

**Коммуникативное
поведение**

Вып.19

**Коммуникативное
поведение
славянских народов**

Русские, сербы, чехи,
словаки, поляки

**Воронеж
2004**

Сборник представляет собой очередную публикацию межрегионального Центра коммуникативных исследований Воронежского университета в рамках проекта «Коммуникативное поведение».

Сборник посвящен описанию коммуникативного поведения ряда славянских народов – русских, сербов, чехов, словаков, поляков.

Подготовлен совместно Центром коммуникативных исследований ВГУ и кафедрой славистики Белградского университета.

Для филологов, культурологов, специалистов в области межкультурной коммуникации, всех интересующихся национальными особенностями общения разных народов.

Научные редакторы
проф. П.Пипер (Сербия), проф.И.А.Стернин (Россия)

© Коллектив авторов, 2004

Компьютерная верстка и оригинал-макет
– И.А.Стернин

ISBN

Др. Ксенија Кончаревић
Ружица Бајић

О комуникативним функцијама литургијског дискурса у српском језику

1. Приступ проблему

Проблематика богослужбеног и богословског језика¹ спада у ред најслабије проучених области лингвистичких испитивања. Иако би због своје

¹ Богослужбени (литургијски) језик јесте језик који се користи – најчешће, али не и искључиво – у храму, на свим врстама богослужења, док се богословски (теолошки) језик користи приликом исказивања најразличитијих теолошких (научно-богословских) садржаја, налазећи своју материјализацију у монографијама, чланцима, дисертацијама, уџбеничкој литератури, рефератима, саопштењима, предавањима из области теологије, излагањима у богословским дискусијама. Богослужбени језик, премда фиксиран у литургијским текстовима, реализује се углавном у усменој форми (и то не само кроз говорење, него знатним делом и посредством појања), док се реализација богословског језика везује преваходно за писмену форму, премда се у савременим условима, са порастом улоге теолошке науке у друштву и ширењем научних контаката (симпозијуми, научне конференције и конгреси), она све више остварује и у усменом виду. Језик богослужења, даље, одликује се изразитом естетичком мотивисанošћу, емоционалном маркиранošћу, битно умањеном стереотипношћу у односу на, рецимо, језик теолошке науке, језик информисања или, рецимо, административног пословања у оквиру Цркве, док је језик теологије, у настојању да задовољи екстралингвистичке критеријуме прецизности, апстрактности, логичности и објективности, нужно високо стандардизован, емоционално и естетички неутралан.

Разуме се да између ова два језичка варијетета не могу бити постављене строге границе: и богослужбени језик је у извесном смислу теолошки језик, будући да богослужења обилују разјешњењима теолошких поставки (индикативно је да постоје и извесни жанрови црквеног песништва којима је ово доминантна намена, као, рецимо, посебна врста стихира названа по своме садржају «догматици»), као што ни језику теологије није туђе спорадично присуство обележја богослужбеног језика. Из досадашњег излагања већ се може наслутити да већина функционалних стилова идентификованих у профаној сфери (научни, информативно-публицистички, административно-пословни, књижевни) има свој пандан у сакралној сфери, одликујући се специфичном реализацијом. Тако би богословски (теолошки) језик одговарао научном функционалном стилу, док би међу профаним стиловима богослужбеном језику најближи био књижевноуметнички стил. Профани и сакрални функционално-стилски комплекс (у целини или њихове поједине

комплексности и вишедимензијалности она заслуживала опсежну разradу како на плану микролингвистике (особито са становишта функционалне стилистике и теорије дискурса), тако и у домену макролингвистичких (у првом реду социолингвистичких) и интердисциплинарних – лингвистичких и теолошких – проучавања, пажњу лингвиста у њеном оквиру до сада су привлачила готово искључиво питања историјата функционисања и лингвистичког описа конкретних богослужбених језика (у нашој средини: српкословенског и новоцрквенословенског језика руске редакције), док су теолози своју пажњу понајвише фокусирали на образлагање социолингвистичких аспеката преференције овог или оног богослужбеног израза, премда без формулисања конкретних начела језичке политике и језичког планирања у овој области¹.

