (1847), а укључили су је у своје руковети још и Франц Миклошич (1858), архимандрит Леонид Кавелин (1867) и Василиј Николајевич Корабљов (1915). Последња издања су Катарине Митровић – текст, превод и дипломатичка анализа (2008) и Гордане Јовановић – превод и језичка анализа (2009). Повеља је писана у првом и највећем делу српскословенским језиком, а почев од диспозиције, до краја (укључујући и потпис, нпр. *госпога ум. госпожда*) хибридном језиком у који су, мање-више, уткане народне српске црте (Јовановић 2009: 25). У повељи је нецеловито спроведен ресавски правопис (исто: 25), и писана је (полу)уставним писмом карактеристичним за прелом XV/XVI века (тзв. „устав ресавског периода”, Јерковић 2004: 97). У своме раду служимо се снимком повеље.

Једноставна композиција повеље, с дипломатичке тачке гледишта, у складу је с нарочитим приликама у којима је настала. Њоме доминира особена аренга (р. 1–22) у којој се издавалац обраћа Богу, а затим и Богородици, као покровитељу Хиландара, од које се очекује да прими ктиторски дар намењен њеном посредовању пред Господом ради опроштаја грехова. Следи кратка диспозиција (р. 23–27) у којој се дефинише скромно давање, према ктиторовим ограниченим могућностима (*от[ъ] цалѣ силѣ цоѣн*), као и узвратне обавезе манастира према ктитору, у складу с праксом која је владала за цареве и ктиторе (*акоже кс(тъ) ѡбычно с(вѣ)т(ын)мъ ц(а)ремъ и ктиторомъ*). Након основних података о времену и месту издавања (р. 28), долази типски, владарски потпис (р. 29).

Нарасла аренга, међутим, представља сложену литургијско-књижевну структуру, насталу уградњом и прерадом неколицине богослужбених састава. Аренга почиње непосредним обраћањем свевишњем Богу из седме светилничне молитве. – Светилничне молитве, односно молитве вечерње (грч. *εὐχαὶ τοῦ λιχνικοῦ*) свештеник откривене главе чита „тајно” (у себи) пред царским дверима за време певања „предначинатељног” (почетног) – 103. псалма на вечерњу (*Слажѣбникъ* 2001: 8; Аверкије 2008: /Liturgika_20.htm).¹

¹ У данашњем типуку који је по своме карактеру монашки, од „азматског” (певаног, парохиског) богослужења задржани су само неки вазгласи – конкретно од молитве седмог антифона остао је вазглас „Јер си благ и човекољубив Бог...”

Б(о)же великыи и вышныи. [[иже къ с(в)ѣтѣи тронци покланѧемѣи.] иже къ сѣѣте живѣи непркосновенне. едннь | именеи безъсмерьство (р. 1–2) – уп. Бже великѣи и вышнѣи, едннь илѣлѣи безсмертѣе, во сѣѣтѣ живыи непрствпнѣдѣ (Слѣжебникъ 2001: 12–13).

Број од седам молитава одговара броју дана стварања света (Скабаланович 2004 [1910–1915]: 448). Само свеноћно бдење, које почиње вечерњом, симболички пресликава божије старање о човеку (човек као центар земаљског света) и природно почиње од настанка света, чији је садржај исказан у предначинатељном псалму и седмој светилничној молитви (Аверкије 2008: /Liturgika_13.htm). На ове речи наслања се Литургија светог Василија Великог. Бог је створио сву твар својом премудрошћу, одвајајући светлост од таме, те је стога он свевладар, и неба и земље, и све видљиве и невидљиве твари – всю тварь премудростію создавѣи, раздѣлѣвѣи междѣ сѣѣтоу и междѣ тмоу, потомъ Блго всѣхъ, гдѣи небесе и земан и всеа твари, видимыа же и невидимыа (Слѣжебникъ 2001: 13, 234). Из овог споја, дакле, наставља се молитва узношења (св. анафора) с Литургије светог Василија Великог. Ова литургија се, иначе, служи само десет дана у години (Мирковић 1966: 53), те би се ту могао тражити узрок за преузимање њеног текста. Она се, између осталог, служи на Велики четвртак – пред Спаситељево крсну смрт, и на Велику суботу – као увод у Спаситељево васкрсење. У Велику суботу спајају се вечерње и Василијева литургија (изнимно да се литургија врши у послеподневним часовима), а на преласку свештеници и ђакони свлаче са себе црне одежде и облаче светле у олтару, и од најжалоснијег богослужење прелази у најсвечаније (в. Николајевић 1984: 194–195).

У аренги се излаже Канон евхаристије из дѣла у коме се Литургија светог Јована Златоустог и светог Василија Великог разликују – из молитве [другог] узношења, које претходи трећем и последњем. [Текст из наше повеље, дакле, води ка епиклези и причешћивању верних.] Овде се, као у каквом служабнику, нижу свештеникова „тајна” (унутрашња) молитва, која, иначе, у Василијевој литургији почиње речима: Бѣи блго, гдѣи бже отѣ вседержителю покланѧемѣи (Слѣжебникъ 2001: 233),² [а овде нешто пре њене половине од: Блго всѣхъ (Слѣжебникъ 2001: 234) – вл[а]д[ы]ко вьсѣхъскыи[х] (р. 2), при чему је њен почетак дѣлом, уз преформулисање, искоришћен у првој реченици, у проширењу светилничне молитве – иже къ с(в)ѣтѣи тронци покланѧемѣи (р. 1)], затим свршетак ове молитве [спојен с наредним свештениковим вазгласом]: кзыкають едннь ко другомѣ,

на великом вечерњу, а цела молитва „Боже велики и вишњи...” сачувана је само на коленопреклошењу [вечерње у недељу] Педесетнице (Фундулис 2005: 229).

² У Златоустовој литургији: Достојно и праведно та пѣти, та благословити (Слѣжебникъ 2001: 149).

непрестанными оусты, недолѣтными славословенными (Слажебникъ 2001: 235) – въпѣюще непрѣстанными ѡсты недѣлѣтными славословленными (р. 10–11) и сама Победничка песма (грч. ὕμνος ἐπινίκιος) коју пева народ (хор): свѣтъ, свѣтъ, свѣтъ гдѣ саваофъ (Слажебникъ 2001: 235) – с(ве)тъ с(ве)тъ с(ве)тъ г(оспод)ъ саваофъ (р. 11). Потом се адаптира текст песме коју произноси народ, нешто после извршене епиклезе, непосредно пред спомињање мртвих и живих из поменика, друго након проскомидије (Мирковић 1966: 104–105): Ѡ тѣбѣ радѣтса, благодатнаа, всакаа тварь (Слажебникъ 2001: 246), опет различите у обичној литургији³ – овде од речи: из' њаже бгѣ воплотиса и младенецъ въсть, преже вѣкъ сый бгѣ нашъ (Слажебникъ 2001: 246), укрштено са Символом вере, песмом „Јединородни Сине и Слове Божји” и слично (говори се о оваплоћењу Христовом од пресв. Богородице) – в(о)гъ сѣн прѣвѣтнын, иже грѣшнынхъ нас(ъ) | ради съшдѣн съ н(е)в(е)се. и въплѣтив се ѡт[ъ] д(оу)ха с(ве)т(а)го, и в(огородн)це и пр(н)сход(ѣ)вы мариѣ вл[а]г[о]д[ѣ]телнице и застѣпнице моѣе (р. 13–14). Излагање се у духу покајног канона Исусу Христу дотиче Христове спасоносне мисије преко [крсног] страдања којим спасава људе, почев од друштвено непожељних – [сиромашне] удовице (уп. Мк 12.41–44, Лк 21.1–4), блуднице (уп. о прелубници Јн 8.1–11), разбојника (који га је, распет с њим, прихватио за Господа, уп. Лк 23.40–43) и цариника за кога се подразумева да је грамзив (пре свега Закхеј, уп. Лк 19.1–10). Потом се излагање преусмерава ка пресветој Богородици, заштитници манастира Хиландара, попримајући тон њеног молбеног канона. Наратор (издавалац повеље) моли Богородицу, на основу свога даривања, за посредовање пред њеним сином – Богом, за опроштај грехова.

Први и литургијски најзначајнији део ове повеље припада, како смо видели, Канону евхаристије опширне Литургије светог Василија Великог. Представљамо га напоредо с одговарајућим одељком из Литургије светог Василија Великог из служабника штампаног у Горажданској штампарији, у приближно истом времену (Литургија 1519). Грчки текст доносимо према критичком издању истакнутог теолога Панајотиса Трембеле (Παναγιώτης Τρεμπέλας, 1886–1977).

Повеља 1504: р. 2–13	Литургија 1519: 48–49, р. 2	Трембелас 1935:
вл[а]д[ы]ко всѣацьскыи[ъ]. г(оспод)и н(е)в(е)се и земле, и всакоѣ твари виднѣи и невѣднѣи. сѣден на прѣ ³ столѣ славы. и призирае въ везд[ъ]ны. безначелне. невѣднѣ. непостижнѣ. неописанне. неизмѣнне.	вл[а]д[ы]ко ² всѣацьскыиъ, г(оспод)и н(е)в(е)сы и земли, и вса ³ кон твари виднѣи и невѣднѣи. ⁴ сѣден на прѣстолѣ славы, и призы ⁵ ран въ вездны. безначелне невѣднѣ ⁶ непостижнѣ неописанне, неизмѣ ⁷ нне	Δέσποτα τῶν ἀπάντων, Κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ πάσης κτίσεως, ὀρωμένης τε καὶ οὐχ ὀρωμένης, ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους,

³ У Златоустовој литургији: Достојно естъ ѡко вонстнннхъ блажити та ѣцъ (Слажебникъ 2001: 157).

ω(τ)ъ҃ г(о)сп(о)д(а) н(а)шег(о) |⁴ і(со)у(са)
 х(рист)а. велнкааго б(о)га н сп(а)са
 оупованїа н(а)шего, нже ис(тъ) ообразъ
 твоее бл(а)гостн. псгать равнoобразна.
 въ севѣ |⁵ показзе тебѣ ω(τ)ъ҃ца. Слово
 жнво. б(о)гъ истиннын. прѣвѣчнѣа
 прѣмѣдростъ. жнвотъ. ωс(в)ещенїе.
 сила. |⁶ свѣтъ истиннын. нмже д(о)у)хъ
 с(в)е)тынн авн се. истиннын д(о)у)хъ.
 с(ы)ноположенїа дарованїе. ообрѣченїе
 |⁷ коудшцаго достоанїа. н начетькъ
 вѣчнынх(ъ) бл(а)гъ. жнвотворещїа
 сила. источннкъ с(в)е)т(ы)нне. нмже всѣа
 |⁸ тварь словеснаа же н разумна {8}-
 крѣпѣаема тебе слоужитъ. н тебѣ
 пр(н)сносоущее възснлаеть славословїе. |⁹
 іако всѣа сѣа работна тебѣ. тебѣ бо
 хвалеть агг(е)лы. арханг(е)лы. прѣстола.
 г(о)сп(о)дствїа. начела. властн. |¹⁰
 силн. н многочннтаа херувїмъ. н
 шестокрылатаа серафїмъ, выпїюще
 непрѣстанннмн всты немль |¹¹чнмн
 славословїенїн.

с(в)е)тъ с(в)е)тъ с(в)е)тъ г(о)сп(о)д)ъ
 славофъ испльнъ н(е)во н зема славы
 его.

съ смнн бл(а)женннмн |¹²
 смлнм бл[а]д[ы]ко чл(о)в(ѣ)колючѣ.
 н азъ грѣшнаа выпїемъ н г(а)го)лїемъ.
 с(в)е)тъ есн н прѣс(в)е)тъ, н нѣсть мѣрн
 велнк|¹³лѣпїо с(в)е)т(ы)нне твоее. н
 прѣподобнъ въ всѣхъ делѣхъ своихъ.

ω(τ)ъ҃ г(о)сп(о)д(а) нашег(о) і(со)у(са)
 х(рист)а. велнкааго |⁸ б(о)га н сп(а)са
 оупованнѣ нашег(о) нже ис(тъ) |⁹
 ообразъ твоее бл(а)гостн. псгать
 рав|¹⁰нообразна. въ севѣ показзю тебе
 |¹¹ ω(τ)ъ҃ца. слово жнво, б(о)гъ
 истиннын. прѣ|¹²вѣчнѣа мoυδpoc(тъ).
 жнзнь с(в)е)тыннѣа сила. |¹³ свѣтъ
 истиннын, нмже д(о)у)хъ с(в)е)ты
 авн |¹⁴ се истинны д(о)у)хъ оу)с(ы)ненїа
 дарованїе. |¹⁵ оеpоyчeнїe коудшцаго
 дос(то)янїа. |¹⁶ н начетькъ вѣчнынх[ъ]
 бл(а)гъ. жнвотворе|¹⁷шнѣа сила.
 источннкъ с(в)е)тыннѣа нмже |¹⁸ всѣа
 тварь словесна н разумна оу|¹⁹-
 крѣпѣающн се, тебѣ слоужитъ. н
 те||²⁰вѣ пр(н)сносоущее възснлаеть
 славо|²¹словїе. іако всѣа сѣа работна
 тебѣ. |³ тебе бо хвалеть агг(е)лы,
 арханг(е)лы, |⁴ прѣстола. г(о)сподствїа
 начела, властн силн. н многочннтаа
 херувї|⁶мъ. (тебѣ прѣд[ъ]стоетъ
 окрогъ) среа|⁷фнмъ (sic), шесть крїна
 едннмоу, н ш|⁸естъ крїна едннмоу.
 (н двѣма збо |⁹ покрнвють анца своа,
 двѣма же |¹⁰ нозѣ. н двѣма летеце)
 выпннхоч |¹¹ (дрoу)гъ къ дрoу)г(у).
 непрѣстанннмн |¹² оусты немльннмн
 славословїенїн. |¹³

(възгласъ. Повѣдногю пѣс(нь)
 поюще |¹⁴ выпнюще (възвѣающе
 г(а)го)лїюще.) |¹⁵

с(в)е)щенннкъ м(о)лїт(ъ) се.) |¹⁶

съ смнн бл(а)женннмн смлнм,
 |¹⁷ бл[а]д[ы]ко чл(о)в(ѣ)колючѣ. н мнн
 грѣ|¹⁸шнѣа выпїемъ н г(а)го)лїемъ.
 с(в)е)тъ |¹⁹ есн іако въ истннoу
 н прѣс(в)е)тъ. |¹¹ н нѣс(тъ) мѣрн
 велнѣпннo с(в)е)тыннѣа твоее. |² н
 прѣподобнъ въ всѣхъ делѣхъ своихъ[ъ].

ἀναρχε, ἀόρατε, ἀκατάληπτε,
 ἀπερίγραπτε, ἀναλλοίωτε,
 ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μεγάλου
 Θεοῦ καὶ Σωτῆρος τῆς ἐλπίδος
 ἡμῶν· ὅς ἐστιν εἰκὼν τῆς
 σῆς ἀγαθότητος, σφραγὶς
 ἰσότυπος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύς Σὲ
 τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, Θεὸς
 ἀληθινός, ἡ πρὸ αἰώνων Σοφία,
 Ζωὴ, Ἁγιασμός, Δύναμις, τὸ
 φῶς τὸ ἀληθινόν· παρ' οὐ τὸ
 Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεράνη,
 τὸ τῆς ἀληθείας Πνεῦμα,
 τὸ τῆς υἰοθεσίας χάρισμα,
 ὁ ἀρραβὼν τῆς μελλούσης
 κληρονομίας, ἡ ἀπαρχὴ τῶν
 αἰώνιων ἀγαθῶν, ἡ ζωοποιὸς
 δύναμις, ἡ πηγὴ τοῦ ἁγιασμοῦ·
 παρ' οὐ πᾶσα κτίσις λογικὴ τε
 καὶ νοερά, δυναμουμένη, σοὶ
 λατρεύει, καὶ σοὶ τὴν αἰδίον
 ἀναπέμπει δοξολογίαν, ὅτι τὰ
 σύμπαντα δοῦλα σά. Σὲ γὰρ
 αἰνοῦσιν Ἄγγελοι, Ἀρχάγγελοι,
 Θρόνοι, Κυριότητες, Ἀρχαί,
 Ἐξουσαί, Δυνάμεις, καὶ
 τὰ πολύομματα Χερουβὶμ.
 (Σοὶ παρίστανται κύκλω) τὰ
 Σεραφίμ, ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνί,
 καὶ ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνί· (καὶ
 ταῖς μὲν δυοὶ κατακαλύπτουσι
 τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν, ταῖς δὲ
 δυοὶ τοὺς πόδας, καὶ ταῖς δυοὶ
 πετόμενα), κέκραγεν (ἕτερον
 πρὸς τὸ ἕτερον), ἀκαταπαύστοις
 στόμασιν, ἀσιγήτοις
 δοξολογίαις.

(Ὁ ἱερεὺς ἐκφώνως
 Τὸν ἐπνίκιον ὕμνον ᾄδοντα,
 βοῶντα,) κεκραγότα, (καὶ
 λέγοντα.)

Ὁ λαὸς λέγει τὸ Ἅγιος,
 ἅγιος, ἅγιος, Κύριος. [Σαβαώθ,
 Πλήρης, ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς
 δόξης αὐτοῦ.]

Μετὰ τούτων τῶν
 μακαρίων δυνάμεων, Δέσποτα
 φιλόανθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ
 ἁμαρταλοὶ βοῶμεν καὶ
 λέγομεν· Ἅγιος εἶ, ὡς ἀληθῶς,
 καὶ πανάγιος, καὶ οὐκ ἔστι
 μέτρον τῆ μεγαλοπρεπείας τῆς
 ἀγιοσύνης σου, καὶ ὅσιος ἐν
 πᾶσι τοῖς ἔργοις σου

Као што предочена аналогија говори сама за себе, текст Василијеве литургије целовит је преузет и пресађен у правни акт, уз ситније пре-раде, тек на шавовима састава. Може се, мимогред, рећи и неколико текстолошких појединости које се дају уочити када упоредимо повељу и штампану литургију. [Правописне, фонетске и морфолошке појединости мањег су домаћаја.] Када сучелимо текстолошке дублете увиђамо да се у оба извора преплићу хронолошки слојеви неједнаке старости (из опширне литературе о овом питању, в., нпр., Куљбакин 1940) – прѣмѣдрость : μοῦδρος(ть) (грч. Σοφία), жнкѡть : жнз’нь (грч. Ζωή), ѡс(вє)щеніє : с(вє)тыня (грч. Ἀγιασμός), с(ы)ноположеніє : ѡс(ы)неніє (грч. υιοθεσία), велнколѣпіє : вел’лѣпнє (грч. μεγαλοπρέπεια). Два пута старина је на страни повеље – првобитно прѣмѣдрость (у синтагми прѣвѣч’наа прѣмѣдрость) и жнкѡть (архаично књижевно, али и српско народно), док је у осталим случајевима она на страни штампаног служабника (однос 2 : 3). Мада обе верзије користе форму велнкъ (млађе књиж., али и нар.), сложеница у служабнику заснива се на старијој основи (према велнн, такође у српским дијалектима) – вел’лѣпнє (у синтагми вел’лѣпнє с(вє)тынє тѡєє). Особена је лексичка форма „[чина] светости”, схваћеног као „освећење” (претежно радња над стањем) у млађој редакцији (за грч. Ἀγιασμός), с уочљиво спроведеном разликом у двама српским апостолима које смо консултовали за ову прилику. У Шишатовачком апостолу засведочено је, углавном, старије стање у односу на Матичин апостол (с(вє)тѣба, с(вє)тыня : ѡсв(є)щеніє).⁴ У оба текста, пак, грчко Ἀγιοσύνη, преноси се истом речју, као с(вє)тыня. Упадљива је млађа сложеница с(ы)ноположеніє (грч. υιοθεσία), ‘усиновљење, усињење’ (део синтагме сыноположеніа ддрѡваніє), која се и у ширем црквенословенском корпусу ограничено јавља (в. SJS 41, 1987: 369), на чијем је месту у штампаном служабнику древна изведеница ѡс(ы)неніє, посведочена у Синајском еухологију (Пенкова 2008: 315) и у више прилика у Шишатовачком апостолу (у Матичином апостолу је нешто млађе ѡссыновленіє).⁵ У оба наша споменика у литургију је уткана старија књижевна форма, достоаніє, ‘наслеђе’ (грч. κληρονομία,

⁴ Грч. Ἀγιασμός у посланицама апостолским – Рим 6.19 (вѣ с(вє)тынѣ Шиш, 526 – грешком вѣ истинѣ Мат, 656), Рим 6.22 (вѣ с(вє)тынѣ Шиш, 526, Мат, 66а) Јев 12.14 (с(вє)тынѣ Шиш, 224б, Мат, 169б), 1 Сол 4.3 (с(вє)тѣба Шиш, 120б – вѣ ѡсв(є)щеніє Мат, 140б), 1 Сол 4.4 (вѣ с(вє)тынѣ Шиш, 120б – вѣ ѡсв(є)щеніє Мат, 140б) 1 Сол 4.7 (вѣ с(вє)тѣбоѡ Шиш, 120б – вѣ ѡсв(є)щеніє Мат, 140б), 2 Сол 2.13 (вѣ с(вє)тынѣ Шиш, 124б – вѣ ѡсвещеніє Мат, 143б), 1 Тим 2.15 (вѣ с(вє)тынѣ Шиш, 128б – вѣ ѡсв(є)щеніє Мат, 146б), 1 Петр 1.2 (вѣ с(вє)тынѣ Шиш, 151б, Мат, 40б), 1 Кор 1.30 (с(вє)тѣба Шиш, 181б, Мат, 80б).

⁵ Грч. υιοθεσία, опет у посланицама апостолским – Рим 8.15 (д(ѡ)хъ ѡссынненіа Шиш, 56б – д(ѡ)хъ вѣс(ы)новленіа Мат, 68а), Рим 9.4 (ѡс(ы)неніє Шиш, 60а – ѡссынѡле { {... } } Мат, 69а), Рим 8.23 (вѣсынненіа Шиш, 47а – вѣс(ы)новленіа Мат, 68а), Гал 4.5 (ѡс(ы)неніє Шиш, 93а, ѡссынненіє Мат, 117а), Ефес 1.5 (ѡс(ы)неніє Шиш, 97а – ѡссынѡленіє Мат, 120б).