Иако, ако што ћемо у овом раду показати, литургија² надалеко надилази раван говорног догађаја и димензије комуникације у емпиријској реалности, то не искључује њену лингвистичку и комуниколошку анализу, наравно, са битним методолошким полазиштем да се при њеном посматрању не апсолутизује сам језик као облик њене материјализације (о опасности приписивања онтичности језичком феномену у теолошким истраживањима в. Пападопулос 1998, 10-17). Уосталом, молитва постоји и мимо језика, она је надјезичка стварност, која свој најузвишенији вид постиже када се «дух моли уздасацима неисказаним» (Римљ. 8, 26), а посебно у непрестаној молитви,

компоненте) у једном социокултурном колективу могу се реализовати на једном језику – ономе који опслужује дати колектив у свим сферама комуникације (у нашем случају то је савремени српски стандардни језик), али и на два језика, било по начелу диглосије (комплементарности, рецимо старосрпског и старословенског језика), било по начелу коегзистенције (сапостојања, рецимо савременог српског стандардног језика и црквенословенског језика).

¹ Преглед литературе у вези са овом темом в. у: К. Кончаревић, *Расправе о богослужбеном језику у Срба (1868-1969)*, Српски језик, Београд - Никшић, 1997, 1-2, стр. 197-211.

² У овом раду термине *литургија*, *литургијски* употребљавамо и у ширем и у ужем смислу. Литургија у најопштијем смислу значи «дело народа, општа ствар, јавна служба», односно, у примени на Цркву, «дело Цркве, дело свега народа Божијег, главна и јавна служба Цркве, служење Цркве». Отуда се овај термин у ширем значењу односи на свеукупни молитвено-благодатни живот Цркве, на њено *богослужење* («култ») у свим његовим облицима и у свеколиком његовом обиму. У ужем смислу, овим термином именујемо *свету тајну Евхаристије*, односно *евхаристијско богослужење*. Такође ћемо напоменути да, када говоримо о *молитви*, имамо у виду њену најтешњу повезаност са *литургијом*: «Молитва сваког верника своју пуногу и циљ налази у литургијској молитви и богослужењу Цркве. У Православљу литургијска молитва или молитва Цркве јесте правило и образац, мера и критеријум, саборни израз и смисао сваке молитве» (Кардамакис 1996, 279).

којом се наше постојање преображава у постојано молитвено стање духа, које «литургијски установљује и обликује цело наше биће» (Кардамакис 1996, 271).

Ипак, ово начелно полазиште не искључује могућност истраживања лингвистичког и комуникативног плана молитве и богослужења, наравно, уз јасну свест, која неминовно утиче на методолошки поступак, да је догађај молитвено-литургијског сапостојања и заједницења са Богом несравњено изнад његовог вербалног израза. На овом месту покушаћемо да размотримо једно значајно општелингвистичко питање – функционисање литургијског језика. Намера нам је да идентификујемо језичке функције својствене литургијско-молитвеном дискурсу¹, опишемо битне карактеристике њихове реализације и на тај начин одговоримо на питање: у чему је особеност сакралне речи у односу на профану употребу језика?

II. Богослужење као говорни догађај

Литургија се, као и свако друго богослужење, из перспективе лингвистике и комуникологије може посматрати као говорни догађај са својственом му уобличеном спољашњом и унутрашњом структуром, лингвистичким и екстралингвистичким садржајем: она поседује одређени почетак, трајање и завршетак, подразумева обиље нејезичких поступака у функцији пратећих, али и водећих, доминантних у односу на вербалне чинове (сама сврха литургије јесте причешћивање Телом и Крвљу Христовом као најприснија *комуникација* са Христом); темељи се на јединственој компетенцији комуникације (употребе вербалних и невербалних средстава) њених учесника, што имплицира постојање заједничких и општеобавезујућих норми интеракције и норми интерпретације. У пракси се, додуше, дешава да се поједини учесници евхаристијског сабрања оглуше о поменуте норме, с тим што комуникативни неспоразум не доводи до прекида говорног догађаја. Тако, норма интеракције није испоштована од оних учесника евхаристијског сабрања који на возглас: *Главе своје Господу приклоните!* не реагују заузимањем прописане позе, као што је и норма интерпретације прекршена у ситуацији када неко, услед недовољности предметне (теолошке) компетенције, неадекватно разуме смисао литургијских вербалних порука и невербалних радњи (о значају средстава невербалне комуникације у богослужењу - гестова и поза – в. Григорије Светогорац 1991, 115-116). У литургији као комуникативном акту учествују сви чланови евхаристијског сабрања, при чему водећа улога припада литургу – возглавителу сабрања, који иконизује Христа. За разлику од других комуникативних чинова, у којима недовољно познавање кода којим се шаље или прима порука може представљати повод за прекид комуникације, у

¹ Овим се репертоар потенцијалних истраживачких проблема у оквиру анализе литургијског дискурса, свакако, не исцрпљује. Пажњу заслужују, између осталих, и проблеми форме и структуре литургијског дискурса, посебно дискурсни маркери, затим ритам литургијског дискурса као пулсирање центрифугалних и центрипеталних тенденција у томе дискурсу итд., које због обима и намене овога рада остављамо по страни.