у синтагми *ωβρϳενίη βοϳδϳιαλοϳοϳοανίη*). – У самој повељи се, у наставку, саобразно реченом, посеже за млађом изведеницом *ωστανίη* (грч. *ἄφεσις*), оба пута у контексту опраштања грехова – *ωστανίη* *грѣхоѡѡ* (грч. *ἄφεσις ἀμαρτιῶν*), уместо старијег *отъданнѣ*, *отъпоуѣненнѣ*.⁶ Упечатљив је именички атрибут уз Богородицу, *благодѣтелница*, ‘добročинитељка’ (грч. *εϳεργέτις*), који одаје присуство старије форме у првом делу те сложенице (*благодѣтъ* ум. *благодать*), чак у четири наврата на малом простору (р. 14, 17, 18, 20). Судаћи по позицији (први пут) и карактеру ове речи, можемо претпоставити да она извире из присуства (управо на томе месту) песме *Ѡ тѣѣ радѣтѣѣ, благодатнаѣ*. Ове речи нема у основном црквенословенском корпусу (в. SJS 3, 1959: 98), изузев у српској и руској редакцији (в. СДЯ I, 1988: 184; SI: 101). У српској средини њена најпознатија потврда налази се у Студеничком типичу, као изворни преводни еквивалент за основни Богородичин атрибут из Евергетидског типика (грч. *εϳεργέτις*). Истина, у Студеничком типичу се јављају наизменично два лика (творбене варијанте), *благодѣтница* и *благодѣтелница*, од којих је први познат само у српкословенском језику (в. SJS 3, 1959: 98, SI: 101).⁷ Ово је утолико занимљивије што се наведено назвање активира у повељи намењеној Хиландару, за чију заштитницу се у Хиландарском типичу користи други атрибут на месту одговарајућих дублета из Студеничког типика – *наставница* (грч. *ὀδηγήτρια*).

Повељом су обухваћени многи сложени богословски појмови од којих је већина – видљиво је то на основу структуралног прегледа аренге – саставни део устаљеног богослужбеног израза. На првом месту ту су божанство са својим лицима и одговарајућим атрибутима. Божанска, сложена личност представљена је непосредно или преко карактеристичних назвања (обично у синтаγμαма) – *богъ великын и вышнини* (грч. *Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὑψιστός*), *светаѣ тронца* (грч. *ἡ ἁγία Τριάς*), *доухъ светын* (грч. *τὸ ἅγιον Πνεῦμα*, у самој литургији *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*), *христосъ богъ* (грч. *ὁ Χριστὸς Θεός*), *владыка высачьскынхъ* (грч. *ὁ Δεσπότης τῶν ἀπάντων*), односно *владыка всѣмъ* (*ὁ Δεσπότης τῶν (ἀ)πάντων*),⁸ *господь*

⁶ Уп. Мт 26.28 (грч. *εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν*), Лк 1.77 (грч. *ἐν ἀφέσει ἀμαρτιῶν*), Лк 3.3 (грч. *εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν*).

⁷ Именица *благодѣтникъ* мушкога рода (грч. *εϳεργέτις*) посведочена је већ у старословенском, Супрасаљском зборнику (СС: 87), а има је и у руској редакцији (СДЯ I, 1988: 181; SI: 97), док је њена фонетска варијанта *благодѣтнникъ*, засад засведочена само у руској редакцији (СДЯ I, 1988: 184–185; SI: 101).

⁸ Преко напред изведене структурне анализе аренге дошли смо до закључка како у даљем тексту, након одељка из Василијеве литургије, у литургијском смислу треба тумачити једно нејасно место у повељи – *вѣдъ зѣо вл[а]д[ы]ко вѣдъ ѡко прошеніѣ прѣч(н)-стїе м(а)т(е)ре твоѣе | вл[а]г[о]д[ѣ]телнице моѣ причешн* (р. 19–20). Глагол *вѣдѣти* два пута

τῆς (σῆς) ἀγαθότητος), печатъ равнообразна, ‘истоветни печат’, тј. Очев отисак (грч. ἡ σφραγίς ἰσότυπος) јер он кроза се (въ свѣѣ, грч. ἐν ἑαυτῷ) показује (грч. ὁ δεικνύς) Оца, – или сâм по себи – слово живо, ‘жива Реч – Логос’ (грч. Λόγος ζῶν),⁹ богъ истиннын, ‘истински бог’ (грч. Θεὸς ἀληθινός) – догма да је Исус заиста Бог, прѣвѣтнала прѣмудростъ (грч. ἡ πρὸ αἰώνων Σοφία) – мудрост старија од вечности, животъ (грч. Ζωή) – сами живот, истиннын доухъ, ‘истински дух’ (грч. τὸ τῆς ἀληθείας Πνεῦμα) итд. Божанство пребива (грч. οἰκῶ) у „неприступачној светлости” – въ свѣтѣ живѣи неприкосновеннѣ (грч. φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον), седећи на престолу славе – сѣден на прѣстолаѣ славы (грч. ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης), откуда има поглед на бездани, непрегледне провалије (једина опозиција према њему који је у светлосној аури : неограничен простор) – призирае въ безданы (грч. ἐπιβλέπων ἀβύσσους). Отуда, тј. с небеса, он је сишао међу људе оптерећене гресима [подстакнут својом бригом за човека] – израз сннити съ некее (грч. καταβαίνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ).¹⁰ Људима се учинио доступним (дотле непојаман и у светлости неприкосновеннѣ) тако што се отелотворио (родио у телу, од крви и меса) – глагол выплѣтити α (грч. σαρκοῦσθαι), [доведећи своју спасоносну мисију до краја], подносећи [у људским патњама] страдање – израз страсть прѣтърпѣти (грч. ὑπομένω τὸ πάθος). Типолошки се наводе представници неугледних група људи којима се појачава представа о успеху Христове мисије, с подразумеваном поруком – кад је помогао њима, како ће тек помоћи осталим људима. Ту су два значајна израза – остављениѣ грѣхωмаъ, ‘опроштај грехова’ (грч. ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) и последниѣ исповѣданіѣ, ‘последња исповест’ (грч. ἡ τελευταία ἐξομολόγησις). Други, међутим, не означава само последње отворено суочавање са својим гресима (мада јесте и то),¹¹ него последњу прилику да се Исус прихвати као Бог, истински месија.¹² Основински глагол исповѣдати (α) значи и ‘поверавати се, саопштавати, признавати нешто’ (праслика св. тајне покајања) и ‘прихватати, признавати нешто’ (тзв. исповедање вере). Присутна је опозиција међу глаголима приѣти (одн. приѣмати), ‘прихватити, примити [к себи]’ (грч. (παρα)λαμβάνω) : подати, ‘даривати, дати [од срца, учинити коме за љубав]’ (грч. χαρίζομαι). Христос „прихвата” од удовице њену последњу пару (коју је она

⁹ Уп. Јн 1.1 (зач. 1): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

¹⁰ Уп. за Исуса, нпр., Јн 6.42.

¹¹ „Покајани разбојник” признаје пред другим, такође разапетим разбојником своју кривицу рекавши да су они „праведно осуђени”, у складу са својим неделима (Лк 23.41).

¹² Разбојник се обраћа Исусу као „Господу” с молбом да га се овај сети у „Царству своме” (Лк 23.42).

даривала храму, а тиме заправо њему, као божанству тога храма), као што и разбојника „прихвата” због његове последње исповести. Блудници, с друге стране, „поклања” опроштај грехова (дајући јој другу шансу)¹³ пошто га, људским аршинима мерено, није заслужила. Аналогно овоме он царинику пружа оправдање (гл. оправдати, грч. δικαίω). Из приче о Закхеју долази јасна порука да Христос, [не чекајући] иде у сусрет грешницима дајући им прилику за искупљење (Лк 19.5).

Састављачу ове повеле важно је то што Христос не одвраћа (гл. отвратити, грч. ἀποστρέφω) Богородицу од грешника који јој се моле [за посредовање пред њим] – тј. он допушта да се она моли њему, као своме сину, а уједно и Богу, за њих. А затим, још важније је то што Христос „прихвата” (гл. пријети) [да испуни] оно што његова пречиста Мати захтева од њега (гл. им. прошење у множ., грч. αἴτημα, αἴτησις, в. СС: 531, под 2), тј. уважава њене молбе. Ту се већ сусрећемо и с правим литургичким појмовима. Богородица не упућује своме сину обичне молбе, него [нарочите] молитве, што се види из употребе повратног глагола молити се (а не очекиваног, неповратног) – тако да молити се с(ы)м својому и б(о)гу, ω насъ (р. 22). У два наврата Богородичино посредничко обраћање Господу именује се „мољењем” (молитије, грч. δέησις), што је посебна врста молитве (Трифуновић 1990: 172, уп. Тим 2.1), док се трећи пут назива „молитвом” у множини (молтва, грч. προσβεία), као што се у отпустима богослужења (када се вербализује њихов смисао, као што је то и овде случај) позива на посредовање (ходатанство, грч. μεσιτεία, SJS 48, 1994: 775) Богородице и многих светих за спасење душа – тако да м(о)л(н)твами ќе | покрьешн множьство грѣховъ моухъ (р. 18–19), уп. молтвами прѣчнства своѣа матере итд. (грч. ταῖς προσβείαις τῆς παναχράντου αὐτοῦ μητρος). Богородица (грч. Θεοτόκος), односно Мати Божија (мати бога, грч. ἡ μήτηρ Θεοῦ, одн. ἡ μήτηρ [Χριστοῦ τοῦ] Θεοῦ) је, као добротворка (благодѣтельница, х4, грч. εὐεργέτις) и заштитница (застѣпница, х1, грч. προστατίς), праћена сталним обележјима – да је приснодѣла (грч. ἀειπάρθενος), прѣчнста, х2 (грч. ἄχραντος), прѣнепорочна, х2 (грч. πανάμωμος), вьсвѣта (грч. παναγία), често утканим у одговарајуће синтагме.

Није случајно изабрана слика сиромашне удовице која је дала прилог, највише што је могла, Јерусалимском храму. У њој је скривена очигледна аналогија с Желеном, сиромашном удовицом која се усуђује, као „грешна и недостојна слушкиња [Богородичина]” (раба твоја, уп. у литургији вьсвѣтскаа работна текѣ, грч. τὰ σύμματα δοῦλα σά), да овом приликом на исти начин, према својим малим могућностима, дарује Богородицу [тако што ће даривати њен манастир]. Ово њено приношење

¹³ Исус се обраћа жени ухваћеној у прељуби речима: „Ни ја те не осуђујем – иди и од сада више не греши” (Јн 8.11).

(израз *принести дар*, грч. *προσφέρω τὸ δῶρον* и блискозначно *сътворити приношење*, грч. *ποιέω τὴν προσφοράν*)¹⁴ представља својеврстан обредни, жртвени дар (грч. *θυσία*). То се види и из узајамних обавеза које се на овај начин установљују. Исправом је начињен духовни уговор између деспотице Јелене и угледног манастира. Конкретно, за накнаду од сто дуката годишње манастиру, она очекује да јој се поје параклис и да се служи литургија пресветој Богородици свакога уторка [када је и иначе богослужење покајног карактера (в. Мирковић 1966: 145)], затим [да се даје] прилевак за трпезом, и да се [њено име] нађе приликом сваког помињања (читања из диптиха) на светим службама – да *мн се поє параклнсь н антоурѣга прѣс(вє)тѣн в(огородн)ци н бл[а]г[о]д[ѣ]телннцн вѣ вѣсакѣн вторннк(ь)*. | *н прилнѣвкѣ на трапезе. н да сло вѣ вѣсакн помєнн{ын} вѣ с(вє)т(ы)хъ слоужбахъ* (р. 25–26). После њене смрти, пак, такође треба да јој се кољиво поје „саборно”, као и одговарајуће литургије, као и иначе светим царевима и ктиторима – *н по прѣстав{л}єнн | моемь да мн се поє колнво сѣборно н лут[оу]ргїє какоже кс(ть) обычно с(вє)т(ы)мь ц(а)ремь н ктиторомь* (р. 26–27). У свега неколико година старијој Есфигменској повељи коју су издали Јеленина свекрва Ангелина и супруг Јован, 1499. године у Купинику, налазимо одредбу о појању литургије суботом и давању прилевка – *а нгоудєнъ ... овеца нн, да нн пою вѣ вѣсакѣ соуботоу лїтургїю намь, н да нн даѣау прилѣвкѣ, дорн годѣ соѹ онн жнкн, н боудоуцїн по ннхъ нноцн, дондѣже боудє монастїрѣ* (Miklosich 1964 [1858]: CDLXV, 543). У стотинак година старијој хрисовуљи деспота Стефана Лазаревића манастиру Хиландару, издатој 1411. године, читамо сличне, развијене прописе, који се имају примењивати задушно, тек након Стефанове смрти: *По сьлоуѣаю же, егда прїдетъ мн оѣща сьмрѣт[ь]. | да нмамь оѣ[ь] монастїра, за оѣѣзн адрѣфата снцєвн помєнъ. по ѣставоу | с(вє)тїнх(ь) оѣт(ь)цѣ, годнщїнн помєнъ. на вѣсакы помєн(ь) да се варн пшєннцѣ. н да се | оѣт[ь]пѣѣа по дес(є)тѣ антоурѣгїн. н да се даѣа вѣсон брѣтн прилѣвкѣ. н осѣвєн по|мѣннх[ь] антоурѣгїн. да мн се оѣт[ь]поє до четїрдєсєтѣ, сто антоурѣгїн. | н сѣвршнвѣшоѹ се годншоѹ, да се помннамь како то хѣтнторнє, н брѣтннѣ монастїрска* (Хиландар, бр. 78, топограф. сигн. А 9/4, р. 27–33; в. Синдик 1998: бр. 78, стр. 78).

Под „параклисом” (параклнсь, грч. *παράκλησις*) подразумева се молебан (уп. Богдановић 1985) – покорно мољење, пре свега Богородици (али и Христу и светима) које се, као развијена литургијска целина састављена од различитих песничких облика, обично служи у време жалости или невоља заједнице, овде ради добробити појединца (кроз молитве за здравље и спасење). „Прилевак” је чаша за здравље и дуг

¹⁴ Уп. о приношењу [личнога] дара на жртвеник Мт 5.23: *ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*, итд., одн. ДА 24.17: *παρεγένομένην ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου καὶ προσφοράς*.

живот владара и његове породице, која се испија уз одговарајућу молитву (в. Дьяченко 1993 [1900]: s. v. приливкоѡ, прилѣвѣкъ, 497). Ово молитвено, ритуално испијање (прилѣвѣкъ) посебно је обрађено у молитвенику – Възглашениа прилѣвкоѡ (Молитвеник 1523: 244; у садржају възглашеніа на прилѣвкоѡ, исто: 296). Даничић ће, у начелу, бити у праву када вели да прилевак означава додатно вино (additamentum vini, II, 1975 [1863]: 428) јер то јесте оно што братија добијају за трпезом као додатак уз ктиторским типиком већ прописану количину (чашћавање братије), али занемарује кључни, обредни смисао ове лексеме. Услед оштећења у 26. реду окрњен је свршетак речи поменн-, који су још први издавачи (Д. Аврамовић, Фр. Миклошич) читали као поменнын. Може им се веровати уколико се ова реч схвати као поименичени придев одређеног вида (с удвојеним н), чију је нормализацију правилно извршио Даничић – поменѣнь (II, 1975 [1863]: 357). То, дакле, није помен сам по себи (као обична именица), него све што се тиче помена (уп. подѣнѣнаа литоурѣѣа, ‘заупокојена литургија’ у Стефановој хрисовуљи, р. 30–31, – код нас лут[оур]ѣѣе ... с(вѣ)т(ы)мъ ц(а)рѣмъ и ктиторѡмъ, р. 27) на светим службама. Помињање (читање имена) добротвора забележених у поменицима (диптисима) обрађено је у 36. глави Хиландарског типика. Грецизмом колнко (грч. τὰ κολύβα) обухваћен је појам вареног жита с медом (тзв. пана(х)ија) које се припрема после нечије (овде ктиторове) смрти (уп. на годишњем нивоу на в’сакы помен(ъ) да се вари п’шеница у Стефановој хрисовуљи, р. 29). Над кољивом се врши помен за умрлог хришћанина (панихида, парастос, в. Мирковић 1967: 177), те отуда овде формулација добијена преносним путем да се „поје [само] кољиво”.¹⁵ У 35. глави Хиландарског типика предвиђено је појање панихида за [уснуле] ктиторе на дан њихове успомене.¹⁶ На крају, глагол пѣти литургички обједињује све издвојене богослужбене целине. Њиме се исказује основни начин њиховог остваривања (појањем). Поју се и молебан и литургија и панихида (пѣти паракансѣ / лутоурѣѣю / колнко).

Сложена литургијска структура аренге, уклопљена у посебне околности настанка ове повеље, указује на састављача који је био до-

¹⁵ Поредак панихиде изложен је у 14. глави данашњег типика. „Постави се кољиво на столац, обично на амвону или ниже њега; свештеник у Епитрахилу и Фелону, са кадионицом у руци, стане пред кољивом, начини кадионицом крст и отпочиње са Благословенъ Богъ нашъ...” (Николајевић 1984 [1929]: 262). Грецизам „кутија” (средњегрч. τὰ κουκκία) посведочен је, истина у другом контексту, у 10. глави Студеничког типика у вези с режимом исхране (петак Чисте седмице Великог поста) – и коутію зоблемо праздѣннака рѣдн (23б). У Хиландарском типикy говори се, на датоме месту, само о „каши”, а у млађим преписима о „куваном – вариву” уопште (вареніе).

¹⁶ Панихида се, иначе, врши пре погребa, а затим и у трећи, девети и четрдесети дан после смрти, да би се, потом, усталила на годишњем нивоу (Мирковић 1967: 179).

бро упућен у богослужење, а не само теолошки образован. Такви људи су се налазили у непосредном Јеленином окружењу – пре свих свекрва Ангелина и девер Ђорђе (Максим) који су примили монашки чин, посветивши животе Цркви. Символика Велике суботе аналогна тешкој судбини у којој су се нашли Јелена лично и српско деспотство, носи сама собом, у исти мах, и наду у васкрсење. Василијева литургија окончала се пред читањем именâ из поменика, припремајући наратора да саопшти како хиландарска обитељ треба да му се одужи – помињањем за живота и после смрти. Киторство, нарочито овога типа – даћи од малога много (по примеру сиромашне удовице) – благословено је у Новоме завету. Чин Јелениног даривања треба да доведе свечаном службом до оправданог заузимања пресвете Богородице – манастирске заштитнице за њу пред Господом. У коначном, спасење није схваћено као моменталан акт одобровољеног Христа, него као процес који се поспешује низом литургијских радњи и обреда који треба да помогну истакнутом појединцу – „благоверној госпођи Јелени”, српској деспотици, овоземаљској заштитници манастира Хиландара.

СРПСКОСЛОВЕНСКО-ГРЧКИ РЕЧНИК ПОЛМОВА
ИЗ ЛИТУРГИЈЕ СВЕТОГА ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГА

аггелъ, грч. ἄγγελος – аггелн, грч. Ἄγγελοι
архаггелъ, грч. ἀρχάγγελος – архаггелн, грч. Αρχάγγελοι
вездьна, грч. ἡ ἀβυσσος – вездьны, грч. αἱ ἀβυσσοί
вездначельнь, грч. ἄναρχος
благо, грч. τὸ ἀγαθόν ■ вѣчнаа блага, грч. τὰ αἰώνια ἀγαθά, v. начетькъ
благость, грч. ἀγαθότης ■ образъ (твоѣе) благости, грч. εἰκὼν τῆς (σῆς) ἀγαθότητος
блаженьнь, грч. μακάριος ■ блаженныя силы, грч. αἱ μακάριαι δυνάμεις
богъ, х2, грч. θεός ■ великын богъ, грч. ὁ μέγας Θεός ■ богъ истин'нын, грч. Θεὸς ἀληθινός
богдѣшнн, грч. μέλλον ■ богдѣщие достоаніе, грч. ἡ μέλλουσα κληρονομία
великолѣпїе, одн. вел'лѣпнїе, грч. μεγαλοπρέπεια ■ великолѣпїе светынн (твоѣе), грч. ἡ μεγαλοπρέπεια τῆς ἀγιωσύνης (σου)
великъ, грч. μέγας ■ великын богъ, грч. ὁ μέγας Θεός
внднмь, грч. ὀρώμενος ■ внднмаа ... тварь, грч. ὀρωμένη κτίσις, v. господь
владыка, грч. δεσπότης ■ владыка вьсачьскынхъ, грч. ὁ Δεσπότης τῶν ἀπάντων ■
владыка чловѣколюбьць, грч. ὁ Δεσπότης φιλόανθρωπος
власть, грч. ἐξουσία □ властн, грч. Ἐξουσίαι
вз'сналатн, грч. ἀναλέμω – (тебѣ) ... вз'сналатн, грч. (σοὶ) ... ἀναλέμω
вьпнтн, х2, грч. κράζω, βοάω
вьсачьскъ, х2, грч. ἄπας, σύμπας □ вьсачьскаа, грч. τὰ ἅπαντα – владыка вьсачьскынхъ,
грч. ὁ Δεσπότης τῶν ἀπάντων □ вьсачьскаа, грч. τὰ σύμπαντα