литургијско-молитвеном дискурсу дешава се да пошљалац (свештеник, али и целина заједнице) не познаје довољно код којим се, лингвистички посматрано, «шаље порука» (ако је богослужбени језик архаичан у односу на колоквијални, као у ситуацији употребе црквенословенског језика у српској средини), али да говорни догађај ипак опстаје.

Разлог томе је постојање унапред одређеног «сценарија» службе са њеним комплетним језичким садржајем (служба се, дакле, не импровизује, него се сви њени елементи репродукују на основу записа у богослужбеним књигама), а ту је и јасно одређена «прагматичка сцена» - намера комуникатора, која се увек и остварује, сврха поруке, која се такође реализује чак и у случају постојања баријере у језичкој рецепцији, као и унапред испланирана комуникативна стратегија, у којој је најбитнија улога свештеника (између осталог, од тога да ли ће служити нормалним темпом или пребрзо, разговетно или немарно, да ли ће на проповеди разјашњавати смисао свештенодејстава умногоме ће зависити ефективност учешћа присутних у богослужењу као говорном догађају).

Битна конститутивна компонента литургијског дискурса свакако је и емоционални напон, са широким спектром њиме обухваћених образаца емоционалног понашања учесника богослужења (нпр. љубав, радост, задовољство и пријатност, доживљај лепог, чуђења, дивљења, страх пред тајном и свештени трепет – цсл. *blagogovīnje* - пред светом тајном, кајање, итд.)¹.

Учесници овог говорног догађаја су, на видљивом, перцепцији доступном плану, литург (епископ, свештеник, ђакон) и верни народ, а на невидљивом, тајанственом плану - бестелесне силе (анђелски чиновни), Свети и Сам Бог у Тројици. «Евхаристија је јављање Бога и уједно преображај света у Теофанију. Она је јављање Бога као Свете Тројице будући да вршење евхаристијске тајне обухвата пројаву тројичне Икономије: Отац благоволи жртву Сина и прима је, Син приноси и предаје Себе у овој жртви, а Дух Свети је освештава и савршава», пише прот. М. Кардамакис, и додаје: «Евхаристија је тајна која мења цео свемир у тројично Богојављање, у заједницу тројичног живота и љубави» (Кардамакис 1996, 124). Истовремено, Евхаристија је пројава Цркве у свој њеној пуности – у јединству војинствујуће и торжествујуће, земаљске и небеске Цркве, у саборности верних свих времена и свих простора, доживљеној у највећем интензитету.

Литургија се одвија у специфичном нејезичком контексту – у атмосфери храма, која се одликује изразитом топографском иконичношћу. Храм представља икону невидљивог (олтар) и видљивог света (преостали део сакралног објекта) у њиховом јединству, икону космоса, икону целокупне твари (детаљније у: Лепахин 2002, 83-86). Царство будућега века иконизују и

¹ На појам емоционалног напона у дискурсу наслања се присуство различитих врста интуиција, које су вероватно утолико јаче уколико је јачи емоционални напон дискурса; у дискурсу богоопштења вероватно би посебно место имала мистичка интуиција (у терминологији Н. О. Лоског) издиференцирана према интензитету и садржају, а вероватно и према облицима испољавања.

његови елементи, особито иконостас, затим храмовно осветљење, кађење, богослужбене радње, црквена утвар, богослужбене одежде свештеника, појање, као што и епископ или свештеник представља икону Христа, а верни сабрани на молитви – Тело Његово (поред тога, верни изображавају небеске силе – херувиме, што се и експлицитно исказује у Херувимској песни која претходи Великом входу: *Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму певамо...*¹).