вѣчьнь, грч. αἰώνιος ■ вѣчнаѧ блага, грч. τὰ αἰώνια ἀγαθά, v. начетькъ
 глаголати, грч. λέγω
 господь, х3, грч. κύριος ■ господь небесе и земли, и всакие твари видимѧ и невидимѧ,
 грч. ὁ Κύριος οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ πάσης κτίσεως, ὄρωμένης τε καὶ οὐχ
 ὄρωμένης ■ господь савлаофъ, грч. Κύριος [Σαβαώθ]
 господствѧе, грч. κυριότης □ господствѧа, грч. Κυριότητες
 грѣшьнь – грѣшнаа, уп. грч. οἱ ἁμαρτωλοὶ
 дарованѧе, грч. χάρισμα ■ синоположенѧа дарованѧе, грч. τὸ τῆς υἰοθεσίας χάρισμα
 достоанѧе, грч. κληρονομία ■ вѣдущее достоанѧе, грч. ἡ μέλλουσα κληρονομία
 доухъ, х2, грч. πνεῦμα ■ доухъ светын, грч. τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ■ истиннын доухъ, грч.
 τὸ τῆς ἀληθείας Πνεῦμα
 дѣло, грч. ἔργον – вса дѣла (своѧ), грч. πάντα τὰ ἔργα (σου)
 консь христось, грч. Ἰησοῦς Χριστός
 нспльнь, грч. πλήρης
 [истина ■ въ истинноу, грч. ἀληθῶς, Литургиѧ 1519: 48']
 истинньнь, х3, грч. ἀληθινός, τῆς ἀληθείας ■ когъ истиннын, грч. Θεὸς ἀληθινός
 ■ свѣтъ истиннын, грч. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ■ истиннын доухъ, грч. τὸ τῆς
 ἀληθείας Πνεῦμα
 источиннкъ, грч. πηγή ■ источиннкъ светынкъ, грч. ἡ πηγή τοῦ ἁγιασμοῦ
 мнѡгоуинтъ, грч. πολυόματος ■ мнѡгоуинтаа хероуѧѧмъ, грч. τὰ πολυόματα
 Херουβѧм
 мѣра, грч. μέτρον – нѣсть мѣри, грч. οὐκ ἔστι μέτρον
 начело, грч. ἀρχή □ начела, грч. Ἀρχαί
 начетькъ, грч. ἀπαρχή ■ начетькъ вѣчнынхъ благъ, грч. ἡ ἀπαρχή τῶν αἰώνιων ἀγαθῶν
 небо, х2, грч. οὐρανός ■ небо и земля, грч. [ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ]; v. господь
 невидимъ, х2, грч. οὐχ ὄρώμενος, ἀόρατος ■ невидимаа ... тварь, грч. οὐχ ὄρωμένη
 κτίσις, v. господь
 неизменьнь, грч. ἀναλλοίωτος
 немльньнь, грч. ἀσίγητος ■ немльнаа славословленѧа, грч. ἀσίγητοι δοξολογίαι
 непостнжнмъ, грч. ἀκατάπαυστος
 непрѣстанньнь, грч. ἀκατάπαυστος ■ непрѣстаннаа ста, грч. ἀκαταπαύστοις στόματα
 неопнсаньнь, грч. ἀπερίγραπτος
 животворе, грч. ζωοποιός ■ животворециѧа сила, грч. ἡ ζωοποιὸς δύναμις
 животь, одн. живънь, грч. ζωή
 жнвь, грч. ζῶν ■ слово живѡ, грч. Λόγος ζῶν
 земля, х2, грч. γῆ ■ небо и земля, грч. [ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ]; v. господь
 печать, грч. σφραγίς ■ печать равносбразна, грч. ἡ σφραγίς ἰσότητος
 показовати, грч. δείκνυμι – въ свѣѣ показзе тебѣ ѡтъца, грч. ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς Σὲ τὸν
 Πατέρα
 призраати, грч. ἐπιβλέπω – призрае въ вездьны, грч. ἐπιβλέπων ἀβύσσους
 приноссы, грч. αἰδῖος
 прѣвѣчьнь, грч. πρὸ αἰώνων ■ прѣвѣчьнаа прѣмудрость, грч. ἡ πρὸ αἰώνων Σοφία

прѣмѣдрость, одн. μοῦδρость, грч. σοφία ■ прѣвѣтнаа прѣмѣдрость, грч. ἡ πρὸ αἰώνων
 Σοφία
 прѣподобьнь, грч. ὄσιος
 прѣсветь, грч. πανάγιος
 прѣстоль, х2, грч. θρόνος ■ прѣстоль славы, грч. θρόνος δόξης □ прѣстолн, грч. Θρόνοι
 раכותънь, грч. δοῦλος – раכותънь (тебѣ), грч. δοῦλος (σά)
 равнѡобразьнь, грч. ἰσότυπος ■ пеиать равнѡобразна, грч. ἡ σφραγὶς ἰσότυπος
 разьмьнь, грч. νοερός ■ (вса) тварь ... разьмна, грч. (πᾶσα) κτίσις ... νοερά
 саваофъ, грч. σαβαώθ ■ господь саваофъ, грч. Κύριος [Σαβαώθ]
 светь, х5, грч. ἅγιος ■ доухъ светын, грч. τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον
 светыня, стел. свѣтъиѣн, грч. ἁγιασμός, ἁγιωσύνη ■ источникъ светыне, грч. ἡ πηγὴ
 τοῦ ἁγιασμοῦ; – светыня (твоа), грч. ἡ ἁγιωσύνη (σου), v. белколѣпѣ
 свѣтъ, грч. φῶς ■ свѣтъ истиннын, грч. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν
 се, грч. ἑαυτοῦ ■ въ себѣ, грч. ἐν ἑαυτῷ
 серафѣмъ, грч. серафίμ ■ шестокрнлатѣа серафѣмъ, грч. τὰ Σεραφίμ, ἐξ πτέρυγες τῶ ἐνί,
 καὶ ἐξ πτέρυγες τῶ ἐνί
 сила, х4, грч. δύναμις ■ жнвотвореціа сила, грч. ἡ ζωοποιὸς δύναμις ■ блаженныи силы,
 грч. αἱ μακάριαι δυνάμεις □ силы, грч. Δυνάμεις
 слава, х2, грч. δόξα ■ прѣстоль славы, грч. θρόνος δόξης; – слава (его), грч. [ἡ δόξα
 αὐτοῦ]
 славословіе, грч. δοξολογία
 славословеніе, грч. δοξολογία ■ немлытнаа славословеніа, грч. ἀσίγητοι δοξολογία
 словесьнь, грч. λογικός ■ (вса) тварь словеснаа, грч. (πᾶσα) κτίσις λογική
 слово, грч. λόγος ■ слово жнво, грч. Λόγος ζῶν
 слоужити, грч. λατρεύω – (тебѣ) слоужити, грч. (σοι) λατρεύω
 спась, грч. σωτήρ ■ спась оупованіа (нашего), грч. ὁ Σωτήρ τῆς ἐλπίδος (ἡμῶν)
 сыноположеніе, одн. оуспеніе, грч. υἰοθεσία ■ сыноположеніа дарованіе, грч. τὸ τῆς
 υἰοθεσίας χάρισμα
 сѣдѣти, грч. κάθημαι – сѣден на прѣстолѣ славы, грч. ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνον δόξης
 тварь, х2, грч. κτίσις ■ всакаа тварь, грч. πᾶσα κτίσις, v. господь ■ вса тварь (словеснаа
 н разьмна), грч. πᾶσα κτίσις (λογική καὶ νοερά)
 оукрѣплати, грч. δυναμόω □ оукрѣплатемь, грч. δυναμούμενος – (вса) тварь ...
 оукрѣплатема, грч. (πᾶσα) κτίσις ... δυναμουμένη
 оупованіе, грч. ἐλπίς – оупованіе наше, грч. ἡ ἐλπίς ἡμῶν, v. спась
 оуста, грч. στόμα ■ непрѣстаннаа оуста, грч. ἀκαταπαύστοις στόματα
 хвалити, грч. αἰνέω – (тебѣ) ... хвалити, грч. (Σὲ) ... αἰνέω
 херувѣмъ, грч. χερουβίμ ■ иновгоичнтаа херувѣмъ, грч. τὰ πολύμματα Χερουβίμ
 ѡбразь, грч. εἰκὼν ■ ѡбразь (твоѣ) благостн, грч. εἰκὼν τῆς (σῆς) ἀγαθότητος
 ѡбръщеніе, грч. ἀρραβών ■ ѡбръщеніе коудьшааго достоаніа, грч. ὁ ἀρραβὼν τῆς
 μελλούσης κληρονομίας
 ѡсвещеніе, одн. светыня, грч. ἁγιασμός
 ѡтыць, х2, грч. πατήρ ■ ѡтыць господа (нашего), грч. ὁ Πατήρ τοῦ Κυρίου (ἡμῶν)

чловѣколюбець, грч. φίλάνθρωπος ■ владыка чловѣколюбець, грч. Δεσπότης
 φίλάνθρωπος
 шестокрнлать, грч. заправо ἑξαπτέρυγος ■ шестокрнлатаа серафѣмъ, уп. грч. τὰ Σεραφίμ,
 ἕξ πτέρυγες τῶ ἐνί, καὶ ἕξ πτέρυγες τῶ ἐνί
 ѡвнѣтн ѡ, грч. ἐκφαίνω

ИЗВОРИ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- АВЕРКИШЕ, архиепископ, (Таушев). *Литургика*. Београд: Светосавље, 2008, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslužbeni/Liturgika/Liturgika_.htm
- Даничић, Ђ[уро]. *Рјечник из књижевних старина српских*, I–III. Приредио Ђ. Трифуновић. Београд: Вук Караџић, 1975 [1863–1864].
- Дьяченко, Григорій. *Полный церковно-славянский словарь*. Москва: Издательский отдел Московского патриархата, 1993 [1900].
- ЈЕРКОВИЋ, Вера. Ћирилица српскословенског периода. Палеографски приступ проучавању и општи увид у њен развој. *Предавања из историје језика. Лингвистичке свеске* 4 (2004): 86–102.
- ЈОВАНОВИЋ, Гордана. О повели деспотице Јелене Бранковић. *Свеске Матице српске, Серија књижевности и језика*, 49/14 (2009): 19–26.
- КУЛБАКИН, Ст[епан] М., Лексичке студије. *Глас СКА* CLXXXII. Други разред 92 (1940): 1–43.
- ЛИТУРГИЈА 1519. Фототипско издање. Приредила Катарина Мано-Зиси. Београд – Источно Сарајево, 2008.
- МИРКОВИЋ, Лазар. *Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне цркве*. Други, посебни део (дневна богослужења, св. литургије и седмична богослужења). Друго издање. Београд: Свети архијерејски синод, 1966.
- МИРКОВИЋ, Лазар. *Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне цркве*. Други, посебни део (свете тајне и молитвословља). Друго издање. Београд: Свети архијерејски синод, 1967.
- МИТРОВИЋ, Катарина. Повеља деспотице Јелене Јакшић манастиру Хиландару. *Стари српски архив* 7 (2008): 195–203.
- МОЛИТВЕНИК 1523. Фототипско издање. Приредила Катарина Мано-Зиси. Београд – Источно Сарајево, 2008.
- НИКОЛАЈЕВИЋ, Василије. *Велики типик (Устав црквени)*. Четврто, исправљено и допуњено издање. Београд: Свети архијерејски синод, 1984 [1929].
- ПЕНКОВА, Пиринка. *Речник-индекс на Синајския евхологий*. Софија: Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, 2008.
- СДЯ: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*. Главный редактор Р. И. Аванесов. I–. Москва: АН СССР – ИРЯ – Русский язык, 1988–.
- СИНДИК, Душан И. Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару. *Хиландарски зборник* 10 (1988): 9–134.

- СКАБАЛАНОВИЧ, Михаил. *Тумачење типика*. Превод са руског Слободан Продић, Шибеник: Православна епархија Далматинска, 2004 [Москва 1995; I–III, Кијев 1910, 1913, 1915].
- БЛАЖЕВНИКЪ. Београд: Свети архијерејски синод, 2001.
- СПРЕМИЊ, Момчило. Српски деспоти у Срему. *Срем кроз векове. Слојеви култура Фрушке горе и Срема*. Београд – Беоцин 2007, 45–73.
- СС: *Старославјанский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва: „Русский язык”, 1994.
- ТРЕМΠΕΛΑΣ, Παν[αγιώτης] Ν. Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις Κώδικας. Ἀθήναι, 1935.
- ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Друго, допуњено издање. Београд: Нолит, 1990.
- Фундулис, Јован М. *Литургичке недоумице*. Превод Гајо Г. Гајић, Маја Рашевић. Краљево: Епархија Жичка, 2005.

*

- BOGDANOVIĆ, Dimitrije. Molban. Paraklis. Dragiša Živković (ur.). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Institut za književnost i umetnost – Nolit, 1985, 449–450, 524.
- MIKLOSICH, Franz. *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*. Graz 1964 [Viennae, 1858].
- SI: *Srovnávací index k slovníkům zpracovávaným v rámci Komise pro církevněslovanské slovníky*. Pracovní výtisk. А–ВЛЮФ–ИКА. Redaktor Zdenka Ribarova. Skopje, 2008.
- SJS: *Slovník jazyka staroslověnského*. Hlavní redaktor Josef Kurz. 1–52. Praha: ČSAV (AV ČR), SU, 1958–1997.

Viktor Savić

LITURGICAL ELEMENTS IN DESPOTESS HELENA'S 1504 CHARTER
TO THE CHILANDAR MONASTERY

S u m m a r y

The last extant Serbian royal charter to the Chilandar monastery was issued by Despotess Helena on June 11, 15[04] in Buda. The document was written in a difficult time for Helena and the Serbian despotocracy after the death of her first husband, the last despot from the Branković family. In the diplomatic sense, the charter has a simple structure dominated by a developed arenga followed by a brief exposition. However, the arenga is a very complex liturgical-literary whole. It begins with the words of a particular prayer from the Apodeipnon (Greek εὐχαὶ τοῦ λιχνικοῦ), continuing with a comprehensive compendium from the Liturgy of St Basil the Great (from the Canon of the Eucharist), which is a remarkable fusion, characteristic of divine office on Holy Saturday. The remainder of the text contains several other supplicatory compositions from the liturgy. Following the style of the penitential canon, we can read the unobtrusively executed analogy with the poor widow of the New Testament, who from her poverty contributed all she had, her whole livelihood to the Temple of Jerusalem (cf. Mark 12:41–44, Luke 21:1–4). In the same way, Helena is offering Chilandar all she can, and

expects the Virgin's intercession for her before the Lord (because Chilandar was dedicated to the Virgin), including the mention while alive and after death in certain offices at the monastery, in accordance with her right as a benefactress.

The paper mostly discusses the excerpt from the Liturgy of St Basil the Great, parallel with the corresponding text from the liturgiarius printed at the Gorazde printing office approximately at the same time (1519). Apart from structural factors (greater or lesser subsections), we also analyse the entire theological and liturgical lexis from the charter. The theological terms (liturgical procedures and rites) are primarily concentrated in the exposition, which tells of the way in which the monastery should repay its benefactors on their way to salvation. The appendix presents a Serbian Church Slavonic to Greek glossary of terms from Basil's liturgy.

Институт за српски језик САНУ
Старословенистички одсек
Кнез Михаилова 36, 11000 Београд, Србија
viktor.savic@isj.sanu.ac.rs

Вања Станишић

КОМУНИКАТИВНА УЛОГА ПИСМА

Рад представља даљу разраду питања двостране природе писма, чији развој подједнако зависи од два основна и равноправно важна чиниоца – језичке основе и културне историје, који типолошки одговарају семиотичком одређењу језика као јединства гласа и значења. Тој двостраној природи писма структурно одговарају и две комуникативне димензије писма – вертикална и хоризонтална. Ближе упознавање с њиховом природом и наменом потврдило је да писмо не постоји ради саме комуникације него зарад колективног памћења.

Кључне речи: графичка комуникација, визуелни говор, писмо у ширем и ужем смислу речи, вертикална и хоризонтална комуникација писма.

Човечанство се данас не може замислити без писма. То је једно од највећих достигнућа у његовој културној историји. У првом реду, то је средство визуелне комуникације које надомешта ограничености језичке комуникације и омогућава преношење поруке у времену и простору. Више од тога, то је порука у времену која може да оживи давно изумрлу цивилизацију и кључ за упознавање људске историје. Речју – писмо је својеврсно памћење човечанства.

У вези с тим карактеристикама писма постоје и два различита гледишта на његову природу и намену.

Услед неизбежног паралелизма између писма и језика писмо се у првом реду сагледава као вид визуелне комуникације – као визуелни говор који премашује ограничености језика у времену и простору. Упркос томе што се писмо и језик могу сагледавати и одвојено као два независна комуникативна система, данас је општеприхваћено гледиште о чврстој хијерархијској вези међу њима (Зиндер 1987: 11–15; Бугарски 1996: 21–26; Станишић 2009: 82–83). Ова се хијерархија подразумева и у најраспрострањенијој дефиницији писма, по којој је то *средство комуникације помоћу условно примењених визуелних знакова које омогућава преношење поруке у времену и простору* (Фридрих 1979: 31; Гелб 1982: 23; OLSON 1988: 1033; Зиндер 1987: 50; Бугарски 1996: 14).

Може се, међутим, поставити питање какви су ти „условно примењени визуелни знаци” и може ли се назвати писмом било који визуелни систем који преноси поруку, или пак само онај који је усмерен на гласовни план одређеног језика. Одговор је, очигледно, у комуникативној улози писма, која и представља тему овог рада.

Неизоставну тему у свим студијама о писму представља исто тако и питање његовог места и улоге у људском друштву (Станишић 2002: 42). Незаобилазни карактер ове теме садржан је у тесној повезаности писма и цивилизације. Као што је добро познато, писменост се рађа као инструмент државе и представља једну од најважнијих ознака да је неки народ ступио из праисторије у историју. Та међузависност цивилизације и писма је потпуна: „писмо постоји само у условима цивилизације, а цивилизација не може да постоји без писма” (Гелџ 1982: 212).

Међутим, овај културни контекст по правилу се пренебрегава у дефиницијама писма у којима је сва пажња усмерена на његову комуникативну функцију. При томе је управо лингвистичка анализа односа језика и писма утврдила двострану природу писма – унутрашњу структуру коју условљавају језичке појаве, и спољашњу форму – условљену културном историјом. Ова двострана природа писмених знакова допринела је томе да фундаментална лингвистичка – семиотичка – подела на површинску и дубинску структуру (која одговара сосировској подели на „план израза” и „план садржаја”) – постане саставни део савременог приступа науци о писму.

Па ипак, питање међусобног односа та два основна чиниоца различито се тумачи у односу на писмо. Иако је културни контекст начелно равноправан с језичком основом, као што су подједнако важне и „спољашња” и „унутрашња страна” писма, ова два чиниоца ипак нису потпуно равноправна, пошто у науци о писму влада схватање о подређеном статусу писма у односу на језик, подстакнуто изворно комуникативном улогом језика. (Станишић 2009: 82).

Исти семиотички параметар (подела на „план израза” и „план садржаја”) узима се такође за критериј разграничења и саме типолошке класификације писмених система, при чему се подразумева начин вршења комуникативне функције писма (Зиндер 1987: 48; PULGRAM 1976; CARDONA 1986: 34; SAMPSON 1987; OLSON 1997). У складу с тим, разликују се два основна типа: *п о ј м о в н о п и с м о* (thought writing) или *семасиографија* и *г л а с о в н о п и с м о* (sound writing) или *фонографија* од којих се прво доводи у везу с планом садржаја језичких јединица (под којима се подразумевају језичке јединице вишег нивоа), док би друго било усмерено на план израза језичких јединица, дакле, на гласовну структуру језика. Ово је, међутим, у супротности с претходним одређењем „спољашње” и „унутрашње” стране писма као знаковног система. По

свему судећи, проблем је вероватно само у терминологији пошто комуникативна функција писма потврђује такву типолошку класификацију. То се јасно види на основу поделе на вертикалну и хоризонталну комуникацију писма Тадао Мијамота (Miyamoto 2007: 349–350). Иако је Мијамото у овом случају имао у виду социјални критериј, врсту комуникације међу друштвеним групама, *једносмерни* тип комуникације древних империја насупротив *двосмерном* *ишију* с демократичнијим обликом друштвене хијерархије, који је он приписао старим Грцима, чињеница је да су древне империје биле истовремено прве цивилизације, а да хоризонтална (двосмерна) комуникација није рођена са старим Грцима и најважније – Мијамотов закључак о равноправном семиотичком статусу ових двеју комуникација: „не постоји убедљив психолингвистички разлог за развој писма у алфавет” (Miyamoto 2007: 349).

Свако писмо има, дакле, план израза и план садржаја, али то, по свему судећи, није случај и с поменутиим комуникативним димензијама писма. Ако ова два типа комуникације нису исте старине, онда имамо важан параметар који говори о еволуцији писма. У најужој вези с тим питањем је и широко распрострањена претпоставка да између појмовног и гласовног типа писма постоји временска и хијерархијска разлика, да између њих пролази и граница између писма и претписма. Другим речима, да је сâмо гласовно писмо право средство комуникације адекватно језику и да само тај тип писма и јесте „визуелни говор” (упор. Станишић 2009: 83–84).

Дефинисање писма као средства комуникације адекватног језику и еволуционистичког аксиома да писмо у своме развоју непрестано тежи да се што тешње веже за језик, имало је за последицу свођење писма само на фонографију у неким новијим студијама о писму. Овакво доследно искључивање семасиографије и одређење писма искључиво као транскрипције говорног језика у новије време поновио је низ присталица схватања писма као „визуелног говора”, почевши од Џона Дефрансиса, аутора истоимене студије (DeFrancis 1989) у којој је издвојио „писмо у правом смислу речи” (*pure writing*) од осталих графичких система који нису засновани на језику, па до Хенрија Роџерса, који у својој „Лингвистички оријентисаној студији о писму”, понавља тврдњу Џона Дефрансиса и Маршала Унгера „како је свако писмо фонолошки засновано и да семантички заснована писма у ствари не постоје” (Rogers 2005: 270; Unger – DeFrancis 1995).

Такво схватање дубоко је укоренењено у традиционалном разграничењу писма и претписма, извршеног такође на основу комуникативног, језичког критерија. *Пошћуно развијено* *иписмо* (енгл. „fully developed writing”, тј. писмо у правом смислу речи, засновано на језику), које се према традиционалном еволуционистичком схватању развоја

писма, временом преобразило у „одраз” језика, разликује се управо по том критерију од *прећисмености* (енгл. „forerunners of writing”, *protoécriture* у француској терминологији) (GELB 1963: 13; COULMAS 2003: 15; СОНЕН 1958: 1: 27; FISHER 2001: 13; СУХАЧЕВ 2010: 26). У овом контексту веома је важно Гелбово рашчишћавање појма „претписмености”, у првом реду разјашњење статуса тзв. *предметног писма* – комуникативног система који је традиционално био укључиван у оквир тога појма (какви су, нпр. чувени *скијски дарови*, које спомиње Херодот у опису Даријевог похода на Ските, *рабоши*, перуански *кију*, индијански *вамјуми*, итд). Сам назив *предметно писмо* (у немачкој терминологији *Sachschrift* или *Gegenstandsschrift*) у суштини је погрешан, пошто оно по Гелбовим речима (18) нема ништа заједничко с писмом у обичном смислу речи. Потпуна произвољност и чисто асоцијативни карактер чине „писмо предмета” веома ограниченим средством комуникације, које се практично своди само на помоћно меморијско средство. То је посредно и уопштено помоћно средство универзалне језичке комуникације и стога би му више одговарао назив *говор* а не *писмо* предмета. При том, на овај вид комуникације могао би се управо применити назив „визуелни говор”, јер садржи једну од две основне комуникативне димензије самог писма – омогућава преношење поруке у простору. Без обзира да ли се просторна димензија схвата као комуникација на даљину, или само у простору, то је у суштини *хоризонтална* комуникација, која се може назвати језиком или говором предмета. *Вертикална* или временску димензију комуникације – која ће овај визуелни говор претворити у писмо – унео је знак на предмету.

Писмено споразумевање не остварује се посредством предмета него помоћу знакова на њима. Управо губљење предметности, прелаз на материјал за писање представља по речима Јоханеса Фридриха (37) важан корак ка писму у уском смислу речи. Добро је познато, такође, да је и сам назив за писмо у многим језицима првобитно означавао урезане знаке: упор. једнокоренске парове енгл. *to write* „писати” – нем. *reissen* ‘гребати’, лат. *scribere* ‘писати’ – нем. *kerben* ‘резати’ итд. (ГЕЛБ 1982: 18). Одговарајући индоевр. глаг. корен *(s)greb[h]- дао је грч. γράφω, γράφια ‘писати, писмо’, ствнем. *kerben* и стенгл. *screpan* ‘гребати’, стсл. жрѣбии и прус. *girbin* ‘број’ (упор. Гамкрелидзе – ИВАНОВ 1984: 613ff). Ови називи тачно одговарају различитом времену појављивања појединих ие. народа на историјској сцени – потпуно је логично зашто је у овом случају само у грчком овај корен постао „писмо”.

То питање илуструју и прасловенске „чрте и резе” које и својим називом и својом функцијом јасно показују какав је био првобитни смисао урезаних знакова у доисторијском периоду. Уопште, овај изванредни податак Црнорисца Храбра како су Словени најпре „чртама и реза-

ма” бројали и *гајали* док бејашу пагани, а да су потом, покрстивши се, почели да се служе грчким и латинским писмом, одлично осветљава и питање односа између писма и цивилизације и разграничења између културе и цивилизације (Станишић 2002: 43–44). Такви обредно-магијски знаци тачно одговарају доцивилизацијском ступњу развоја у којем још увек нема ни књиге ни писма – појмова чији називи у прасловенском сведоче о контактима Старих Словена с народима који су већ знали и за књигу и за писмо.

Као што су Словени тек ступањем на историјску сцену почели да користе писмо, тако су исти пут развоја прошли и најстарији народи света, створивши писмо тек када су им нови, цивилизацијски услови живота наметнули ту потребу. Као што је познато, први пут у историји људског друштва ти су се услови стекли почетком III миленијума пре н.е. у Месопотамији и пре тога времена није било ни услова ни потреба за настанак писма. И зато већ из тог разлога не изгледају реално покушаји појединих стручњака да докажу постојање писмености у неким праисторијским археолошким културама. Два најпознатија таква покушаја изнета су била у вези са знацима једноставних апстрактних линија на керамици неолитске винчанске културе из средине V миленијума, исто као и с блискоисточним „токенима” – праисторијским рачуноводственим знацима из VIII миленијума пре н.е. У жељи да докаже како је доиндоевропска „староевропска” култура у суштини била цивилизација коју је одликовала и сопствена писменост, најистакнутији проучавалац ове културе, Марија Гимбутас, прогласила је поменуте винчанске знаке „староевропским писмом” и чак их довела у везу с четири хиљаде година млађим егејским линеарима (GIMBUTAS 1991), што је наишло на оправдану критику (DANIELS 1996: 21–22).¹ У својој теорији о „токенима”, Дениза Шмант-Бесерат није само открила праисторијски рачуноводствени систем знакова из VIII миленијума пре н.е. с простора северне Месопотамије, већ је покушала да докаже како из њега потиче скоро пет хиљада година млађа месопотамска писменост (SCHMANDT-BESSERAT 1992; упор. БУГАРСКИ 1996: 39; ИЛИЕВСКИ 2000). Нико иначе не оспорава тврдњу да су ти апстрактни претписмени знаци вероватно имали бројну вредност и да су они, по свему судећи, ушли у основу

¹ Упор. такође мишљење археолога о псеудонаучној аргументацији у вези с геометријском орнаментиком и апстрактним симболима тзв. „винчанског писма” (ПАЛАВЕСТРА 2010: 252). Ни најновији радови следбеника европоцентричне хипотезе Марије Гимбутас (нпр. НААРМАНН 1998 [1999]; ИВАНОВ 2009), не дају довољно убедљивих доказа за тврдњу да је најстарија писменост могла бити рођена у неолитској култури Балканског подунавља, пре свега зато што настанак писмености мора имати историјски ослонац и да нађе подршку у друштвено-економским структурама које се рађају с појавом цивилизације (СУХАЧЕВ 2010: 33).

бројног система месопотамске писмености, али је спорна њена претпоставка како је упрошћени геометријски облик ових знакова могао да послужи као идеја за рану клинасту стилизацију знакова сумерског писма (DANIELS 1996: 22–23). Као што је добро познато, у основи клинастих знакова налазе се цртежи и конкретан цртежни карактер најстаријих знакова ове писмености сведочи о њеној вези с реалијама месопотамске цивилизације, а не с апстрактним знацима, који се хиљадама година нису мењали, зато што се не односе на друштвену него на једну апстрактну логичку делатност.

У намери да одбрани хипотезу о писменом карактеру винчанских знакова, Харалд Харман се полемички осврнуо на један од кључних постулата науке о писму – о месту и улози цртежа у развоју писма (HAARMANN 1998: 71–72). По том је постулату управо цртеж, а не било какав апстрактан знак, био првобитни знак писма. Као што је говор настао из подражавања звука, тако се, према Гелбовим речима (37), писмо развило из подражавања облика реалних предмета или живих бића. Да у основи сваког писма лежи цртеж, убедљиво сведочи цртежни карактер свих аутохтоних писмености света, почев од разних домородачких заједница на племенском ступњу развоја па до чињенице да су писмености свих старих цивилизација биле цртежне. Неоспорна је чињеница, међутим, да у свим старим цртежним писменостима постоје и апстрактни знаци који нису настали каснијом стилизацијом првобитних цртежа. Придајући посебан значај тој чињеници, Харман је покушао да докаже како није могуће повући јасно разграничење између иконичких и апстрактних знакова и да релативизује постулат по којем се у основи писма налази пре свега цртеж. По среди је неспоразум, који је давно разрешио такође Гелб својом поделом на *писмене знаке* и *симболе*. Овим другим називом Гелб је именовано апстрактне ванјезичке елементе који стога нису саставни део графичког система, али су зато неизоставни део „писма у правом смислу речи”, чија је првобитна функција била управо рачуноводствена (SAMPSON 1987: 50; FISHER 2001: 22–23; СУХАЧЕВ 2010: 40).

Расправа о статусу ових апстрактних праисторијских знакова допринела је у суштини бољем разумевању комуникативне улоге симбола у развоју писма. За разлику од „предметног писма”, ово је ипак некакво писмо – средство графичке комуникације које је, као у случају „чрта и реза” вршило пре свега обредну функцију – служило за гатање и бројање. Апстрактна симболика знакова поменутих археолошких култура могла би се разумети као својеврсна *верџикална* комуникација – обредна комуникација одговарајуће заједнице с небеским силама. Да би добила и *хоризонталну* димензију – да служи за комуникацију унутар заједнице – треба да се организује у реченице, а то је омогућио цртеж (упор. ране сумерске пописне таблице). Цртеж је, дакле, омогућио комуникацију у времену и

Језичка димензија комуникације представља, дакле, мерило традиционалног разграничења између писма у ширем смислу речи (или претписмености) и правога писма. Цртеж јесте увео језичку – хоризонталну – димензију графичке комуникације, али је она на раном ступњу цртежног писма (у тзв. пиктографији) била и буквално и формално симболичка – комуникација културним симболима. Цртежна порука, у овом контексту, може се описати као хоризонтална комуникација нејезичким (симболичким) средствима. Могло би се чак рећи како је „писмо предмета (и појмова)” у суштини прави назив управо за рани ступањ цртежног писма древних цивилизација. Као што је истакао Луј-Жан Калве (CALVET 1996: 47):

„Систем сумерских пиктограма представљао је *писмо ствари* (*écriture de choses*) које није било везано за конкретан језик него за конкретну културу, за одређен период у култури Сумера: таблице нам говоре много о свакодневном животу људи који су живели између Тигра и Еуфрата. Али је то *писмо ствари* било крајње рудиментарно и није било погодно за писање никаквих сложенијих књижевних текстова. То је било тек само извориште његове функције. Оно ће потом еволуирати, како на плану технике тако и функције, да би постепено добило форму погодну за бележење разноврсних културних садржаја.”

Еволуција на коју се овде мисли, подразумева у суштини појаву ребуса – фонографску употребу цртежа и његов преображај у потенцијални језички знак. У тој потенцијалној језичкој улози и јесте најважнија разлика између писмености древних цивилизација и млађих пиктографија. Једном речи, граница између тих двеју фаза цртежног писма налази се више у сфери културне историје него било чега другог. Управо такво објашњење еволутивне разлике између ова два типа појмовног писма било је дато у студији о индијанској пиктографији Ла Ван Мартиноа (MARTINEAU 1973: 154):

„У суштини, писмени системи Египћана и Сумера служили су у сасвим различите сврхе него писмени систем Индијанаца. Ти цивилизовани системи били су пре свега начин чувања економских, административних, магијских, религијских, законских, митолошких и других посебних културних текстова, а таква се сложена употреба језика и симбола ретко налази у индијанској пиктографији.”

Граница међу њима, дакле, зависи од њихове друштвене функције, од врсте друштва којем ова писма служе, а не од њихове типолошки исте цртежне структуре. Оно што је до сада речено о комуникативној димензији писма, показује да је у самом цртежу садржана иста она двострана природа и обе поменуте комуникативне одлике писма, које

одликују основни знак писма – графему. С комуникативне тачке гледишта, с цртежом је рођено писмо у правом смислу речи, а све остало је последица његове употребе, његових могућности да одговори сложенијим друштвеним потребама.

Из свега проистиче како је овим радом доведена у питање формулација из дефиниције писма по којој је то „средство визуелне комуникације”. Без обзира на то да ли је реч о писму у ширем или ужем смислу речи, њега од визуелног говора помоћу предмета у целини разграничава његова графичка природа.

Комуникативна димензија, затим, представља објективан критеријум који раздваја писмо у ширем и ужем смислу речи. Она доказује да писмо изворно служи за једнодимензионалну вертикалну комуникацију, која у суштини није била намењена члановима одређене заједнице за њихово међусобно општење. Управо та вертикална димензија може се препознати у тумачењу писма Албертине Гаур као ризнице информација одређене заједнице (GAUR 1984: 14). Оно не постоји ради саме комуникације него зарад колективног памћења: реч је о средству за чување информација и то оних које су биле од „суштинске важности за опстанак одређене заједнице” (GAUR 1984: 29; Станишић 2009: 88). С развојем хоризонталне комуникативне димензије писмо јесте постало визуелни, тачније графички говор, али та димензија прикрива његову изворну природу и намену. То је вертикална комуникација која се у праисторији испољава као обредна функција, у историји најпре као израз државне хијерархије⁴ и потом као културна и цивилизацијска вертикала одређене заједнице – као њено колективно памћење.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Бугарски, Ранко. Писмо. Нови Сад: Матица српска, 1996.

Гамкрелидзе, Т. В., Вяч. Вс. Иванов. *Индоевропейский язык и индоевропейцы, I–II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.*

⁴ Исту ову хронолошку разлику између тих двеју комуникативних димензија писма препознао је још Клод Леви-Строс у својој *Лекцији њисма*, „Једина појава која је верно пратила писмо јесте оснивање градова и царстава, тј. уклапање знатног броја појединаца у политички систем и њихова хијерархизација у касте и класе. Таква је, у сваком случају, типична еволуција какву видимо од Египта до Кине у тренутку појаве писма: изгледа да је оно најпре потпомогло израбљивање људи а тек потом њихово просветљење. <...> Употреба писма за безинтересне циљеве, за постизање интелектуалних и естетских задовољстава, секундарни је резултат, чак иако претпоставимо да се она најчешће не своди на средство подупирања, оправдавања или прикривања његове основне потребе” (LÉVI-STRAUSS 1992: 299 [Леви-Строс 1999: 237]).

- ГЕЛЬБ, И. Е. *Опыт исследования письма*. Москва 1982 [Gelb I. J. *A Study of Writing*. Chicago: University Press, 1963].
- ЗИНДЕР, Лев Рафаилович. *Очерк общей теории письма*. Ленинград: Наука, 1987.
- ИВАНОВ, Вячеслав Всеволодович. О древнебалканской письменности. *Мартеница, Mărțișor, Март'с, Verore...* (Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года), РАН, Институт славяноведения, Москва 2009, 13–23.
- ИЛИЕВСКИ, Петар Хр. Од најстарата историја на писменоста. Бројките им претходат на буквите. *Јужнословенски филолог* LVI /1–2 (2000): 469–480.
- ИСТОРИЈА ПИСЬМА: *История письма. Эволюция письменности от Древнего Египта до наших дней* [E. Doblhofer, *Zeichen und wunder*; J. Fridrieche, *Geschichte der Schrift*]. Перевод с немецкого Г. М. Бауэра, И. М. Дунаевской. Составление К. Королева. Москва: „Эксмо”, 2002.
- ПАЛАВЕСТРА, Александар. Измишљање традиције: ‘винчанско писмо’. *Ејноанџројолошки проблеми*, н.с. год. 5, св. 2 (2010): 239–258.
- СТАНИШИЋ, Вања. Типолошка проблематика класификације система писма. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику* XLV/1–2 (2002): 41–57.
- СТАНИШИЋ, Вања. Писмо као „визуелни говор” и проблем његовог дефинисања. *Научни састајанак славистиа у Вукове дане* 38/3 (2009): 81–90.
- СУХАЧЕВ, Николай Леонидович. *Экспурсы в историю письма. Знак и значение*. Издание второе. Москва: Издательство ЛКИ (URSS), 2010.
- ФРИДРИХ, Иоганнес Фридрих. *История письма*, Москва 1979 [Friedrich J., *Geschichte der Schrift*, Heidelberg, 1966]).
- *
- CALVET, Louis-Jean. *Histoire de l'écriture*. Plon, 1996.
- CARDONA, Giorgio R. *Storia universale della scrittura*. Milano, 1986.
- COHEN, Marcel. *La grande invention de l'écriture et son évolution*. Paris: Klincksieck, 1958.
- COULMAS, Florian. *Writing Systems. An Introduction to Their Linguistics Analysis*. Cambridge: University Press, 2003.
- DANIELS, Peter T. The First Civilizations. P. T. Daniels, W. Bright (eds.). *The World's Writing Systems*. Oxford: University Press, 1996, 21–32.
- DEFRANCIS, John. *Visible Speech: The Diverse Oneness of Writing Systems*. Honolulu: Hawaii University Press, 1989.
- FISHER, Steven Roger. *A History of Writing*. London: Reaktion Books, 2001.
- GAUR, Albertine. *A History of Writing*. London: The British Library, 1984.
- GIMBUTAS, Maria. *The Civilization of the Goddess. The World of Old Europe*. San Francisco: Harper, 1991.
- HAARMANN, Harald. On the Nature of Old European Civilization and Its Script. *Studia indogermanica Lodziensia* 2, 1998 (1999): 123–133.
- JENSEN, Hans. *Die Schrift im Vergangenheit und Gegenwart*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1969.
- KULUNDŽIĆ, Zvonimir. *Knjiga o knjizi I. Historija pisama*. Zagreb: NIP, 1957.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. London: Penguin Books, 1992 [Клод Леви-Строс. *Тужни Тропи*. Београд: Zepher World Book, 1999 (превела Славица Милетић)].
- MARTINEAU, La Van. *The Rocks Begin to Speak*. Las Vegas, Nevada: KC Publications, 1973.

- MIYAMOTO, Tadao. The Evolution of Writing Systems: Against the Gelbian Hypothesis. *Lecture Notes in Computer Science*. Berlin – Heidelberg: Springer, 2007, 345–356.
- OLSON, David. On the Relations Between Speech and Writing. C. Pontecorvo (ed.). *Writing Development*. Amsterdam – Philadelphia: PA John Benjamins, 1997, 3–20.
- OLSON, David. The Evolution and Typology of Writing Systems. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago, 1988, 19:1034, 10:658.
- PULGRAM, Ernest. The Typologies of Writing Systems. *Writing Without Letters*. Munchester: University Press, 1976, 1–28.
- ROGERS, Henry. *Writing Systems: A Linguistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- SAMPSON, Geoffrey. *Writing Systems*. London: Hutchinson, 1987.
- SCHMANDT-BESSERAT, Denise. *Before Writing I. From Counting to Cuneiform*. Austin: Texas University Press, 1992.
- UNGER, Marshall J., John DEFRANCIS. Logographic and Semasiographic Writing Systems: A Critique of Sampson's Classification. I. Taylor, D. R. Olson (eds.). *Scripts and Literacy. Reading and Learning to Read Alphabets, Syllabaries and Characters*. London – Dordrecht: Kluwer Academic, 1995, 45–58.

Ваня Станишич

КОМУНИКАТИВНЫЕ СТОРОНЫ ПИСЬМА

Р е з ю м е

Данная работа является дальнейшей разработкой тезиса о двухсторонней природе письма, развитие которой равным образом зависит от двух основных и равноправно важных факторов – языковой основы и культурной истории, которые типологически отвечают семиотичкому определению языка как единства звука и значения. Этой двухсторонней природе письма структурно отвечают и две коммуникативные стороны письма – вертикальная и горизонтальная. Более подробное ознакомление с их природой и предназначением подтверждает что письмо существует не ради самой коммуникации а ради коллективной памяти.

Hankuk University of Foreign Studies, Department of South Slavic Studies
89 Wangsan-ri, Moheyeon-myeon, Chein-gu, Yongin-si, Gyeonggi-do, Korea
vanjast61@gmail.com

Јелица Стојановић

ПРАВОПИСНЕ ОДЛИКЕ ГОРИЧКОГ ЗБОРНИКА

У раду се анализирају правописне особине *Горичког зборника* у контексту тада владајућег ресавског правописа. Горички зборник је сачинио Никон Јерусалимац за Јелену Балшић. Препис је урађен за цркву Благовјештења Пресвете Богородице, задужбину Јелене Балшић на острву Горици у Скадарском језеру 1441/42. године. У великом дијелу правописних детаља, *Горички зборник* има одлике ресавске школе, са неким примјесама рашког правописа.

Кључне ријечи: Горички зборник, ресавски правопис, рашки правопис, писање лигатура, писање *јата*, писање *јери*, писање *јерова*, ријечи страног поријекла.

1. *Горички зборник* је сачинио Никон Јерусалимац за Јелену Балшић, а прелис је урађен за цркву Благовјештења Пресвете Богородице, Јеленину задужбину на острву Горици (Брезовици – Бешки) у Скадарском језеру 1441/42. године.¹ Што се садржаја тиче, *Горички*

1 „Филагранолошко датирање одговара години из записа. Идентични и врло слични водени знаци се крећу између 1425. и 1450. године (коњ у галопу, три брда у кругу са крстом, три брда са мотком, у две варијанте, а на крпљеним деловима залепљеним тракама, фрагментарно је сачувана дупла котва у кругу са звездом и контрамарком МР из 1569, око 1570. и 1565/1575. г.). На касније убаченим листовима 264–265 нијесу нађени водени знаци. Подаци о писару, месту и времену настанка преписа постоје у записима и завршецима текста, који имају вредност колофона. На листу 271. налази се потпис тајнописом: Никон Јерусалимац; на л. 272: паче же и начртах рукоју мојеју... вам оставих благолепне... по лепоте подобија и здравју...; на л. 272:...и тако вменившe и при-несохом дар храму пресветије владичици наше Богородици Благовештенију иже ва Горици јако да будет јеј...; л.273: ...кто крзнет отети сију књигу от храма твојега реченаго ва Горици (будет) јему мстница Владичица. Сврши се ва лето 9650=1442 смерни Никон. Додате листове писала је непозната рука у време рестаурације рукописа између 1565 и 1575... За овај зборник интересантан је један документ из Которског архива који се можда може довести у везу са његовим повезивањем. Из њега сазнајемо да је Јелена 1441. године покушала да код которског златара уради позлаћене корице са ликом Спаситеља за једну своју књигу, према угледу на корице једне друге књиге која му је донета као узор. Време ове наруџбине хронолошки би одговарало корицењу Горичког зборника, али није искључено да се радило и о некој другој Јелениној књизи, до које јој је вео-

зборник „најпре садржи преписку Јелене и Никона, у којој он излаже учење цркве о разним догматским и уопште теолошким питањима. При том се показује као добар зналац библијских текстова и пастирског предања. Даље пише о Јелени и њеним прецима, као примеру светости, користећи грађу српских родослова и летописа, житије Светог Симеона од Стефана Првовенчаног и Житије Светог Саве од Теодосија. После тога долази устав за монахе, написан по налогу Јелене, за њену задужбину Свете Богородице Горичке, а онда Повест о јерусалимским црквама и местима у пустињи, намењен такође књегињи. Следи исповедање вере, молба за опроштај ако се при писању грешило и поздрав. Крај чини писмо ‘смерене Јелене’, у коме потврђује да је примила дело свог духовника Никона, како ‘богонадахнути’ дар, који прилаже ‘храму пресвете Владичици нашој Богородици’ у Горици” (СПРЕМИЋ 2004: 92).