Преподобни Максим Исповедник наводи да благодат Светога Духа, невидљиво присутна на светом Сабрању, све који са вером и љубављу суделују у њему «преображава у већу боголикоост», у складу са духовном готовошћу свакога понаособ (Максим Исповедник 1993, 177, 308). Све ово очигледно показује да Евхаристија представља почетак живота изван овог времена, у долазећем Царству Божијем. У таквом нејезичком контексту и реч богослужења поима се другачије и мистички, ниспослањем Духа Светога, поприма другачији карактер од оне у свакодневной говорној комуникацији. Као што музика црквених песмопоја представља, по језгровитом и прецизном одређењу Павла Флоренског, «пројаву небеске музике овде, на земљи» (Трубачев 1983, 76), дочарављујући «неземаљску радост и слат којје се свима рађају у души» (Максим Исповедник 1993, 179), тако и литургијска реч, на којој се темеље и молитвословља, и свештена поезија песмопоја, и светописамско штиво, и свештеникова проповед, поседује максимално одухотворени, синергијски и иконични карактер. Она, као прво, надилази емпиријску реч, и свест је доживљава као «неисказане речи којје човеку није допуштено говорити», како ово искуство описује апостол Павле, будући уздигнут до трећег неба (2. Кор. 12, 4). Литургијска реч је надемпиријска и надумна стварност «осмога дана», дана Господњег. «Библија у цркви није књига», пише прот. Сергеје Булгаков, «него *света тајна речи* којја се савршава силом Духа Светога, као и друге свете тајне, и врши се *прочеиће Речи*» (Булгаков 1953, 152-153, курзив наш). И као што иконописци, са ретким изузецима, нису потписивали своје иконе, тако ни богослужбене химне и текстови молитвословља у православној традицији нису сматрани за ауторска дела, него за плод благодатне помоћи Божије – «коауторства Духа». Дух својом благодаћу иконизује реч молитве, омогућавајући онима који се моле да прозру суштину предмета, појава, идеја, да «сагледају име и именовано у њиховом богочовечанском двојединству» (Лепахин 2002, 182). Суштину молитве о. Павле Флоренски формулисао је на следећи начин: «Изговарање

¹ Примере из текста *Божанствене литургије св. оца нашега Јована Златоуста* наводимо према преводу Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве (*Служебник*. Београд, 1986), док су библијски цитати (уз екавизацију израза, ради уједначавања са нормативним одликама ауторског текста) у раду наведени према: *Свето писмо. Стари завјет*. Прев. Ђ. Даничић. Београд, 1998; *Псалтир са девет библијских песама*. Прев. Еп. Атанасије Јевтић. Врњачка Бања, 2000; *Свето писмо. Нови завјет Господа нашег Исуса Христа*. Прев. Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве. Београд, 1998.

Имена Божијег јесте живо улажење у Именованог» (Флоренский 1988, 85). Призивање тога имена, по Павлу Евдокимову, «распростире благодат Оваплоћења, те омогућује свакоме човеку да лично усвоји Господа и у срце прими Христа» (цит. према: Кардамакис 1996, 276). Молитвено обраћање Богу, по запажању Теофилакта Охридског, «одмах те узводи ка вишњем» (Феофан Затворник 1995, 27), пружајући реално општење и једињење са Богом. Молитва заправо и јесте нешто далеко више од обраћања човека Богу, од разговора са Богом, од употребе речи – то је догађај заједнице са Богом и љубавног јединства са Њим.

«По својој каквоћи», пише Јован Лествичник, «молитва је сапостојање и јединство човека и Бога. По своме дејству, то је одржавање космоса, помирење са Богом» (Јован Лествичник 1993, 192). Реч молитве, дакле, носи у себи реалну снагу која уноси хармонију у Богом створени космос и одржава га у бићу; она обнавља онај творачки потенцијал (реч = дело) који је својствен речи Божијој и који се пројавио приликом стварања света (1. Мојс. 1, 3, 6, 9, 14, 20, 24, 26). У православној духовности вековима постоји схватање да се свет «држи» молитвама Светих. «Благодарећи монасима са земље не престају да се уздижу молитве Господу. У томе је корист света од монаха, јер свет постоји молитвом, а када ослаби молитва свет ће пропасти», вели духоносни старац Силуан (Сахаров 1981, 110). Реч молитве не познаје временска ни просторна ограничења: «Господе! Како је грандиозна тајна Твојих светова! Ја шапућем овде своје молитвице, а оне одјекују до на бескрајни крај Твојих светова, и разливају се по свој твари – и то логосносношћу сваке тварчице» (Јустин Поповић 1980, 152). Она је и услов савршеног познања, пошто, будући праћена ниспослањем Светога Духа, враћа свести грехопадом изгубљено поимање суштине ствари: «Молитвено познање је максимално битијно, у православном богословљу оно се противставља природнонаучном и спекулативно-разумском познању као иманентно формалном, као суштинско (познање ствари по суштини) феноменолошком, формално-логичком, као познање унутарњих веза између предмета и појава познању узрочно-последичних односа међу њима» (Лепахин 2002, 208-209). Она иконизује и самог човека, враћајући му првобитно достојанство, омогућавајући му да «превазиђе људску раван и сопствене могућности» (Кардамакис 1996, 270).