Писан је полууставом, са великим бројем брзописних елемената, морфолошки облици слова имају карактеристике времена када је настао рукопис (Синдик 2004: 195). Грчко поријекло Никоново огледа се у присуству грчких палеографских, минускулних и курзивних елемената (СПРЕМИЋ 2004: 94–95).²

2. Горички зборник је настао у вријеме када је већ био на снази ресавски правопис. „Ресавски правопис, који се у току последње четврти XIV века и првим деценијама XV столећа дефинитивно формирао, постао је као резултат дугог процеса правописне еволуције српских текстова, процеса који је умногоме био аналоган са процесом бугарске правописне реформе патријарха Јефтимија” (НЕДЕЉКОВИЋ 1972: 491–492). Ресавским правописним начелима тежи се враћању старим узорима, приближавању грчким правописним и језичким елементима.³ „Приближавање јужнословенског писма и правописа грчком узору вршило се стално кроз читав XIV век. Према средини столећа све се чешће јављају у словенским текстовима слова позајмљена из тадашње грчке курзиве...” (Мошин 1972: 257–258).

ма стало...” (Синдик 2004: 192–193). Јелена је умрла почетком 1443. године, у дубокој старости, већ зашла у осму деценију живота.

² „Уосталом, у Шестодневу из Савине има грчких текстова. Све то сведочи о грчком пореклу Никона Јерусалимца. Он је боравио у Јерусалиму, на Синају и у Египту, и могао би бити старац српског манастира Светих Арханђела у Јерусалиму. Није случајно дошао у Зету, јер је метох тога манстира био манастир Светог Николе на Врањини” (СПРЕМИЋ 2004: 94–95).

³ „Све што је изашло из ње (тј. ресавске школе, Ј. С.) носи печат исте концепције, исте визије о томе како треба да изгледа српска књига. Очигледно су радом руководили људи који су о томе имали прочишћене појмове” (Мошин 1972:258).

Промјене и исправљање правописа на јужнословенском простору дешавале су се у току XIV вијека, што је у посљедњој четвртини XIV вијека у Бугарској резултирало правописном реформом патријарха Јефимија (Мошин 1972: 257–258). У то вријеме у Србији настаје нови правопис, који је по тадашњем великом центру преводилачке и преписивачке дјелатности добио име „ресавски правопис”. Ресавски правопис је лако препознатљив по знатном броју усаглашених и прокламованих правописних црта, које представљају преокрет и новину у односу на ранији рашки правопис.⁴ „Раније планске измене у текстовима црквених књига, вршене по правилу приликом преписивања, имале су један од следећих циљева:

или да се лексичким корекцијама васпостави изворна аутентичност текста, како се одступањима не би нарушила чистота вере, која се темељи на свештеним списима,

или да се графија и правопис прилагоде измењеној изговорној стварности и тиме рационализују (из такве је потребе произашао тзв. рашки правопис, иза којег је Александар Белић сагледао моћни утицај светог Саве)” (Ивић 1994: 67). Према Павлу Ивићу идеал је био повратак старини што није допринијело практичности правописа, напротив. Ова је реформа приближила српску књигу бугарској и грчкој, вођена је идеалима хуманизма и духом епохе (Ивић 1994: 67).

Рашки правопис је представљао укоријењено и јако наслеђе тако да га ресавски правопис није у потпуности потиснуо, прије свега у неким правописним детаљима, многе су црте рашког правописа присутне, задржане и паралелно употребљаване са нормом ресавског правописа, са више карактеристика једног или другог често од споменика до споменика, од писара до писара.⁵

⁴ „Многобројни српски рукописи XV и XVI века допуштају нам да јасно учимо његове основне особине. У поређењу са текстовима претходног раздобља ови рукописи показују употребу грчких слова *џ*, *пси*, *кси*, *ижице*, као и доследније разликовање употребе обичног *о* и *омега*; правилнију употребу слова ‘зело’ у функцији бугарског изговора тог слова у извесним речима, као *звезда* и сл.; употребу *џ* који није постојао у рашкој редакцији, и то у смислу бугарског правописног правила његове употребе на фонетском месту, у првом реду у предлозима и префиксима, за разлику од *џ* који долази на место редуцираног полугласника на крају речи; редовну употребу спиритуса и акцената, као и једног фиксираног система интерпункције. У једну руку овај правопис показује да је створен на бази органске еволуције српског писма рашке редакције, али у другу руку садржи и поједине важне елементе који су преузети из тадашњег бугарског правописа, па у том погледу дају ресавској реформи карактер правописне револуције” (Мошин 1972: 258).

⁵ „Уз доста знатну неконсеквентност и извесну еволуцију, тај правопис влада у српским текстовима до XVIII века. Добио је име ‘ресавског правописа’, по имену ресавског краја, где је у манастиру Манасији у доба деспота Стефана Лазаревића постао живи центар преводилачке делатности, те је у смислу узрочно-правилне ортографије

Правопис *Горичког зборника* сагледаћемо у контексту ресавских правописних начела и тенденција, као и у контексту српског правописног наслеђа у цјелини. Овдје треба имати на уму грчко поријекло Нико-на Јерусалимца, али и то да је споменик писао за Јелену Балшић, ћерку кнеза Лазара, у чије је вријеме, и под чијим окриљем, на неки начин, и настала велика ресавска писарска и преписивачка скрипторија, једна од највећих скрипторија средњег вијека и у размјерама тадашње Европе.

3. Гласовна вриједност [ja] и [ʔa]

3.1. Гласовна вриједност [ja]. Према рашком правопису и на почетку ријечи и после вокала пише се лигатура *ja*, док се према ресавском правопису на почетку ријечи пише лигатура, а после вокала *a*. У овом периоду и на овом простору није очекивано (или може бити спорадично) писање *ѣ* у овој гласовној вриједности.

Ситуација у *Горичком зборнику* је слjedeћа:

На почетку ријечи писана је лигатура (што је одлика и рашког и ресавског правописа): *ѣвѣ* 3a/6; *ѣко* 9б/12, итд.⁶

У једном примјеру написано је *ѣ*: *ѣкогда же* 9б/7.

Иза вокала, у складу са ресавским правописом, најчешће је писано *a*.

Нарочито је досљедно писање *a* иза *ї*. Ексерпирали смо велики број примјера, дајемо дио корпуса: *овѣдованїа* 8a/2, *здіамлѣ* 95б/15, *патріархіамлѣ* 96a/11. Пет је примјера са *на/на*: *вашна* 12a/11, *сна* 24б/22, *орѣжна* 19a/20, *пианствоѣ* 22б/18, *кѣнанѣнанзоѣ* 23б/15. У једном примјеру је иза *ї* написана лигатура: *вѣзрастенїа* 9a/2.

Такође се *a* пише и иза *а*: *амлаа* 3a/6, *ложнаа* 90б/14, итд.⁷ У примјерима са два *a* у средини ријечи у неким случајевима може бити у питању редупликовано или дуго *a*, или гласовна вриједност *ja*: *здаанїа* 6a/1, *окаанство* 16a/13, итд.

Иза других вокала нешто чешће је писано *a*, али има и примјера са лигатуром. Наводимо дио корпуса. Искључиво је (примјери су чести) писано *a* у: *тѣа* 8б/16, *сѣа* 8б/16, *ѣа* 8б/16 (осим у два примјера). Највише је примјера са *a* иза вокала *ѣ*: *ѣатн се* 115б/8, *стоахоѣ* 74a/15;

ушао на векове у традицију наше писмености. ‘преписан од добра извода (предлошка), од старих преводника ресавских’ – каже се, на пример, у запису на једном рукопису из 1660. године” (Недељковић 1994: 485).

⁶ Тако је и у другим испитаним рукописима ресавског и послериесавског правописа (Грковић-Мелџор 1993: 22; Јовић 1968–1969: 385; Јерковић 1965: 104; 1972: 92; 1968: 88; 1979: 9; 1976: 137; Стојановић 2010: 163; 2006: 59).

⁷ Група *a + а* се најчешће (почев од старословенског) среће код сложене придјевске деklinације. Овдје се већ веома рано могао изгубити изговор *j* па је писање два *aa* могло означавати и изговор дугог *a*.

У *Горичком зборнику* на почетку ријечи готово да нема примјера са лигатуром, писано је или широко *e* или, што је чешће, мало *e*: *сммы* 8а/4, *ѣдннѣ* 110а/20, *ѣн* 249а/16, итд.

Са лигатуром је једино: *ѣ* 230а/22.¹⁰

Дакле, у овом дијелу *Горички* показује висок степен досљедности у примјени норме ресавског правописа.

Иза вокала доминирају примјери без лигатуре:

Са свега неколико изузетака писано је *ѣ* иза *ї*: *ѣї* 6а/7, *прїѣтн* 22б/7, *внсерїѣ* 151а/1, *врѣженїѣмь* 227б/69, итд. У два примјера написано је *нїѣ*: *нннїѣ* 87б/13, *ѣГоразоуѣмнїѣ* 88б/2, а у неколико примјера *нѣ*: *тнѣ* 68а/15, *трнѣ* 226б/12, *оуѣннѣ* 2х 228б/5, *пнѣ* 235б/11.

Углавном је *ѣ* писано и иза других вокала. Дајемо дио корпуса. Иза *а*: *слагаѣ* 4б/56, *прѣдѣнаѣ* 61а/17, *вѣднѣмь* 104а/5, *ѣвѣмь* 109а/17, *остаѣмь* 215а/1. Велики је број примјера са *оѣ*: *тѣоѣ*, *сѣоѣ*, *моѣ* (и у сл. облицима), досљедно је писано *ѣ*, нпр.: *тѣоѣ* 11б/4, *тѣоѣмоу* 7а/21, *моѣо* 104б/16; даље: *дроуѣо* 4б/22, итд. И иза других вокала писано је *ѣ*, иако је мањи број примјера: *ѣѣ* 70а/19, *ноѣѣ* 77б/16; *тѣоѣѣ* 21б/2, *горшѣѣ* 169а/20; *лоуѣѣѣ* 206а/3; *соуѣѣѣ* 38б/3, *ѣѣѣѣѣ* 243а/16, итд.¹¹

Нијесу чести примјери у којима је писана лигатура: *ноѣѣ* 6б/18, *ноѣѣѣ* 60а/9 (чешће са лигатуром), *ѣѣѣѣ* 2х 65б/8, *ѣѣѣѣ* 95б/6, *на троѣѣ* 158б/7, *ѣѣѣѣ* 239б/15.

Према представљеном корпусу, и што се тиче ове особине, *Горички зборник* карактерише у знатној мјери уједначеност у примјени ресавског правописа, преовладавају примјери без лигатура, досљедније него у осталим описаним рукописима.

4.2. У послијересавском правопису карактеристично је колебање у писању *ѣ/ѣ*, са и без лигатуре, иза *л* (у гласовној вриједности *љ*) и *н* (у гласовној вриједности *њ*), али, ипак, претежу примјери са лигатуром. Тако је и у *Горичком* (мада ни облици без лигатуре нијесу ријетки).

Чешћи су примјери са лигатуром за гласовну вриједност *'e*: *кѣ* *горнїѣ* 22б/12, *тогдашнїѣ* 16а/22, *добродѣтелѣ* 17б/5, *ѣвѣннѣ* 34а/3, *поуѣстнїѣ* 97б/4, *оуѣдннїѣ* 255а/6.

Мање је примјера без лигатуре. Најфреквентнији су примјери код глаголских именица: *нѣн* 13б/13 (знатно је чешће писано него са лига-

на мараморном стубу на Косову (Јерковић 1976: 138). Неписање лигатуре у овој позицији одликује *Врхобрезнички љетопис* из 17. вијека (Стојановић 2010: 163).

¹⁰ Лигатуру на почетку ријечи срећамо у дијелу који је касније додат, нпр.: *ѣ* 264а/5.

¹¹ У дијелу који је додат чешће се пише лигатура: *сѣоѣѣ* 264а/9, *ѣвѣмьѣ* 264а/15, *дѣоѣѣ* 264б/8, *поѣѣѣѣѣ* 235а/1, *прѣѣѣ* 235а/3, *ѣвѣмьѣѣ* 265б/3, *ѣвѣмьѣѣѣ* 265б/3.

Према ексцерпираном корпусу, *Горички* и у овој црти показује висок степен уједначености и нормираности.

6.2. За гласовну вриједност [ʹu] у *Горичком зборнику* писана је искључиво лигатура: љубо 3б/1; земљу 11б/12, мѣтнню 17б/5, волю 118а/9, сѣнню 159а/11, итд., али је писана и иза некада палаталног сугласника ч: чѣс 3а/5, чюдо 13б/6, чюдесехъ 14б/14, чювствоюще 25а/15.

7. ПИСАЊЕ *ї*. Пише се и у каснијем периоду у рашком, а устаљује, и, на извјестан начин нормира, у ресавском правопису.

У *Горичком зборнику* *ї* је (са малим бројем изузетака) писано испред вокала (са гласовном вриједношћу *j*+вокал...). Примјера има много, нпр.: овѣдованіа 8а/2, сїаеть 8б/20, змїамъ 95б/15, патріархіамъ 96а/11, итд.; сїе 6а/7, вѣлїемъ 16а/7, вьспрїехомъ 16а/20, итд.; *ї*бїю 3а/19, по прѣданїю 202а/13, итд.; бѣїн 5а/2, прїити 10б/16, вь гѣѣсиманїи 142а/10, итд.

Мали је број изузетака: ниа (вашниа 12а/11, сна 24б/22, орѣжниа 19а/20); на (пианствоуь 22б/18, кьнанзнанзоу 23б/15); *ї*а (възрастенїа 9а/2); нїе (ннїе 87б/13, бѣоразоуднїе 88б/2), нѣ (тнѣ 68а/15, трнѣ 226б/12, оубнѣть 2х 228б/5, пнѣть 235б/11), ню (мыслию 3а/19, 18а/1, ечнїю 76б/5).

Пише се и у ријечима страног поријекла: дїадїмоу 8а/10, грїгорїе 100б/7 итд.

8. ПИСАЊЕ *ЈЕРИ*. У редакцији српског језика задржана је норма писања *јери* (Белић 1999: 70; VUKOVIĆ 1974: 91–93). У народном говору се *јери* рано (негдје почетком 13. вијека) замјењивало са *и* (Белић 1999: 70; Ђорђевић 1971: 206), а у неким позицијама (прије свега иза задњонепчаних сугласника) овај је процес забиљежен у најранијим српским споменицима (како оним писаним српскословенским¹⁵ тако и у споменицима писаним народним језиком [Пецо 1989: 63–64; Ђорђевић 2011]), тако да је тај фонетски процес условио у правопису недоследност и мијешање у писању *и* и *јери*. Ресавска школа је тежила спровођењу досљедности у писању *и/јери*, у етимолошким позицијама, што, с обзиром на непостојање разлике у говорној подлози писара, није ни у једном споменику досљедно спроведено.¹⁶

¹⁵ Ова замјена карактеристична је већ за *Мирослављево јеванђеље*, видјети: Куљбакин 1925: 28.

¹⁶ Мијешање је често у „Псалтиру”, па се закључује да „писање *јери* није нормирано” (Грковић-Мелдор 1993: 37). С обзиром на ситуацију у *Српској Александриди* Вера Јерковић изводи закључак: „Настојање ресавске школе да врати *и* на старо место није могло уродити плодом, управо зато што писари нису имали ослонаца у матерњем језику, а правило се није могло механички примењивати” (1983: 30). И остали рукописи показују сличну тенденцију (Јовић 1968–1969: 376; Јерковић 1965: 99; 1972: 94; 1976: 140).

Вокал *јери* у *Горичком зборнику* углавном се пише у етимолошким позицијама. Доследност у писању је, чини се, већа у поређењу са осталим испитаним послијересавским споменицима. Бројни су примјери гдје се пише *јери* у етимолошким позицијама.

Примјери одступања нијесу чести. Налазимо *јери* на мјесту етимолошког *и*: волѣзны 11а/8, соудны 12б/17, рабы 13а/15 (Нмн.), възыскатоше 20а/1, възыскати 20а/3, образы 38а/18, дѣгы 52б/6 (Нмн.), грады 55а/22 (Нмн.), колежны 81б/12, грады 95а/2 (Нмн.), изыде 147б/10, мнозы 244а/13, дакле, чешће у наставачким морфемама него у коријену ријечи, као и *и* на мјесту етимолошког *јери*: пчелн 13а/7 (Нмн.), рибн 5об/3, 52б/3, водн 71а/13 (Нмн.), кнпѣше 76б/1, волѣзны 29б/11, съ когн 66б/12, водн 71а/13 (Нмн.), палестыни 99а/11, оуднвљени 128а/3, днхаюца 148а/9, по обнчѣю 215а/11, 13, обнчѣа 215а/15, обнчѣа 230б/3, ныѣ 228а/3, єднни 65а/11, съ когн 66б/12, снль 112б/1, рибница 113а/21, теснын 157а/5, соуднын 43б/3, рыбн 188а/7 (Амн.), рыбн 192б/10 (Гј.), ныѣ 228а/3.

9. ПИСАЊЕ *ЈЕРОВА*. Ова проблематика највећим дијелом везана је за фонетско-фонолошке процесе јер је писање *јер* у неким случајевима зависило од изговарања, одосно неизговарања некадашњег полугласника. Међутим, често је имало и одређену правописну улогу, а понекад је то био и писарски манир. Ми ћемо овдје укратко представити основне правописне тенденције с обзиром на то да је ова проблематика комплексна, захтијева шире и обухватније представљање, што све није могуће смјестити у оквир овог рада.

9.1. Одлика ресавског правописа јесте васпостављање дебелог *јера* некад са мање, некад са више одређеном правописном функцијом, за разлику од рашког правописа који уопштава *танко јер*. Како налазимо код Владимира Мошина, ресавски правопис уводи „употребу њ који није постојао у рашкој редакцији, и то у смислу бугарског правописног правила његове употребе на фонетском месту, у првом реду у предлозима и префиксима, за разлику од њ који долази на место редулицираног полугласа на крају речи” (1972: 258). Осим тога, дебело *јер* је имало и задатак да обиљежи јак полугласник, али се писало и на крају ријечи, гдје се није изговарало (Јерковић 1983: 30). Међутим, како показује стање у споменицима, такав се правопис није усталио нити заживио па се у послијересавским споменицима њ и њ смјењују без утврђеног правила (Јерковић 1980: 28). У неким послијересавским споменицима није уопште присутно писање њ (Грковић-Мелџор 1993: 37). Такође и у „Књизи царства” из 1418. године „писаној за деспота Стефана, коју често наводе као узоран пример ресавских текстова, уопште не наилазимо на употребу њ, већ се у свим позицијама среће само њ” (Недељковић 1972: 489). Истовремено се наводи да је код Константина Филозофа

манир употребе њ другачији, да је овдје Константинова реконструкција базирана на руском језику, који је он познавао (Мошин 1972: 259). *Добело јер* код њега је добило другачију функцију него у ресавском правопису: „Одавде је узео на пример своје правило да се њ употребљава као ‘совршително’, тј. на крају речи, што се налази у противречности и с Јефимијевим и с ресавском правописом” (Мошин 1772: 259). У *Горичком зборнику* писано је њ. На више мјеста налазимо написано њ, и то као брзопотезно иза џ, као продужетак завршне петље код џ, нпр.: *ѣрѣмъ* 20б/18, *мениѣмъ* 109а/5, *патрїархѣмъ* 96а/11, *ѣлѣмъ* 16а/7, итд., у свега неколика примјера написано је и иза других сугласника, једном на крају стране *одрѣжанїа* 13а22/13б1, потом *кѣждо* 257а/14.

10. ПИСАЊЕ СЛОВА ЈАТ. Иако ова проблематика, поготово када је ријеч о овом периоду, залази у област фонетике, како се фонетски и правописни проблеми у српкословенском језику не могу издвојено посматрати, ријешили смо да овдје у основним карактеристикама представимо обиљежавање ѣ (што је на извјестан начин и показатељ изговора), односно његових континуаната.

У периоду настанка *Зборника* већ је евидентан процес замјене ѣ, не само са *e* и *u*, већ и са (*u*)*je* (Белић 1999: 83–87; Вуковић 1974: 90). И поред тога, нарочито у споменицима писаним српкословенским језиком, настоји се да се одржи традиција, те да се ѣ пише у етимолошким позицијама. Међутим, на великом дијелу српског језичког простора као континуант ѣ у српкословенским споменицима јавља се *e* и на ијекавском говорном подручју, при чему питање његовог изговора у овим споменицима остаје отворено.¹⁷

У *Горичком зборнику* евидентна је тежња да се ѣ пише у етимолошким позицијама. Ипак, од тога има изузетака. У позицији етимолошког вокала ѣ писано је искључиво *ѣ*, а забиљежени су, иако ријетки, примјери у којима је писано ѣ на мјесту етимолошког *ѣ*, односно *а*. Овим се *Горички* уклапа у општу тенденцију карактеристичну за српкословенске споменике.

Највећи број примјера са *ѣ* на мјесту старог вокала ѣ налазимо од коријена *цѣлов-*: *цѣлоую* 24а/12, 32б/20, *цѣлнвашѣ* 32б/20, *цѣлоуѣмъ* 128а/15, 133а/15, *цѣловахоуѣ* 132б/2, 8; *цѣловѣ* 139б/21, 140а/15, 144б/19; *цѣлованїѣ* 140а/5, 134б/10, 141а/10, *цѣловашѣ* 142б/19, *цѣлованїѣ* 144а/9, *цѣловавъ* 144б/1, *цѣлованїю* 201б/20; *цѣлоуѣтъ* 237а/5, 238а/17, итд. (Нема много примјера са

¹⁷ Грковић-Мелдор 1993: 45–50; Јерковић 1983: 47–59; Младеновић 2008: 139–153; Стојановић 2005: 263–273; 2006: 61–66; 2010: 164–169.

ѣ, цѣлѣнтѣ 12б/8, цѣлоуѣце 17а/7, цѣлоуѣмъ 71б/9, цѣлоуѣтъ 123б/8, 129б/22, цѣловашѣ 142б/19).¹⁸

У основи ријечи често је ѣ и у зрѣтн (възрѣ 55а/15, 78б/12, зрѣтъ 40а/30, 163б/2, 232б/13), као и од вндѣтн, вндѣвшѣ 128а/17, вндѣвъ 134б/19, вндѣвъ 138б/19. Примјери овог типа, иако рјеђе, забиљежени су и у „Псалтиру” (Грковић-Мелџор 1993: 46). Са ѣ смо забиљежили и слѣдеће примјере: избѣгаѣ 40б/19, ѡвѣгаюшоу 48а/4; деланіѣ 204б/7, делнѣмъ 136а/4, въсмрѣдѣтн се 95а/10 постндѣше се 117а/13; тѣсннѣ 157а/5, тѣскънъ 157а/9, тѣмнн 132бб/3; вѣсномоу 42а/5; плѣвѣль 111а/17; нѣдра 266а/3; северныѣ 75а/2, 162а/20, секнра 120б/18; бѣ 205б/21; зѣннца 37б/4, зѣннца 76б/4.