Од изузетног је значаја нагласити још синергијност богослужбене речи, односно присуство у њој Речи Божије и речи човекове у њиховој интеракцији. Реч Божија присутна је у литургији захваљујући читању одломака из Јеванђеља, Апостола и паримија, као и захваљујући цитатима и реминисценцијама на Свето Писмо инкорпорираним у сам текст службе. И док слушајући одломке из Светог Писма на служби човек стиче савршено познање, дотле при узношењу молитве светописамског порекла (молитва Господња, псалми) он сам узноси ту исту реч Богу, чиме, како уочава В. Лепахин, постаје «саучесник унутарњег, тајанственог живота Речи Божије, прелазећи у богочовечански, иконични план владања речју» (Лепахин 2002, 185). Реч Божија, која носи тројични карактер – исходећи од Сина и од Оца (Јн. 14, 24) и откривајући се у Духу Светоме - присутна је на богослужењу да би се уселила у срца и умове верних, по савету апостола Павла: «Реч Христова

нека обитава у вама богато, у свакој мудрости учите и уразумљујте себе: псалмима и славопојима и песмама духовним, у благодати певајући Господу у срцима својим» (Кол. 4, 16), али је нису сви кадри примити (Мт. 9, 11; Јн. 8, 37), а утолико прат испунити, осим Духом Светим. «Божанствено Писмо», пише Никита Ститат, «поима се духовно, и у њему скривена блага једино се духовним (људима) откривају Духом Светим» (Никита Стифат 1992, 113). Узрок томе је чињеница да «Духом Христос постаје причастив, односно једино Духом Светим може се неко причислити, присајединити Христу» (Мидић 2000, 11).

III. О функцијама литургијског језика

У општој лингвистици, као што је познато, нема јединствене и општеприхваћене класификације језичких функција. Једну од првих типологија понудио је аустријски психолог К. Билер, разграничавајући репрезентативну (означавање објеката, њихових својстава и односа), експресивну (изражавање мисли и осећања говорног лица) и апелативну функцију (остваривање утицаја на саговорника) (Филин 1979, 385-386). Међу најприхваћенијима је свакако типологија Р. Јакобсона, који говори о денотативној (когнитивној), емотивној, апелативној, магијској, фатичкој и металингвистичкој функцији језика (Јакобсон 1975). У литератури се оперише и терминима: комуникативна, информативна, емотивна, волунтативна, експресивна (конативна), гносеолошка (акумулативна), интеграциона, перцептивна, сигнификативна (семантичка), перформативна функција и др. (Kristal 1988; Кодухов 1979, 35-40; Dikro – Todorov 1987, 53-62; Škiljan 1987, 68).

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

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

1. Комуникативна функција

Молитва по дефиницији јесте стваралачки однос и жива заједница Бога и човека, која уз то подразумева «стално сабрање свих и возглављивање свега у Христу» (Стојановић 2001, 235), којом приликом сви чланови Цркве себедавањем показују спасоносно старање једни о другима и саможртвену љубав једни према другима. Љубав и дијалог су основне димензије молитве у њеном богочовечанском испуњењу и црквеном остварењу, које врхунац доживљава управо у евхаристијској молитви, где се постиже пуноћа

боговиђења и богоопштења. «У Литургији верник доживљава релацију дијалога са Светом Тројицом, то јест стварно њено присуство», пише прот. Д. Станило (Станило 1992, 7). Отуда је и на равни лингвистичке анализе оправдано говорити о *комуникативној функцији* црквене молитве.

У патристичком учењу о језичком феномену такође је уочено постојање комуникативне функције и њен примат у односу на друге функције језика. При томе, ова функција разматрана је пре свега у равни међуљудске комуникације, док је за општење између човека и Бога (молитвено обраћање човека Богу или давање заповести човеку из уста Божијих) постојало мишљење да оно припада другој, надјезичкој равни реализације, будући да су за његово остваривање речи у бити излишне (Едельштейн 1985, 167-168). Међутим, ово раздвајање ниуколико не имплицира закључак о безредности, безначајности међуљудског општења, напротив. Висок ауторитет речи, њена обавезујућа вредност и етичке димензије њене употребе умногоме су у православној традицији инспирисане Христовим императивом пажљивог односа према говорној делатности: «Јер ћеш због својих речи бити оправдан и због својих речи бити осуђен» (Мт. 12, 37). О овоме сведочи и чињеница да се у приручницима за вршење свете тајне исповести, напоредо са гресима против Бога, Цркве, ближњих и себе самог, наводи и читав низ грехова против речи, као што су: богохулство, хуљење, узалудно позивање имена Божијег, вербално светогрђе, сврнословљење, злословљење, празнословљење, многословљење, лагање, клеветање, осуђивање, грубост, вређање, понижавање, самопреузношење, хвалисање, клетвонарушење, неиспуњавање завета, смејање, подсмевање другима, певање непристојних песама, расејаност на молитви, уклањање од црквених молитвословља или њихово напуштање, «радознало» истраживање Писма, неприпремљено поучавање других и неприпремљено, недостојно проповедање, слушање оних који греше против речи (Булгаков 1913, 1071-1101).