Иза р такође је у неколико случајева писано ѣ: разгорѣше 58а/18, горенѣмъ 121а/22, горенѣмъ 121а/22, а недослѣдно је писано и: изрѣднъ 267а/5, изрѣдннъ 267а/13, изрѣдно 271а/8, изрѣдно 42а/4, 49б/17, изрѣдннъ 266б/5. Паралелно са ѣ и ѣ писано је и: обнтѣан 20а/22, 263а/17; обнтѣан 42а/3, 86а/14, 98а/1, обнтѣаншъ 99а/4.

Често је ѣ писано у ДЛј. личних замјеница и повратне замјенице, нпр.: скрѡвнца ѣ себе дрѣжѣтъ 24б/4, къ себе 31б/7, рѣ въ себе сы 52а/1, сѣтворн оуко себе ковѣгѣъ 60а/5, тѣе поѣмъ тѣбе вѣ лвнцѣ тѣбе бѣлѣдрнцѣ 62а/1, 2, сѣзнѣмъ себе градъ 65а/16, н сѣтворнѣ себе градъ 65а/19, въ себе мѣсан 73б/18, подвнтъ себе прнскале 86б/14, попѣтѣніѣ о себе 177б/14, въ себе 233б/17, итд., што може бити послѣдица морфонолошких укрштања, а и утицај народних говора.

И у императиву је умјесто ѣ писано ѣ: рѣтъ ндѣте ѡ мене 29а/7.

У неким случајевима јављају се дублетни облици већ у старословенском језику. Ти дублети су неједнако писани у каснијим српскословенским споменицима.¹⁹

Већи број некадашњих дублета у *Горичком зборнику* писан је са ѣ, и то у слѣдећим случајевима: мландѣмъ 21а/10, 32а/8, 267б/20, мландѣнѣскаго 193б/7; одѣаніа 71б/16, одѣастѣ мѣ 28б/21, 28б/21, одѣаніа 71б/16, одѣанъ 73б/22, одѣаніѣ 243а/8, одѣѣоу 23а/5, одѣѣамн 132б/21, 139б/21, одѣѣоу 73б/22, одѣѣн 74а/5, одѣѣю 151б/5 итд. (али и: одѣаніѣ 98а/16, одѣа мѣ 151б/5–6); дрѣвѣ 13б/16; 157а/20, 161а/19 итд. (али, дрѣва 120б/19, 267б/13, дрѣво 25б/22, дрѣвѣнъ 228б/3)²⁰; дрѣвнѣе 27б/3, дрѣвнѣаго 162а/3; двѣрн 20а/13, 63б/20, двѣрѣхъ 120б/21. Дослѣдно је писано стѣфанъ.

¹⁸ Облици са ѣ забиљежени су већ у старословенском језику (Стојановић 2002: 144). Са *јатом* иза *ц* налазимо: цѣлѣы 28а/17, цѣлѣа 80б/12, цѣлѣамн 150б/10, цѣломоуѣдріа 14б/19, цѣлѣамн 150б/17, цѣла 151а/18, цѣломоуѣдрію 162б/17, цѣлоуѣдрѣмъ 238б/17, въ цѣвннцн 27а/22.

¹⁹ Куљбакин 1930: 18–19; Селищев 1961–2: 256; Грковић-Мелџор 1993: 47–48; Стојановић 2002: 136–144.

²⁰ У „Псалтиру” је писано *јат* (Грковић-Мелџор 1993: 47), а у *Бјелопольском* је најчешће писано *јат* (Стојановић 2002: 144).

Од прилошких форми већина је писана са ϵ : ндѣже (примјера има много, а у свега неколика случаја налазимо *jam*: ндѣже 214а/14, 218б/12), здѣ (примјера такође има много, нпр.: 3а/3, 24а/21, 26б/12, 210а/17, 256а/1, 257а/14, а са ѣ је мали број примјера, и углавном на истим страницама као и ндѣже: здѣ 214а/22, 215б/20, 249а/20, 262а/15), док је њвѣ писано са *јатом* (3а/6, 26б/11). Прилог гдѣ 13а/2, 20б/6 писан је са ϵ (веома је фреквентан у рукопису), осим гдѣ 256а/9. Такође и: ондѣ же 262а/15.

У неким случајевима гдје су у старословенском биле дублетне форме писано је ѣ : багрѣница 8б/22, 132б/20, надѣжа 188а/8.

Ријетки су примјери са ѣ у неетимолошким позицијама: просвѣтити се мислыю..., твоа светость 17а/3, 18а/1, 2, свѣщенникъ 104а/22, въ свѣтою гороу 122а/13 (у примјерима овог типа може доћи и до преклапања и мијешања значења), мѣтелна 41а/18, овлѣкох се 26а/5, въ едѣрѣ 85б/15, въселѣнною 24а/16 (у овом примјеру може бити и умјесто ѣ), недоумѣнїемъ 21а/7.

Најчешће се *jam* у наставачким морфемама јавља умјесто ϵ у 3. л. једнине аориста: н въдѣ 30а/15, 120а/15, повелѣ 141а/18, срѣтѣ 193б/15, обратѣ 228б/12, у партиципу: хотѣши 139б/10, потом у суфиксу: сѣмѣна 82а/2, завѣнїи 11б/1, код именице љубы, љубве у генитиву: љубвѣ 41а/16, 82б/6.

До укрштања форми са ѣ и са ϵ долази и код облика глагола рѣши, као: рѣкшемоу 14а/21, рѣхъ 46а/20.

Колебање $\text{ѣ}/\epsilon$ среће се и у ријечима грчког поријекла, прије свега у властитим именицама (Николић 2008: 44), типа андрѣн / андрен, матѣн / матен, галнѣа / галнаеа, фарнѣн / фарнсен, и сл. У *Горичком зборнику* ови су примјери, са малим изузецима, писани са ϵ :²¹ матен 25б/19 (доследно), 29б/19, маѣа, варѣоломеа 213а/б, ефреомѣ 18б/15, еврени 56б/21, невренскы 77б/22, иевренскы 65б/2, евреомѣ 63а/19, филоњ гїеѣ 24а/8, архїереѣмѣ 89а/9, моусеѣмѣ 153а/б, юуден 80б/1, юудеѣ 163а/14, мосеовѣхъ 169а/11, полїелеѣ 181а/13, снсоу ѣнвенскомоу 9б/9,10, елнсеа 13б/10, аспїею 64а/5, палеа 64а/19, хананен 68а/2, халденскыѣ 70б/19, заведеовѣ 76а/7, халденскѣю 79а/1, ѣадеѣ 81а/1, андреа 95а/18, 209а/21, иерен 75б/2, архїереѣ 96а/15, архїерен 96а/20, архїереа 121а/13, фарнсен 156б/11, ннкен 220а/20, внѣлеемѣ 267а/19, назареѣ 84а/2.

Само су неколика примјера са ѣ : елнѣн 13а/22, елнѣнѣн 13а/22, андрѣа 59а/6.

Писано је палѣстнна (нпр. палѣстнноу 59а/22), осим у једном примјеру, палестннѣю 68а/1.

Интересантни су примјери сїанїемѣ свѣтлыи лоуѣ 51а/11, окоу же въсїакшоу днѣ 51а/13. Примјер сличног типа сретта се и у „Псалтиру“ (сїїта се, Грковић-Мелѣор 1993: 49), а исти примјер као и у „Псалтиру“ забиљежен је у старословенском језику, а и у *Српској Александриди*

²¹ Доследно са ϵ ови су примјери писани и у „Псалтиру“ (Грковић-Мелѣор 1993: 48), а најчешће и у *Бјелопольском* (Стојановић 2002: 137–140).

(Јерковић 1974: 107), која је настала на екавском подручју. Дакле, ни овај облик, аналогно сличним примјерима, не можемо са сигурношћу повезивати изричито са (и)јекавским рефлексом („икавизам” овог типа фонетски условљен, уопштен је на ијекавском подручју).

Према изнијетом корпусу можемо закључити да је *Горички зборник* у великој мјери досљедан у писању **ѣ** у етимолошким позицијама. Појединачна одступања везана су, углавном, за писање **є** на мјесту етимолошког **ѣ**, док су примјери са **ѣ** у неетимолошким позицијама рјеђи. На мјестима старих дублетних облика **ѣ/є**, са малим изузецима, писан је вокал **є**.

11. ПИСАЊЕ **з.** Слово **з** није особина наслеђа ћирилске правописне традиције, употребљавало се само у бројној вриједности, а нема га ни у рашком правопису (Ђорђевић 1971: 113). Ресавски правопис уводи „правилнију употребу слова ‘зелo’ у функцији бугарског изговора тог слова у извесним речима” (Мошин 1972: 258). Питање је да ли је за изговор **з** било подлоге у неким српским говорима, или је писано с обзиром на етимологију.²² Ситуација у *Горичком зборнику* је следећа:

Писано је углавном гдје му је по етимологији мјесто:

У етимолошким позицијама у основи писано је **з** у: **зѣло** (нпр. 33б/15; 45б/12, итд.), **зѣланѣ** (нпр. 17а/9), **зѣлноу** (124б/4), осим у примјеру **зѣло** 72б/16. Такође је писано и **зѣзда** и сл. (нпр.: **зѣздноє** 51а/20; **зѣзды** 51б/18, 52б/6, **зѣздамь** 55а/13, **зѣздочьгю** 66а/13, **зѣздаь** 35б/22), **ханснѣи** 219а/8.

Мање је присутно пред падежним наставцима, гдје је настало као последица палатализације. Најчешће је од именице **вогь**, мада се срећу и облици са **з**. Напоредо се једни и други облици срећу и од именице **кнєшь**. У осталим примјерима знатно су чешћи примјери са **з**. Дајемо дио корпуса: **въ недорзѣхь** 24а/22, **дрѣзи** 27б/13, **о ѣсѣ** 38а/12, **ѣсн** 53б/10, **ѣзѣ** 31б/18, **кози** 66б/7; **кнєзи** 100а/5, 11, **кънанънанзоу** 23б/15; **мнози** 100а/5; на **мнозѣ** 10а/22, 11, **мнозѣми** 17б/11, **въздвизающа** 24а/10, **мнозѣхь** 79а/4;

²² Према Петру Ђорђевићу, **з** је имало гласовну вриједност („У XIV веку почело се то слово писати као латинско **z** и као такво је имало не само исту бројну него и гласовну вредност”, Ђорђевић 1990: 113). С обзиром на употребу овог слова у *Српској Александриди*, Вера Јерковић закључује: „Преглед показује да је писар настојао да **з** стави тамо где му је по етимологији место. Реч **зѣло** је вероватно памтио, а иницијалну групу **зв-** је имао у свом говору” (1983: 69). У неким рукописима је ријетко те се, с обзиром на то, претпоставља да се у српсколовенском изговара као **з** (Младеновић 1981: 31–40, 32). За језик „Псалтира” у вези са овом цртом Јасмина Грковић-Мејдор закључује: „Изложена грађа показује да се да се слово **з** најчешће среће у речима **зѣло**, **зѣзда**, **зѣръ**, ређе у одговарајућим падежима са прасловенском палатализацијом. Напоредо су, међутим, присутне и потврде са графемом **з**, што значи да је **з** имало гласовну вриједност **з**” (1993: 41–42).

на трѣѣ 40б/4; на власн 88а/19, 92а/11; дрѣзн 13а/6; недорѣѣхъ 24а/22; въ ковчезѣ 63а/14, подвизаше се 117б/7.

Слово *s* је писано и у неетимолошким позицијама, досљедно у *снѣжнѣлѣ*, нпр.: *снѣжнѣла* 23а/22, често је и фреквентно у ријечи *сѣѣрь*, нпр.: *сѣѣри* 52а/17, 147б/1, 252б/3; *сѣѣриѣ* 55а/13; *сѣѣровнѣднѣ* 77а/5; (*среѣне* и *z*, мада је *s* знатно чешће, нпр., *зѣѣрь* 7а/13), даље: *сѣзнѣет* 106а/6.

У *Горичком зборнику*, као што се из представљеног види, у највећем броју лексема нема досљедности у писању *s* и *z*. На мјесту етимолошког *s* пише се *z*, а има, иако не често, и обрнутих случајева.²³ Слово *s* је, прије свега, писано у ријечима *сѣло*, *сѣзда*, гдје му је и етимолошка позиција, а писар је ту могао ту позицију лексички памтити. Уз то је често писано у *сѣѣрь*, гдје му етимолошки није мјесто, због групе *зв-*, коју је могао повезати са *сѣзда* (Јерковић 1983: 69). У осталим примјерима писање је непринципијелно, претежу облици са *z*, што би говорило да у говорној подлози писара (макар у говору са којим се сре-тао) није карактеристичан изговор *s*.

12. ПИСАЊЕ *z*, *ψ*, и *φ*. Рукописи ресавског и послјересавског периода „показују консеквентнију употребу *φ*, *кси*, *пси*” (Мошин 1972: 258). Писање ових слова постаје дио норме у несловенским ријечима, а *ψ* се среће и у словенским (Јерковић 1980: 28). Среће се, са мање или више досљедности, у свим рукописима послјересавског периода (Грковић-Мелѣор 1993: 43–44; Јерковић 1983: 95–96).

12.1. Слово *ψ* досљедно је писано у несловенским ријечима, нпр.: *ψалмы* 134б/5, *ψѣлтыра* 168а/9, итд.

У словенским ријечима писано је у сљедећим случајевима: *ψа* 238а/5, *ψоу* 219а/10, 238б/15.

12.2. И *z* је редовно писано у несловенским ријечима: *алеzандри* 96а/13, *zенофонтѣмъ* 270а/8.

12.3. У *Горичком зборнику* досљедно је писана *φ* у несловенским ријечим: *φѣѣрь* 6б/16, *мѣφсалѣмъ* 50а/20, *снφъ* 56а/8, *мѣφоднос* 56б/16, *внφѣ* и *φѣлоу* 58а/13,14, *фѣцѣноφѣ* 63а/10, *φѣѣрнѣ* 64а/12, *аφонскоу* 119а/19, *голгоφѣ* 141б/18, *гѣφснѣ* 142а/9, *ваφанѣста*, *аφофѣрѣс* 270б/13, итд.

Дакле, *Горички зборник* одликује досљедност у писању *z*, *ψ*, и *φ* у ријечима несловенског поријекла. На то је могло утицати и грчко поријекло Никона Јерусалимца, те познавање изворних облика.

²³ Недосљедност карактерише и остале српскословенске споменике послјересавског периода.

13. Ижица је у *Горичком зборнику* писана према изворној графици, и то у српском језику одговара гласовној вриједности *и*, *ј* и *в*.²⁴

Када има вриједност сугласника *в*, у *Горичком* је скоро досљедно писана без продуженог средњег дијела: *ѣѵлскыи* 24а/16, *ѣѵѣомъ* 46а/5, *гавѣинаъ* 142б/16, *ѣѵтихѣѵы* 220а/7, *лѵста* 259а/12, итд. Писана је у неколика случаја и на мјесту гдје је у грчком било β : *авраамъ* 47а/6, *авраамъ* 66а/9, *авраамъ* 68а/16; *ѣѵреннь* 56б/21, *ѣѵренскы* 65б/2 (једном са *в*, *ѣѵренскы* 65б/4).

У гласовној вриједности вокала или *ј* пише се *ѵ*, нпр.: *моѵси* 10а/9, *ѣѵѣѣ* 32а/2, *сѵнан* 54б/7, *сѵрскомоѵ* 57б/20, *гѵгантъ* 59а/16, *ѣѵ сѵѣѣѣѣ* 110б/18, *мѵро* 72а/15, *ѣѵѣѣѣѣ* 143б/4, *кѵссоѵ* 269а/10, *ѣѵѣѣѣѣ* 238б/18, *ѣѵѣѣѣѣ* 263а/16, *кѵѣѣѣѣ*, *кѵѣѣѣѣ* 270б/13/16.

Два пута је писано *ѣ*: *сѣриѵ* 146б/9, *ѣсѣѣѣѣ* 64а/5.

Само је у два случаја писано са мало продуженим средњим дијелом: *ѣѣѣѣ* 20б/8, *мѣѣѣѣ* 128а/17.

14. ПИСАЊЕ ω , *о* и *ѣ*. У рукописима ресавске школе уочљива је тенденција да се ω и *ѣ* пишу са одређеном правописном функцијом, на почетку ријечи и послѣје вокала. Рукописи ресавске школе не показују уједначеност, а уједначеност није присутна ни у оквиру било ког појединачног рукописа.²⁵

На почетку ријечи писано је углавном широко *ѣ*, рјеђе *ѣѣѣѣ*. Било које да је писано, досљедно су од акценатких знака над њим спирит ' и акут ' : '. Они су, истовремено, писани и над свим вокалима којима почиње ријеч, чиме су указивали на почетак ријечи, што је имало важну функцију у континуираном писању.

Доминантно је на почетку ријечи писано широко *ѣ*.²⁶ Примјера са широким *ѣ* је много, зато дајемо дио курпуса: *ѣѣѣѣѣѣ* 3б/15, *ѣѣ ѣѣѣѣѣѣ* 13а/8, *ѣ ѣѣѣѣѣѣ* 10б/11, *ѣ ѣѣѣѣѣѣ* 23а/21, *ѣ ѣѣѣѣѣѣ* 28а/11, *ѣѣѣѣѣѣ* 30б/14, *ѣ ѣѣѣѣѣѣ* 148а/13, *ѣ ѣѣѣѣѣѣ* 157б/20, *ѣѣѣѣѣѣ* 215а/15..

Именице *ѣѣѣѣ* и *ѣѣѣѣ* редовно су (осим у понеком примјеру) писане са двије тачке унутар широког *ѣ* (чиме се визуелно дочарава означено), а у облику једине писано је са једном тачком (изнад су такође написани спирит и акут): *ѣѣѣѣ* 8б/11, *ѣѣѣѣ* 4, *ѣѣѣѣ* 7б/5, итд., *ѣѣѣѣѣѣ* 7б/15, *ѣѣѣѣѣѣ* 170б/21, *ѣѣѣѣѣѣ* 3б/11, 13.

²⁴ Споменици послѣјересавског типа користе *ѣѣѣѣѣѣ* (Мошин 1972: 258), али не једнако досљедно. Велики степен уједначености карактерише и „Псалтир” (Грковић-Мелдор 1993: 42–43). У *Српској Александриди* „слово *ѣѣѣѣѣѣ* је најчешће замењено са *ѣѣѣѣѣѣ*, а њиме се означава *ѣѣѣѣѣѣ* у неким страним речима” (Јерковић 1983: 95).

²⁵ Видјети: Јерковић 1983: 61–64; 1965: 111–112; 1968: 86; 1976: 139; Ђорђевић 1971: 113; Јовић: 1969: 382.

²⁶ Тако је и у *Српској Александриди* (Јерковић 1983: 61).

Гласовна вриједност от редовно је (осим у неколика случаја) писана лигатуром ѿ. И у случајевима када је т изостављено у етимолошким позицијама од основног облика ѿць, на почетку је досљедно *омега* (нема широког о): ѿца 35а/1, 117б/1, 118а/13, ѿче 118а/5, итд.

Примјери са *омегом* су рјеђи. *Омега* је писана најчешће испред б и с: ѿстави 5а/9, ѿброштени 12а/10, ѿбра̃ 16а/10, ѿбраза 31б/4, ѿстѣпникшоу 118б/9, ѿблѡбнзавь 141б/16, ѿсѣннїемь 142б/13, ѿбъеть 150а/14, ѿстави 152а/11, ѿставиць 154б/11, ѿчисти 208а/19, въ ѿтоцѣ 85б/11, ѿставляемь 215а/1, 8 (више примјера овог облика), ѿбраѣѣ 237а/10, въѿбраженїе 222б/16, ѿгнь 231б/12. У већем броју примјера писана је *омега* када је натписано м, нпр.: числѡ 89а/6, аглѡ 5а/22, рабѡ 15а/8. Често је писана у предлогу (мада знатно рјеђе него широко о), нпр.: ѡ нконахъ 83б/3, ѡ хвалнон 109б/13, ѡ нѣмь 111б/1, ѡ томь 198б/3, ѡ сї 206б/2, ѡ всакомь 207а/19, итд.

Иза вокала (у гласовној вриједности *jo*) у домаћим ријечима мало је могућности за појављивање: писанїѡмь 83б/14.

Забилежено је више примјера гдје је написана *омега* иза сугласника. Углавном су то примјери са ѡ иза р: ѡтроба 127а/1, мѣрѡ 128б/17, скрѡвнїце 132б/14, грѡбь 133а/14, ѡченникѡ 155а/9, высѡтѣ 157б/21, неорѡчнъ 174б/20, высѡкымн 175а/1...

У ријечима страног поријекла углавном је писана *омега* и широко о, поготово у коријену ријечи, мада су чешћи примјери са *омегом*. *Омега* се увијек пише када је натписан неки сугласник. Нема досљедности у писању акцената: ѡснфа 14б/18, ѡфредьмь 18б/15, ѡснфь 29б/18, сїѡна 33б/9, ѡвредьмь 63а/19, маркїѡннїе 85а/16, ѡснфа 14б/18, мѡвсѡдьмь 153а/6, ѡудѡдьмь 163а/11; елѡвнскоу 84а/11, маркїѡна 14б/18, архїерѡдьмь 89а/9, ѡдѡѡ 89а/14, филоѡѡфь 99б/20, пѣрокѡ 112/9, ѡвова 121б/10, итд.

Није често о у овим ријечима, нарочито у коријену ријечи: гоморскымь 25б/7, ннкоднмь 29б/20, коїнѡїус 32а/3, корннѡнѣ 32а/12, енѡсь 56а/11, фадѡнѡфа 63а/10, ѡмннѡ 76а/12, ѡворскоу 76а/22, вавлѡдѡс 78а/22, ѡнлѡмь 104б/11, ѡвова 119а/1,2, голнадъ 158а/4, мѡмѡфа 162а/6, софнсанїн 253б/6, голгоѡфа 266б/17, ѡнофѡнѡѡвѡмь 270а/8, мннѡдорѣ, мнѡтрѡдорѣ 270б/13, итд.

15. ПИСАЊЕ *κ/γ + υ* (ї, н или сл.), *ε/κ* У РИЈЕЧИМА ГРЧКОГ ПОРИЈЕКЛА

15.1. Иза *κ/γ* испред грчког *υ* (чешће) и *ι* (рјеђе) у *Горичком* је углавном писано *γ*: *εγϋβ* 32а/2 (грч. Αἰγύπτου), *γγαντα* 64а/19,22 (*γίγαντας*), *скүтѣномь* 85б/17 (*Σκύτης*), *гѡргїа* 86а/16 (*Γεώργιος*), *ѡпнфанїа күпрьскаго* (*Κύπρος*) 152б/19, *ѡакнма* (*Ἰωακύμ*) 263б/3, *күрїла* (*Κύριλλος*), *күрра* (*κύριος*), 270б/13,16, итд.

15.2. Чешће је, иза истих сугласника, писана лигатура *κ* него *ε*, што би могло говорити у прилог помјерености ка палаталном изговору: *гїенскын* 39б/14, *гїенѣ* 40а/11, *кїсарїе* 80б/7, *гїермана* 137б/6, *гїѡснма* 142а/9, *макїдонїа* 223а/6, *кїсарїн* 220б/6, *кїлїю* 226б/14, *кїларь* 228а/2, *гїѡснмннѣ*

267b/22 : георѣа 86a/16, никен 11б/11, калогерь 237б/9, македонієвы 249a/4, въ келію 253a/5, итд.

16. У складу са црквенословенском и српскословенском традицијом писано је шт и жд на мјестима гдје би у српском народном језику било *ћ* и *ђ*. Тако налазимо и: даєть роѣакѣ своѣ 131a/21, попеченіє нѣѣти ѿ своѣ роѣакъ 231б/9, ѿ роѣакы свонхъ да оуќлаанает се 231б/14, итд.

17. Означаване групе *ио*. Што се тиче означавања групе *ијо* (претпостављени изговор у српскословенском, Грковић-МелѢор 1993: 33–34) у ријечима страног (прије свега грчког) поријекла, *Горички зборник* показује висок степен нормираности и уједначености, пише се *и/ї* + *о/ѡ*: іѡнь 21a/1, юснфъ 29б/18, сїѡна 76б/6, іѡданъ 84a/6, дїоклетстѣн 86a/14, антїохїн 95б/19, іѡнлодъ 104б/11, іѡва 119a/2, антїохїю 146a/13, дїоскора 220a/8, іѡакнма 263б/3, итд.

18. *Горички зборник* је настао у вријеме интензивирања ресавских прависних црта. У поређењу са споменицима ресавског и послијересавског правописа показује доминацију ресавских правописних црта. Међутим, како ресавски правопис није досљедно примјењиван ни у једном од споменика, то и *Горички зборник* показује колебљивост у овом смислу. Лигатуре *ѡ* и *ѣ* углавном су писане по ресавском правописном обрасцу, мада има и одлика рашког правописа као, уосталом и у осталим споменицима послијересавског правописа. На почетку ријечи писана је лигатура *ѡ* (што је одлика и рашког и ресавског правописа), али није лигатура *ѣ*, што је црта унесена ресавском правописном нормом. Што се тиче писања ових лигатура после вокала, *Горички зборник* прати ресавски правопис, али са примјесама рашког правописа. Досљедна црта ресавског правописа везана је за писање *л* иза *ї*, док иза осталих вокала нема досљедности. Лигатура *ѡ* се пише иза *л* (у гласовној вриједности *љ*) и *н* (у гласовној вриједности *њ*), док је писање лигатуре *ѣ* неуједначено, што је одлика и осталих послијересавских споменика. *Горички зборник* карактерише досљедност и уједначеност у писању *ю*: и на почетку ријечи, и после вокала и после палаталних сугласника.

Графема *јери* у *Горичком зборнику* углавном се пише у етомолошким позицијама. Досљедност у писању је већа у поређењу са осталим испитаним послијересавским споменицима. Примјери одступања нијесу чести. Налазимо *јери* на мјесту етимолошког *и*, као и *и* на мјесту етимолошког *јери*.

У *Горичком зборнику* писано је *ѡ*, чиме овај рукопис одступа од већине споменика послијересавског периода. На више мјеста налазимо написано *ѡ*, и то као брзопотезно иза *ѡ*, као продужетак завршне петље код *ѡ*.

У *Горичком зборнику* евидентна је тежња да се *јат* пише у етимолошким позицијама. Ипак, од тога има изузетака. У тим случајевима на мјесту етимолошког вокала *јат* писано је искључиво *е*, а забиљежени су, иако ријетки, примјери у којима је писано *јат* на мјесту етимолошког *е*. Овим се *Горички* уклапа у општу тенденцију карактеристичну за српскословенске споменике.

У *Горичком зборнику* у највећем броју лексема нема досљедности у писању *ѕ* и *z*. Слово *ѕ* пише се у етимолошким позицијама као правило у одређеном броју лексема. Уз то је често писано у *ѕвѣрь*, гдје му етимолошки није мјесто. У осталим примјерима писање је непринципијелно, претежу облици са *z*, што би говорило да у говорној подлози писара (макар у говору са којим се сретао) није карактеристичан изговор *ѕ*.

Горички зборник одликује досљедност у писању *ѝ*, *ѡ*, и *ѣ* и *ижице* у ријечима несловенског поријекла. *Ижица* је у *Горичком зборнику* писана према изворној графичкој, и то у српском језику одговара гласовној вриједности *и*, *ј* и *в*. Када има вриједност сугласника *в*, скоро досљедно је писана без продуженог средњег дијела. У гласовној вриједности вокала или *ј* пише се *ѣ*.

На почетку ријечи писано је углавном широко *о*, рјеђе *омега*. Изнад оба слова се од акценатских знакова досљедно пишу спиритус *’* и акут *’*: *’*. Доминантно је на почетку ријечи писано широко *о*.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Белић, Александар. *Историја српског језика*. Изабрана дела Александра Белића, Четврти том. *Фонетика. Речи са деklinацијом. Речи са конјугацијом*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.
- Грицкат, Ирена. Дивошево јеванђеље. *Јужнословенски филолог* XXV (1961–62): 227–293.
- Јерковић-Мелџор, Јасмина. *Језик „Псалтира“ из штампарије Црнојевића*. Подгорица: ЦАНУ, 1993.
- Ђорђевић, Петар. *Историја српске ћирилице. Палеографско-филолошки прилози*. Београд, 1971.
- Ивић, Павле. Суштина и смисао делатности ресавске школе. *Ресавска школа и деспот Стефан Лазаревић (Округли сто, манастир Манасија, 28. 8. 1993)*. Деспотовац, 1994, 65–69.
- Ивић, Павле, Вера Јерковић. *Правопис српскохрватских ћирилских повеља и писама XII и XIII века*. Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду, Институт за јужнословенске језике 1981.
- Јерковић, Вера. Одлике српске рецензије у Житију Симеона Немање од Стефана Првовенчаног, правописне и фонетске црте. *Прилози проучавању језика* 1 (1965): 1–30.
- Јерковић, Вера. Цветни триод из 16. века. Правописне и фонетске одлике. *Зборник за филологију и лингвистику* XI (1968): 85–96.

- ЈЕРКОВИЋ, Вера. Цветни триод штампара Мардарија из Мркшине цркве. *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XV/1* (1972): 89–104.
- ЈЕРКОВИЋ, Вера. *Палеографска и језичка испитивања о Чајничком јеванђељу*. Нови Сад: Матица српска, 1975.
- ЈЕРКОВИЋ, Вера. Натпис на мраморном стубу на Косову. *Зборник историје и књижевности*, књ. 10. Београд: САНУ, 1976, 137–147.
- ЈЕРКОВИЋ, Вера. Два четворојеванђеља штампара Мардарија из Мркшине Цркве. *Прилози проучавању језика 6* (1979): 1–17.
- ЈЕРКОВИЋ, Вера. Средњовековне ортографске школе код Срба. *Југословенски семинар за стране слависте 31* (1980): 19–28.
- ЈЕРКОВИЋ, Вера. *Српска Александрида. Академијин рукопис (бр. 352). Палеографска, ортографска и језичка истраживања*. Посебна издања, књ. DLIV, Одељење језика и књижевности, књ. 35. Београд: САНУ, 1983.
- ЈОВИЋ, Душан. О језику „Закон о рудницима” деспота Стефана Лазаревића. *Јужнословенски филолог XXVII/3–4* (1968–1969): 365–455.
- КУЉБАКИН, Ст. *Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу*. Сремски Карловци, 1925.
- КУЉБАКИН, Ст. *Старословенска граматика*. Београд, 1930.
- МЛАДЕНОВИЋ, Александар. Белешке о графици и језику у „Житију Стефана Дечанског” Григорија Цамблака. *Зборник за филологију и лингвистику XXIV/1* (1981): 31–40.
- МЛАДЕНОВИЋ, Александар. *Историја српског језика. Одабрани радови*. Београд: Чигоја штампа, 2008.
- МОШИН, Владимир. „Револуције” у историји старог српског правописа. *Српска књижевност у књижевној критици. Стара књижевност*. Приредио Ђорђе Трифуновић. Београд: Нолит, 1972, 250–263.
- НЕДЕЉКОВИЋ, Олга. Правопис ‘ресавске школе’ и Константин Филозоф. *Ресавска школа и деспот Стефан Лазаревић (Округли сто, манастир Манасија, 28. 8. 1993)*. Деспотовац, 1994, 484–492.
- НИКОЛИЋ, Светозар. *Старословенски језик*. Београд: БАРД-ФИН – Бања Лука: РОМАНОВ, 2008.
- ПЕЦО, Асим. Повелја Кулина бана у свјетлости штокавских говора XII и XIII вијека. *Осамсто година Повеле босанског бана Кулина 1189–1989*. Сарајево: АНБИХ 1989, 61–76.
- СЕЛИЦЕВ, А. М. *Старославјанский язык. Част I*. Москва: „Наука”, 1951.
- СИНДИК, Надежда Р. Кодикологија Горичког зборника. *Зборник Зетске Свете горе I. Никон Јерусалимац, Вријеме – личност – дјело. Зборник радова са међународног научног симпозиона на Скадарском језеру 7–9. септембра 2000. године*. Приредио Јеромонах Јован (Ћулибрк). Цетиње: Светигора, 2004, 185–201.
- СПРЕМИЋ, Момчило. Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца. *Зборник Зетске Свете горе I. Никон Јерусалимац, Вријеме – личност – дјело. Зборник радова са међународног научног симпозиона на Скадарском језеру 7–9. септембра 2000. године*. Приредио Јеромонах Јован (Ћулибрк). Цетиње: Светигора, 2004, 73–111.
- СТОЈАНОВИЋ, Јелица. *Ортографија и језик Бјелополског четворојеванђеља (13/14. вијек)*. Подгорица: Универзитет Црне Горе, 2002.
- СТОЈАНОВИЋ, Јелица. Неке правописне и правописно-фонетске особине рукописа Грешних спасеније (манастир Тушимља 1686). *Зборник радова са V научног*

скупа *На извору Вукова језика*. Жабљак: Фондација Вукове задужбине Жабљак – Шавник – Плужине, 2006, 55–68.

Стојановић, Јелица. Обилежаванье старог вокала *ѣ* и његових континуаната у споменицима писаним српскословенским језиком на (и)јекавском подручју. *Србистички прилози. Зборник у част Славка Вукомановића*. Београд: Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 2005, 263–373.

Стојановић, Јелица. Писар Гаврило Тројичанин и правописно-језичке особености Врхобрезничког летописа. *Зборник радова са научног скупа Шћепан поље и његове светиње кроз вјекове*. Свевиђе – манастир Заграђе, 2010, 159–171.

Ђорић, Божо. *Повеља Кулина бана. Графемика. Фонемика. Морфемика*. Београд: Чигоја штампа, 2011.

*

ВУКОВИЋ, Јован. *Историја српскохрватског језика. I dio. Uvod i fonetika*. Београд: Научна књига, 1974.

Елица Стојановић

ОРФОГРАФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ГОРИЧКОГО СБОРНИКА

Резюме

В работе представлены орфографические особенности и тенденции в *Горичком сборнике*. *Горичкий сборник* составлен Никоном Иерусалимлянином для Елены Балшич, а список был сделан для церкви Благовещения Пресвятой Богородицы, воздвигнутой Еленой Балшич на острове Горица в Скадарском озере в 1441–42 гг. В это время уже применялась ресавская орфографическая норма. Ресавские орфографические принципы направлены на возвращение к древним моделям, приближение греческим орфографическим и языковым элементам. Соответственно, *Горичкому сборнику* свойственны черты ресавской школы: пишется *z*, хотя наблюдаются отклонения по разным направлениям, потом, пишется *ẓ, ψ, φ* и *ижица* в словах неславянского происхождения, а также широкое *o*, реже *omega* в начале слова. Когда речь заходит об употреблении лигатур, также наблюдаются черты, свойственные ресавской орфографии с некоторыми влияниями рашского правописания, что характерно и для других памятников, которые созданы после оформления ресавской орфографии: имеем в виду написание лигатур *ia* и *je*, а и *je/ε*, причем для сборника характерна последовательность и наличие единичных стандартов в написании *ju*. Заметно стремление сохранить *ery* и *yat* в этимологических позициях, хотя с отступлениями разного рода. В *Горичком сборнике* встречается главным образом только *ь*, что, пожалуй, согласовано с рукописями, созданными непосредственно после возникновения ресавского правописания.

Универзитет Црне Горе
Филозофски факултет у Никшићу
Студијски програм за српски језик и књижевност
Данила Бојовића бб, 81400 Никшић, Црна Гора
jelicast@yahoo.com

Ольга Всеволодовна Чевела

ПРОБЛЕМА НАРОЧИТОГО ИМЕНОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕОЛИНГВИСТИКИ

В статье анализируется экзегетический прием сакральной этимологизации ономастической лексики. Проблема мотивированного именования рассматривается в русле отечественной сакролингвистики (С. Булгаков, П. Флоренский, А. Лосев), в широком историко-культурном контексте, на материале славяно-греческой и древнеармянской гимнографии.

Ключевые слова: антономасия, перифраз, теологическая этимология, теолингвистика.

Вопрос об имени собственном связан с феноменологической трактовкой имени как бытия (С. Булгаков, П. Флоренский, А. Ф. Лосев). По выражению А. М. Камчатнова, «собственное Имя сущности – онтологическая основа всего, что происходит с сущностью, то есть основа всех ее явлений, а также всех ее именований в человеческих языках» (Камчатнов 1988: 87).

Проблема «нарочитого именования», или мотивированного наречения в тексте Библии подробно рассматривалась протоиереем Сергием Булгаковым в связи с его трактовкой «внутренней формы» слова. «Иначе говоря, подчеркивается “внутренняя форма” имени, его синема, причем в этих случаях мы несомненно присутствуем и при возникновении самого имени, которое к данному случаю применяется впервые» (Булгаков 1999: 212). Антиномия формы и содержания, «фонемы» и «синемы» личных имен с говорящей внутренней формой – вот камень преткновения, с которым сталкивались переводчиками. «Именно слово имеет собственный смысл и значение, которое может быть передано другим словом или на другом языке, может быть описано, между тем имя не имеет такого значения и не допускает субституций <...> и даже в тех случаях, когда имя имеет внутреннюю форму, эта последняя не имеет самостоятельного бытия и значения, но поглощается фонемой имени (Бенедикт нельзя заменить Благословенный, т.е. сделать перевод внутренней формы, ибо имя-то есть именно Бенедикт)» (Булгаков

1999: 144). Преодоление этой антиномии происходило в приеме антономасии и перифраза, где внутренняя форма личного имени развертывалась в синтагматические цепочки и блоки, поэтому прием антономасии в определенном смысле предстает как *Откровение* трансцендентного смысла (идеи имени), *Воплощенного* в слове.

Как переводческий прием *перифраз* и *антономасия* в библейской традиции широко использовались при пояснении гречизмами имен семитского происхождения. Первым библейским перифразом личного имени в переводе LXX является истолкование имени Евва в книге Бытия (Быт. 3:20), которое передается греческим эквивалентом Ζωή ‘жизнь’ – καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς Ζωή, ὅτι αὐτὴ μήτηρ πάντων τῶν ζώντων «во главе всех наименований стоит, конечно, наречение имени матери человечества». Дарованная Адаму способность именаречения послужила основой для теорий, непосредственно связывающих имя с представлением. К. Зеeman этимологическое толкование собственных имен, или иначе теологическую этимологию, относит к экзегетическим приемам (ЗЕЕМАН 1990). Лингвистический миф об Адаме рассказан на новый лад У. Эко, где процесс именаречения уподобляется крещальной церемонии, «где нарекаются не вещи, но контексты – не индивидуумы, предназначенные переживать события, где их имена совсем неведомы, но события, в свете которых мы можем раскрыть дефиницию, отождествляющую их деятелей» (перевод наш) (Есо 1992: 306).

Традиция, идущая от текстов Библии, накладывалась на языческую, дохристианскую. В Орфических гимнах, представляющих собой синтез народных верований и философских учений, многое было заимствовано из философской литературы, произведений Платона и стоиков. В диалоге Платона «Кратил, или о правильности имен» семантизируются имена героев и богов, вскрывая связь между именованьем и природой вещей, словом (наименованием) и идеей, или внутренним словом. Связь личного имени с внутренней сущностью и предназначением через истолкование этого имени связано с герметической традицией орфических гимнов, где парафразируются имена греческих богов – Зевса, Гермеса, Персефоны: – **Φερσεφόνη φέρεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις**; ἐστὶν πάντων ἀρχὴ Ζεὺς, ζῆν γὰρ ἔδωκε, ζῶα τ’ ἐγέννησεν, καὶ ζῆν αὐτὸν καλέουσι καὶ Δία ὅτι διὰ τοῦτον πάντα τέτυκται.

Перифразы-истолкования собственных имен имели основание как в античной дохристианской традиции, так и в традиции библейской, в верованиях древнего Израиля: **Ицхак** – ‘смех’, **Яков** – ‘пятка’. По словам св. Амвросия Медиоланского, древние составляли имена по определенным принципам, Иоанн Златоуст отмечал, что иудеи давали имена детям так, чтобы они служили им впоследствии некоторым жизненным руководством (Фокков 1873: 1–2). Как пишет С. Булгаков, «разные идеи

могут быть покровами то внутренними, то внешними, одной и той же сущности, и наоборот, одна и та же сущность может сращаться с различными идеями, выражаться через новые и новые именования <...> На этом, между прочим, основана возможность со- и переименования, как в узком, так и в широком смысле (т.е. применение метафор)» (Булгаков 1999: 55). Со- и переименование может получать статус особого риторического приема. Разновидность антономасии представляют вторичные личные именования, переименования, где «заимствование собственного имени другим обозначает как бы извне заимствованным прозвищем то, что не может быть названо собственным именем» (Античные теории 1990: 236). Протоиерей С. Булгаков называет переименование «Преобразованием имени», которое всегда является «торжественным, исполненным особой мистической значительности актом» (Булгаков 1999: 139).

Обычай давать прозвания христианским святым и подвижникам ведет традицию от самого Христа. Он нарекает Симона Петром, братьев Заведеевых – «сыновьями громовыми». В тексте Евангелия от Иоанна толкование личного имени Петр дано через перевод еврейского Кифа: *σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύται Πέτρος* – ты нарекишися **Кифа**, еже скажется **Петръ**, срв. др. арм. *դրի կղշկույիս Կեփիսի • (դր քարգմանի Պեփրրսի)* (Ин. 1:42). Прояснение или истолкование «внутренней формы» имени собственного Πέτρος «Петр» через нарицательное ἡ πέτρα находится в тексте Евангелия от Матфея – *σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* – ты еси **петръ**, и на семъ **камени** созиждѣ црковъ мою (Мф. 16:18). Как отмечает Н. Ф. Фокков, в славянском переводе не совсем грамматически верно уясняется различие между существительными *ὁ πέτρος* ‘камень’ и *ἡ πέτρα*, являющимся именем собирательным и обозначающим собственно ‘собрание камней, слав. каменье’, вследствие чего «на основании такого подразделения имен можно было бы выше цитированное место переводить так: *ты еси камень (Петр), а на сих-то камнях, я построю...каковой перевод подтверждается и расположением греческих слов*» (Фокков 1887: 9).

Истолкование может присутствовать как в имплицитной, скрытой, так и в эксплицитированной форме. Последнее свойственно вторичным текстам – гимнографическим и житийным произведениям, основанным на толкованиях Отцов Церкви.

Появление распространителя приводит к расширению формулы, которая предстает как семантическое развертывание «внутренней формы» имени. Многочисленные примеры из службы первоверховным апостолам Петру и Павлу приводятся в сочинении кардинала Й. Б. Питра: *οἱ τῶν ἁγῶν Ἱεροσολήμι πολῖται, Πέτρος, ἡ πέτρα τῆς πίστεως, καὶ ἡ Παῦλος ὁ ῥήτωρ τῆς ἐκκλησίας τοῦ (ἤχος γ' Ἰωάννου Μοναχοῦ); Πέτρε,*

нищ») Григория Богослова: «καὶ τοῦς υἱοῦς τῆς βροντῆς τὰ πνευματικὰ βροντήσαντας». Следует отметить, что в дохристианской греческой литературе βροντή, βροντίζω употребляются как атрибуты Зевса-Громовержца.

В *шаракане двенадцати Апостолам* на первый план выступают метафорические ассоциации, связанные с основным значением ключевого слова $\pi\eta\eta\upsilon\mu\acute{\alpha}\nu$ ‘гром’, расширение формулы сопровождается развитием образа (гром и молния): $\pi\eta\eta\upsilon\mu\acute{\alpha}\nu\iota\upsilon\rho$ $\varphi\eta\eta\tau\epsilon\tau\eta\sigma\upsilon$ $\upsilon\eta\eta\mu\acute{\alpha}\nu\iota\upsilon\rho$ $\eta\eta\tau\eta\tau\eta\sigma\upsilon$ «**громы** вселенной, огненные блистания» (Иоанн и Иаков).

Как отмечал П. А. Флоренский, на приеме перифраза основано разъяснение имени святого, оправдываемое всей его жизнью: «святой убожается за соответствие жизни своей – своему имени» (Флоренский 1990: 423). Парафразирование собственных имен нашло широкое отражение в канонах и тропарях святым. В словесной структуре песнопений антономасии, образованные путем «развертывания» внутренней формы в текст и вторичные наименования святых сплетаются в единый рисунок.