Комуникација се у литургијској молитви одвија на неколико планова:

1. у дијалогу свештеника – возглавитеља литургијског сабрања са Богом, када он иступа у име свих верних, оних који су непосредно присутни на богослужењу, али и одсутних, јер је Господ, по речи Псалмопојца, «нада свих крајева земаљских, и оних на мору далеком» (Пс. 64, 6), узносећи Му благодарност, славословећи Га и молећи Му се за разне потребе;

2. у дијалогу свештеника са верним народом, када свештеник иницира молитву или подстиче на вршење одређених радњи, док лаос исказује своје слагање и јединство са литургом, типа: *Горе имајмо срца! – Имамо ка Господу; Главе своје Господу приклоните. – Теби, Господе! Мир свима! – И духу твоме, и сл.*

3. у дијалогу свештенослужитеља (свештеника и ђакона) у функцији обављања богослужбених радњи: *Помоли се за мене, владико свети. – Да управи Господ кораке твоје. – Помени ме, владико свети. – Да те помене Господ Бог у Царству Своме...; Жртвуј, владико. – Жртвује се Јагње Божије, Које узима грех света...; Напуни, владико, свету чашу. – Пуноћа Духа Светога...; Ваконе, приступи. – Ево приступам Христу, бесмртноме Цару и Богу нашему, итд.*

4. у дијалогу сваког учесника богослужбеног сабрања са Богом. Ово обраћање Богу у првом лицу може бити предвиђено богослужбеним чином, текстуално уобличено и као такво обавезно вербализовано, као што је случај са молитвом пре причешћа, коју изговара сваки верник пре но што ће приступити светој Чаши (*Верујем, Господе, и исповедам...*), или са свештениковом молитвом за време појања Херувимске песме (*Нико није достојан...*). У другим случајевима, када се верник моли, благодари, славослови у своје име, чинећи то као лични подвиг у заједници Цркве, његова молитва не мора бити вербализована: он може пребивати у стању у коме «ум радосно ћути» (Сахаров 1980, 51), и душа, приближивши се Богу, непрестано са Њим разговара (о непрестаној молитви в. Кардамакис 1996, 271-273). Индивидуална молитва може бити и вербализована, најчешће у унутарњем говору (без озвучавања), када верник отвара пред Господом своје срце, износи Му своје молбе, исповеда Му своје грехе итд. Једно искуство индивидуалне «комуникације» са Богом покушао је да разјасни и генерализује Д. Станилоу:

«Веома често када почнем да се молим, осећам се претходно позваним, привученим, подстакнутим од Бога да Му се обратим. Он ме позива на молитву. Ја треба да одговорим на Његов позив... Реч Божија мени упућена (проповеђу или молитвом других, али понекад и на директан начин, после тога) и молитва моја Њему везују се сместа у дијалог. Иницијативу дијалога у речима има Бог; у молитви, обично ја. У речи Божијој мени прво се осећам као једно *ти* Божје, а Њега осећам као једно *Ја* које ми се обраћа; али одмах ја постајем *ја* и Бог ми постаје једно *Ти*. Дистанца између мога квалитета Божјег *Ти*, до квалитета *ја* који Му се обраћам, дакле и дистанца између Његовог квалитета *Ја* које ми се обраћа од *Ти* којем се обраћам, јесте толико кратка да се ови моји - Његови квалитети симултано појављују, као иначе у сваком разговору» (Станилоу 1992, 106).