В *каноне из Минеи, о Григории Богослове*: μετὰ Γρηγορίου, τοῦ θεολογίας ἐξάρχοντος πάντων – сь Грнгориемь богословникемъ нзачена всѣмъ (Мурьянов 2003: 358), перифраз именования святого встречается в *шаракане Григорию Богослову* ($\text{Ἄδωρῶνῆ} = \text{Ἄδωρῶν} + \text{ῶνῆ}$ ‘Бог’ и $\rho\omega\eta$ ‘слово’): $\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta\eta$ (иже светом) $\text{ἁδῶρῶνῆ} + \text{ῶνῆ}$ (божественного слова) $\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta$ (украсил церковь) (551–552).

В переводе тропаря Иоанну Златоусту представлен перифраз, не имеющий опоры в оригинале и образующий рамочную конструкцию:

отъ **оустъ** твоѣмъ ꙗко **злато** въсѣавши свѣтолѣчнаа ти бл҃гдѣти...**ѡ**че ноаннѣ **златоустѣ** (КТ 254) – греч. ἐκ τοῦ στόματός σου κάθαρτ **πυρός**(!) ἐκλάμψασα.. πάτερ Ἰωάννη **Χρυσόστομε**. Композит χρυσόστομος образован от χρυσός ‘золотой’ и στόμα ‘рот, уста’, в греческом оригинале вместо ожидаемого χρυσός ‘золото’ стоит πυρός ‘светоч’.

Представляется вероятным, что славянский текст является свидетельством несохранившейся греческой рукописной традиции. Византийские гимны написаны мерной прозой, где место ударения строго соблюдалось. По мнению кардинала Питра, четкое сохранение ритмической структуры стиха, в котором «все ударения должны быть подсчитаны и зафиксированы, чтобы ни одно было невозможно изменить», было обусловлено тем, что становление церковной поэзии проходило в непрерывной борьбе с еретическими движениями (Pitra 1867: 26–27). Слова χρυσός ‘золото’ и πυρός ‘огонь, светоч’ имеют равное количество слогов, одинаковое место ударения и одинаковые окончания. Кроме того, прояснение внутренней формы композита часто используется

как риторический прием в гимнографических текстах. Приведем примеры из службы Трем Святителям: $\mu\alpha\iota\theta\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\eta\nu\ \rho\acute{o}\eta\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \upsilon\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu,\ \acute{o}\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\ \chi\rho\upsilon\sigma\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma;\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\rho\upsilon\phi\eta\varsigma\ \chi\epsilon\iota\mu\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\ \chi\rho\upsilon\sigma\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\delta\epsilon\iota\ \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ «яко сладости потоками от золотых уст орошает». Следуя библейской традиции (Пс. 35:9), византийские гимнографы трактовали выражение $\tau\rho\upsilon\phi\eta\varsigma\ \chi\epsilon\iota\mu\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\omicron\upsilon\varsigma$ как символ рая, Кирилл (Мурьянов 2003: 133). Следует отметить, что в обоих приведенных примерах «между строк» присутствует вторая антономасия Иоанна Златоуста – $\chi\rho\upsilon\sigma\omicron\rho\acute{\rho}\omicron\alpha\varsigma$ ‘текущий, струящийся золотом, златоструйный, златоточный’. Встречающуюся у Григория Назианзина антономасию, где Нил называется *златоструйной рекой* – $\rho\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma\ \chi\rho\upsilon\sigma\omicron\rho\acute{\rho}\omicron\alpha\varsigma$, метафорически применил к Иоанну Златоусту Нил (Angiranus): $\rho\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma\ \chi\rho\upsilon\sigma\omicron\rho\acute{\rho}\omicron\alpha\varsigma\ \Gamma\omicron\upsilon\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$ (Lampe 1961: 1535).

В *Шаракане Св. Иоанну Златоусту* также представлен прием антономасии на основе традиционного перифрастического оборота *златые уста* – арм. $p\acute{e}r\acute{u}w\acute{n}\ n\acute{u}l\acute{h}$. Наблюдается и типологическое сходство образной структуры топоса – *источник, животекущий от золотых уст = златоточный*: $p\acute{e}r\acute{u}w\acute{n}\ n\acute{u}l\acute{h} \cdot \text{յորմէ աղբիւր կենաց հոսեալ արբուսանելով քառաւորակ բխմամբ զընդհանուր րիելերս (550–551) «Златые уста (p\acute{e}r\acute{u}w\acute{n}\ n\acute{u}l\acute{h})! Ты – возвеститель нетленного Слова! Из твоих уст живой ключ (աղբիւր կենաց), истекая (հոսեալ) четырьмя потоками, напоял всю вселенную»$. Под живым ключом здесь подразумевается Слово Божье и Его слово, заключенное в четырех Евангелиях.

Исходная формула-синтагма, в результате стяжения которой образован композит, представлена в *каноне всем Апостолам*. О Христе: $կենդանի աղբերէն$ «живой источник» (56). Формула восходит к евангельскому тексту, где *источником живой воды* называет себя сам Спаситель (Ин. 4:10, 14).

Один и тот же денотат мог использоваться в составе различных риторических приемов. Проясняя внутреннюю форму именования последователей мученика $n\acute{u}l\acute{h}$ ‘Оски’, представляющего собой точный перевод греческого $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{o}\varsigma$ ‘золото’, армянский гимнограф использует расхожий библейский образ *золота, очищенного огнем* в горниле (Прит. 27:21; Ис. 48:10; Зах. 13:9) $Ածալիս հրով Վարրուք է *n\acute{u}l\acute{h}*... լք *n\acute{u}l\acute{h}անք* «(вы явились) золотом, очищенным божественным огнем, о святые (пречистые) Оскеанк»$. В тексте присутствует неперево-димая игра слов, поскольку внутренняя формула слов с корнем $ւրր-$ в армянском языке связана с представлением о чистоте: $ւրր$ ‘святой, чистый’.

По существу, гимнограф не создает нового образа, а лишь умело использует семантический потенциал трафаретного выражения, где

личное имя становится актуализатором смысла ключевого слова. Вариант библейской формулы представлен и в *Каноне Сынам громовым*, где он не выходит за рамки традиционного *синкрисиса*: ὡσπρητύσπρ ηριτύη η ηηηη «очищены, яко злато в огне».

Символизм греческих образцовых формул «отраженным светом» отображается не только в переводных, но и в оригинальных текстах, созданных по известному образцу, позволяя «видеть невидимое». Так, в *канонах и шараках Григорию Просветителю* в ряду трафаретных формул не только семантизируется псевдоним святого Григория (что находит адекватное отражение в переводе), но и представлена этимологизация имени святого. В византийском тексте Григорий собственно назван не *просветителем* (φοτιστής), а *светочем* (φωστήρ), широко представлены контексты с глаголом φωτίζω, послужившим производящей базой для nomina agentis. По мнению М. Ф. Мурьянова, имя φωτιστής, illuminator «возникло под пером церковных авторов как одно из названий библейского Бога. Для вышколенного византийского ума даже апостолы, возглавляя церковную иерархию, представляют собой по отношению к Богу, первому свету (φῶς πρῶτον), отраженный, вторичный свет (φῶς δεῦτερον)» (Мурьянов 2003: 322).

В греческом оригинале *канона Григорию Просветителю* этимологизация имени святого достигается за счет столкновения собственного имени с эпитетом-определением, проясняющим его внутреннюю форму γρηγόρος ‘бодрый, бодрствующий’: τὸν γρηγόρον ποιμένα καὶ διδάσκαλον, **Γρηγόριον** «*бодрого пастыря и учителя, Григория*», ὡς γρηγόρος ποιήν «*яко бодрый пастырь*».

Ключ-расшифровка имени святого содержится и в акrostихе Иосифова канона, что свидетельствует о его центральном месте в образно-смысловой структуре гимна: τὸν γρηγόρον μέλω σε, μάρτυς, ποιμένα «*бодрого воспеваю ты, мучениче, пастыря*». Игра слов заключается в том, что гимнограф варьирует содержание традиционной формулы **добрый пастырь**, восходящей к библейскому тексту. Уже в Ветхом Завете именование ποιήν – *Пастырь* является одним из Божественных имен (Пс.LXXIX:2), в Новом Завете оно употребляется применительно к Христу наряду с синонимом ἐπίσκοπος – *Блюститель* (1Пет. 2:25). Так же, как *рыба* и *виноградная лоза*, образ *доброго пастыря*, несущего на себе овцу, получил широкое распространение в древней церкви, особенно в той части древнего христианского учения, которая называлась *disciplina arcana*.

Заметим, что славянский перевод представляет собой *анаграмму* библейского выражения. В рукописи XI века в соответствии с герменевтическим принципом «выравнивания» по исходному библейскому

тексту восстановлена евангельская формула: *ιακο добрын пастыр̑ь* (Ягич 1886: 0228).

Мысль о житии «по имени» – *κατὰ τὸ ὄνομα*, оправдании истинности имени всей жизнью святого лексически эксплицирована в тексте канона, где в усиленной формуле *ὁμωνύμῳ καὶ καταλλήλως* повторяется идея об уподоблении имени: *βλέμμα γρηγόρον* τῆς διανοίας, μάρτυς ἔνδοξε προεκκτημένῳ, ὁμωνύμῳ καὶ καταλλήλως διέπρεψας, ὑπὲρ Χριστοῦ τῇ ἀθλήσει στρεβλοῦμενος, προσευχαῖς ἀνευδότης ἠγυρόπησες. Развертывание личного имени в текст происходит за счет нагнетения сходных по значению слов, образующих рамочную конструкцию: *γρηγόρον* ‘бодрствующий’, *ἀγρυπνεῦω* ‘не спать, бодрствовать; пер. неусыпно смотреть за чем NT’. Метонимически связанный образ открытых глаз *недремлющего* святого содержится в существительном *βλέμμα* ‘взор’.

Семантика личного имени «развертывается» в текст, раскрываясь в контексте Послания к Фессалоникийцам: *дрѣццанна* свонма очинма, м’г’г’че, не ведалъ кси, донъдеже *дрѣццанна* зълаго одържидгына зълотъствивно днѣвънгына снгы авнлѣ кси (Ягич 1886: 0229). Сложный мотив образуется на основе бинарных противопоставлений – *света и тьмы, ночи и дня, спящих и бодрствующих*: кси бо вы *сынове свѣта* есте и *сынове дне* нѣсмы ноши ниже тмы. тѣмъ же оубо да *не спидъ*, но да *бодрствидъ* и трезвидъса (1 Фес. 5:5–6).

В древнеармянском *Каноне св. Григору Лусаворичу* Ованес Ерзнкаци также использует прием антономасии, «сталкивая» личное имя *Գրիգորի* (Григорис) с эпитетом-определением *հրվոյող* – *бодрствующий*, проясняющим его семантику:

«Ты сделался очистительною, вкус придающею *солью* (*սղ*) для Армении, о мужественно *бодрствующий* отец *Григорий* (*հրվոյող հայր Գրիգորի*)».

Развертывание библейского мифа в историю используется и в *шаракане Св. Варданцям* при этимологизации древнеармянского личного имени Вахан ‘щит’:

Մտապետի զհաւաքոյ վահան յուսոյն ւրահիր ծածկեալ • զփրկականն սաղաւարտի ի գրոյն եղեալ զնշան խաչին • **վահան** վեհ երևեալ նոր մանկութբ նահափակեալ • խաչելոյն վկայ եղեալ ասակեցաւ արեամբն իրով (573–574): «*Приняв щит веры, облекшись броней надежды, возложив на голову знамение креста, как спасительный шлем, мужественный юный Вахан выступил на бой, сделался свидетелем Распятого и увенчался своей кровью*». Игра слов заключается в текстуальном сближении армянского имени собственного *վահան* – *Вахан* с новозаветной метафорической формулой *վահան հաւաքոյ* «щит веры», греч. *θυρέον* τῆς πίστεος, идущей от апостольских Посланий (Еф. 6:16).

Уже в Новом Завете символика войны и битвы «накладывалась» на существующие бинарные оппозиции. Образ солдата, воителя – один из центральных в посланиях апостола Павла «переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа» [2 Тим. 2:3). В образах чувственно постигаемой действительности описывается духовное оружие христиан, развертывая исходный тезис «оружие воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь» (2 Кор. 10:4). Метафора $\theta\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omicron\varsigma$ наряду с другими традиционными наименованиями: $\theta\acute{\omega}\rho\alpha\kappa\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$ – броня правды, $\pi\epsilon\rho\iota\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ – шлем спасения, включалась в собирательный образ «доспехов Бога» и по традиции использовалась в греко-славянской гимнографии при описании подвигов святых. В стихире *Георгию Победоносцу* целый текстовый блок представляет собой перифраз евангельского топоса: $\tau\omicron\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omicron\varsigma\ \theta\acute{\omega}\rho\alpha\kappa\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\iota}\delta\iota\ \tau\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\omicron\rho\alpha\tau\iota\ \sigma\upsilon\mu\phi\rho\alpha\zeta\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ – брѣнѣмъ вѣрнѣмъ и бл҃годѣтнѣмъ шлемомъ и кр҃стнѣмъ копнѣмъ ограждѣ сѧ. Как отмечает Е. М. Верещагин, «по контексту песнопения речь идет о духовном борении, и для победы здесь важна не мирская воинская доблесть, а духовные доблести, которые (как явные новозаветные аллюзии) и поименованы в стихире» (Верещагин 2005: 680).

Из этого же приснотекущего источника черпал вдохновение и армянский гимнограф, используя универсальные приемы переработки библейских цитат. Варьируя формулы на основе ключевого слова, «броню правды», սրահ արարարութի (Еф. 6:14) он заменяет «броней надежды», յուսման սրահ в соответствии с традиционной христианской символикой, подобно тому как варьирует формульный ряд сам апостол Павел, срв. «облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения» (1 Фес. 5:8). В результате наложения христианского символа на национальный образ (В. В. Колесов) происходило «приращение смысла». Традиционная метафора наполняется реальным содержанием, так как употребляется по отношению к святому-воину. По выражению С. Т. Золяна, «связанная с мотивами битвы и жертвенной гибели христианская символика из метафоры становится реальной историей» и «благодаря этому каждый образ живет как бы в двух измерениях, а описываемые события происходят в двойном времени» (Золян 1989: 177).

Как особый риторический прием, развертывание библейского мифа в исторический (и житийный) контекст опосредовано византийской гимнографией. Сакральная этимологизация собственного имени используется в песнопениях военачальнику Евстратию ($\text{Εὐστράτιος, εὐ 'хороший' + στράτιος 'военный'}$).

$\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\text{Βασιλεῖ τῶν δυνάμεων, ὅς καλῶς ὑπὸ Θεοῦ στρατευθεῖς, ἐν τῇ ἐπουρανίῳ στρατιᾷ}$. Собственное имя восходит к евангельской синтагме, обозначающей не только обычное действие

лица, но и божественное предопределение. Основу образуют выражения апостола Павла: «как добрый воин (ὡς καλὸς στρατιώτης) *Иисуса Христа*», «никакой *воин* (στρατεύόμενος) не связывает себя делами житейскими, *чтобы угодить военачальнику* (τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ)» (2 Тим. 2:3–4). Именование святого, и житие которого было «по имени», становится знаком высшей, духовной реальности. Отметим, что в византийской гимнографии те же исходные синтагмы традиционно используются в контексте духовной брани, например, мы коннствѣмъ Царю Слѣмъ (*мученичны стихирь*). В результате наложения внутренней формы имени на евангельский символ библейский миф разворачивается в историю, возникает второй план повествования, реальное абстрагируется.

К патристике восходит вторичное именование «матери всех живущих» **ребром Адамовым**. В сочинениях Отцов Церкви использована одна и та же структурная схема, где миф разворачивается в новозаветную историю на основе типа, аналогии и морфологического сходства: Второй Адам – Христос (Евр. 329), ребро Адама = Ева (Быт 2:22–24). «Из ребра ветхого Адама была создана прельстившая его на падение жена. Но рана, нанесенная человечеству **ребром Адамовым**, исцеляется раню от прободения копием тела Иисусова» (Булгаков 1999: 329). У *Иоанна Златоуста*: ἐνύγη τῇ λόγχῃ τὴν πλευρὰν, διὰ τὴν ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ ληφθεῖσα γυναῖκα (Lampe 1961: 1091). Восходящий к библейскому мифу исходный фрагмент (ῥκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς) τὴν πλευρὰν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ, εἰς γυναῖκα подвергнут семантической компрессии.

Эта же структурная схема использована в *крестовоскресном каноне из Октоиха*:

Λόγχῃ πλευρὰν, ὧ Χριστέ μου νυγείς σου, τὴν ἐκ πλευρᾶς ἀνθρωπίνης κτεισθεῖσαν, ὀλέθρου πᾶσι βροτοῖς, γεγонуῖαν πρόξενον, τῆς κατάρας ἡλευθέρωσας – копѣемъ в ребро твоє, ω Христе мон, прободенъ бывъ, ѿ ребра челоѣка созданныѣ}, гѣвнтельства всѣмъ члѣкомъ бывшѣ} ходатанцѣ, клатѣвы свободна еси (Окт. 19 в). Текста дониконовских изданий неудовлетворителен – копѣемъ в ребра Христе мон прободенъ бывъ, еже ѿ ребра члѣка бывшѣ} клатѣѣ всегѣвнтельнѣ} всѣмъ члѣкомъ, ходатан свободнѣ еси (Окт. 16 в.).

Прямая аналогия наблюдается в *древнеармянском каноне на Воскресенье*, аналогичном структуре воскресных канонов Октоиха.

Բաւույի կողիւրն քիւսիրէալ նախահայրն • ի քո յաւառաքի ի կողն ընկալար քո խոյունըն գեղարդեան [362] – «Дабы **исцелить рану**, *полученную* праотцем от **ребра**, Ты принял в непорочное твое *ребро* рану от копья <...>» (Эмин 1879: 210).

Срв. исходную формулу у Ксантиппа: λόγχῃ νυγείς τὴν πλευρὰν, ἵνα τὴν ἐκ τῆς πλευρᾶς γενομένην πληγὴν τῷ Ἀδὰμ ἀποθεραπεύσῃς. Мо-

изведениях, что свидетельствует о высокой степени влияния образцов византийской «украшенной речи» на книжную традицию.

ИСТОЧНИКИ

АГАТАНГЕЛОС. *История Христианского просвещения Армении*. Санкт-Петербург, 1835. (На древнеарм. яз).

КТ: *Триодъ Цветная XV в.* ОРРК НБЛ, ед. хр. 4633. (Рус.)

Окт. 16 в.: ОРРК НБЛ, ед. хр. В – 184634. Москва, 1594.

Окт. 19 в.: *Октоих, сиречь осмогласник*. Т. 1. Москва, 1854.

ШАРАКАН, книга показывающая различные роды пения в церковные праздники. Амстердам, 1702. (На древнеарм. яз).

ЭМИН: Н. Э. Эмин. *Шаракан. Богослужебные каноны и песни Армянской Восточной церкви*. Санкт-Петербург, 1879.

ЯГИЧ, И. В. *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095 – 1097 годов*. СХХХVI (Памятники древнерусского языка. Т.1). Санкт-Петербург, 1886.

*

MR: Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ, I–VI, ἐν Ρώμῃ, 1988–1901.

PG: *Patrologia cursus completus. Series graeca*. Vol. 1. Ed. J. P. Migne. Paris, 1844.

*

ПЕНТ.: Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπο τοῦ Πάσχα μερὶ τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων κυριακῆς ἀνηκούσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν. Βενέτια, ἐκ τοῦ ἐλληνικοῦ τυπογραφείου ὁ Φοῖνιξ, 1884.

Тр.: Триодіών, ἐν Ρῶμῃ, 1886.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

АНТИЧНЫЕ ТЕОРИИ: О. М. Фрейденберг (общ. ред.). *Античные теории языка и стиля: антология текстов*. Санкт-Петербург: Алетея, 1996.

БУЛГАКОВ, С. Н. *Первообраз и образ: сочинения: в 2 т. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание*. Москва: Искусство – Санкт-Петербург: Инапресс, 1999.

ВЕРЕЩАГИН, Е. М. *Древнейший славянский богослужебный сборник «Ильина книга». Факс. воспроизведение рукописи; билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием*. Москва: Индрик, 2006.

ЗЕЕМАН, К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси. *Контекст 1989: Литературно-теоретические исследования*. Москва: Наука, 1990, 72–84.

ЗОЛЯН, С. Т. Шаракан. Из армянской поэзии V–XIV вв. Памятники древнеармянской литературы. перевод С. Т. Золян. Ереван: Изд-во Хорхурдан грох, 1990.

КАМЧАТНОВ, А. М. *История и герменевтика славянской Библии*. Москва: Наука, 1998.

КРАВЕЦ, А. С. Распутывая ариаднину нить (базисные понятия семантики). *Герменевтика в России* 1 (2002): 215–269.

ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Диалектика. П. А. Флоренский, соч. в 2 т. Т. 2. *У водоразделов мысли*. Москва: Правда, 1990, 125–151.

ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Магичность слова: примечания. П. А. Флоренский, соч. в 2 т. Т. 2. *У водоразделов мысли*. Москва: Правда, 1990, 413–424.

ФОККОВ, Н. Ф. *К синтаксису греческого новозаветного языка и византийского*. Москва, 1887.

*

Eco, Umberto. *Les limites de l'interprétation*. Milan: Editions Grasset & Fasquelle, pour la traduction française, 1992.

LAMPE, G.V. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Олга Всеволодовна Чевела

ПРОБЛЕМ ВЛАСТИТОГ ИМЕНОВАЊА У КОНТЕКСТУ ТЕОЛИНГВИСТИКЕ

Резиме

У раду се анализира егзегетски поступак сакралне етимологизације ономастичке лексике. Проблем мотивисаног именованја разматра се у кључу руске сакралингвистике (С. Булгаков, П. Флоренски, А. Лосев), у широком историјско-културном контексту, на материјалу словенско-грчке и старојерменске химнографије.

Казанский Государственный медицинский университет (КГМУ)

Казанская духовная семинария (КазДС)

Казань, ул. Челюскина 31 а.

Казань, ул. Бутлерова 49, Россия

olga-chevela@mail.ru