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

Видели смо да молитва подразумева дијалог: то, дакле, није једностран чин обраћања човека Богу, него реално сједињење човека и Бога у богоопштењу. Дијалог са Богом, како запажа прот. Љ. Стојановић, «почиње ставаралачким одговором на питање Божије човеку, сваком човеку упућено

преко Адама кроз речи: *Где си?* (1. Мојс. 3, 9). Тај одговор треба да буде делатно речит, а не повлачење у себе и склањање од одговорности, као јасна спремност: *Говори, Господе, чује служитељ Твој* (1. Сам. 3, 10) и спасоносно прихватање воље Божије, као што је показала Дјева Марија исповедивши пред Благовесником: *Ево слушкиње Господње – нека ми буде по речи Твојој* (Лк. 1, 38)» (Стојановић 2001, 234-235). Истинска молитва чини човека способним да «чује» или разуме одговор на своја мољења: «У истинској, иконичној молитви оно што се не саопштава постаје саопштавано, оно што се не чује – прима се слухом, невидљиво постаје видљиво, незнано постаје познато...» (Лепахин 2002, 209).

Увереност у то да Бог чује и услишава наше молитве и експлицитно је изражена у тексту Златоустове литургије: *Измоливши јединство вере и заједницу Светога Духа...* Али резултат молитвеног општења неупоредиво превазилази Божији одазив – у овом и у будућем веку - на наше конкретне прозбе: «Онај Кога небеса нису кадра сместити, Он у молитви улази у душу живу» (Калист и Игнатиј Ксанфопулы 1992, 345). Врхунац молитвеног сједињења са Богом односи се на умно-срдачну Исусову молитву, где се Господ оприсутњује у души призивањем Његовог имена. Изговарањем имена Сина Божијег «распростири се благодат Оваплоћења, те омогућује свакоме човеку да лично усвоји Господа и у срце прими Христа» (Кардамакис 1996, 276).

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

Лично општење са Богом на богослужењу и саборна молитва Цркве нису у супротности, него у органској вези, тако да се поимају као «две стране једне исте праксе побожности», пише М. Кардамакис и појашњава: «Заједничка молитва претпоставља личн подвиг појединачне молитве, која је, опет, могућа у простору заједнице само када онај који се моли осећа да је члан Тела Цркве. Уосталом, лична молитва треба да је саборна, то јест да обухвата све, целу васељену, да срце које се моли грли све невоље и сав бол човечанства. Исто тако, и заједничка молитва треба да се схвати као лична обавеза и одговорност за сваког, која заједно са свима дели ризницу искупења» (Кардамакис 1996, 279). Чак и уколико се човек моли «у тајности», у тишини свога дома или келије, он се укључује у саборну молитву свих живих и умрлих. С друге стране, саборна молитва не укида индивидуалну молитву, него је подстиче, надахњује, подржава.

Молитва је, као што смо видели, пре свега сапостојање и јединство човека са Богом, начин живота на који постајемо «суграђани Светих и домаћи Божији» (Ефес. 2, 19), што литургијски потврђујемо целивом љубави говорећи:

«Христос је међу нама – јесте и биће». Управо то присуство Христа међу вернима сабраним у име Његово (Мт. 18, 20) ствара претпоставке за идеално испуњење комуникативне функције језика у молитви, односно за савршено разумевање између комуниканата. Овде не мислимо само на савршено Божије разумевање човека који Му се обраћа, које проистиче из Његовог свезнања и продирања у дубине људског бића (тако, у молитви св. Филарета, митрополита московског, отворено се исповеда: *Ти једини знаш шта је мени потребно. Ти љубиш мене више него што ја умем љубити себе. Оче, дај служи Твом оно што ја сам ни искати не умем... Ништаван сам и нем пред светом вољом Твојом и недокучивим за мене путевима Твојим.*), него и на разумевање међу самим члановима литургијског сабрања, које имплицира благодатно превазилажење у молитви антиномије између вербалног израза и разумевања његовог смисла: наиме, по учењу светих Отаца, исказ говорника бива појмљен у свој његовој пуноћи и дубини једино у случају када говорник и слушацац «сапробивају у истом духу», «када један слуша са вером, а други поучава са љубављу», делатно преносећи светлост Речи Христове (Никита Ститат 1992, 143), а то и јесте ситуација молитве. Ава Доротеј, са овим у вези, примећује да што су људи ближи Богу, то је и реч њихова иконичнија, и њихово међусобно разумевање дубље (Дорофей 1900, 87-88).

У истом духу пише и св. Игнатије Брјанчанинов: «Дивно се чудо савшава када Дух поучава: када је Дух учитељ, онај ко изговара реч Божију и онај ко је слуша деле међу собом учење живота» (Игнатиј Брјанчанинов 1995, 416). Зато је и истинско разумевање, односно доживљавање, литургије увек дубље од њене пуке вербалне разумљивости (исп. Вукашиновић 2001, 66-70).

Предуслов за сваку молитву јесте «правилно делање и богомислије» (Селаври 1997, 11), као што је и њен резултат савршено богопознање, које и јесте «сабитисање» (Сахаров 1980, 130). Стога није свако обраћање Богу и тражење Његових дарова, било појединачно било групе, исто што и црквена молитва. У њој, наравно, може бити и момената и елемената мољења и тражења: то је високофреквентна, премда не и обавезна, компонента молитве (постоје, рецимо, молитве благодарења у којима се не износи ниједно мољење, већ се цео молитвени чин своди на узношење хвале Богу за већ учињена добротинства). Молитва, наиме, подразумева шири спектар говорних чинова – хвалење (славословљење), благодарење, кајање (исповедање својих грехова) и тек затим изношење прозбе (мољење) - обједињених у тематско и композиционо јединство, са слободним поретком ових елемената: то може бити редослед који смо навели при њиховом побрајању, који препоручују, рецимо, свети Јован Лествичник («На хартији наше молбе ставимо пре свега искрену захвалност. На друго место нека дође исповедање и скрушеност у осећању душе. Потом износимо пред Свецара наше искање» - Јован Лествичник 1993, 193) и преподобни Никодим Светогорац («Најпре узславослови Бога, затим Му заблагодари за добротинства која ти је показао, онда Му исповедај грехе и оглушења о заповести Његове и, најзад, замоли Га за оно што то је на потребу, особито у делу твога спасења» - Никодим Светогорец 1892, 184), али молитва се може структурирати и тако да после призивања Бога (обраћања Њему) уследи исповедање својих грехова и

изношење покајања, и у том случају се благодарење и славословљење смештају на крај молитве (овај је поступак примењен при структурисању молитава пред светом причешће).

Уколико се молитава, међутим, идентификује са мољењем, уколико особа која је узноси остане само на тражењу од Бога испуњења својих потреба, ако се не превазиђе ропско, најамничко одстојање и не оствари синовски однос и жива заједница, све остаје само «пука молба и понизно умољавање» (Флоровски 1996, 10). «Молити ради услишења знак је човекоугађања, а ко се моли са знањем и вером, види пред собом Господа, будући да у Њему живимо, крећемо се и јесмо» (Православље 1994, 46). Са исказивањем мољења у молитви повезана је, као конституента претходно анализиране, *директивна функција* језика, о којој ће бити више речи у даљем излагању.

2. Директивна, координативна и усмеривачка функција

Ова функција изражена је кроз честу употребу императивног облика и изразито фреквентна у литургијским чиновима Цркве. Она се реализује, најпре, у обраћању Богу свештеника и верног народа у име свих верних присутних на богослужењу и шире, у име целе Цркве, а у неким случајевима (свештеникова молитава «Нико није достојан», молитава пред примање светог причешћа и после причешћивања, коју изговара свако понаособ) и у лично име, молитвом за разне потребе, духовне и материјалне. У том случају може се назвати *функцијом мољења*. Иако ова функција представља примарни елемент молитве, сам молитвени чин не може се идентификовати са њом или свести на њу, будући да он, као што смо видели, претпоставља још и слављење (славословљење) Бога, благодарење Богу и исповедање, с једне стране, вере у Бога, и са друге, свести о властитој грешности.

Поред употребе императивних облика као најфреквентнијег средства за исказивање ове функције, мољење може бити експлицирано перформативним глаголом, што је чест поступак у јектенијама: *Сав дан савршен, свет, миран и безгрешан од Господа молимо. Добро и корисно душама нашим, и мир свету, од Господа молимо*, итд. Други вид директивне функције везује се за комуникацију међу учесницима богослужења, где издвајамо два концентра. Први, ужи концентар односи се на комуникацију између свештеника и ђакона, у којој се врши подстицање на извођење одређених богослужбених радњи: *Узми, владико. Жртвуј, владико. Благослови, владико, свето сједињење. Ђаконе, приступи или стимужише одређено понашање: Брате и саслужитељу, опрости*. Други, шири концентар реализује се у богослужбеном дијалогу свештенослужитеља са верним народом, најчешће позивањем на заједничко упућивање мољења, заузимање поза или практиковање одређених видова понашања (формални показатељ – инклузивни императив), као у примерима: *Господу се помолимо. Смерно стојмо! Пазимо! Заблагодаримо Господу!* У овом случају реч је о својеврсној *координативној и усмеривачкој функцији*.

3. Перформативна (извођачка) функција

Ова функција везује се за извршавање радње вербалним средствима. Већ смо видели да функција мољења може бити експлицирана перформативним

глаголом; међутим, и у случајевима када он није експлицитно присутан, мољење је извршено изговарањем одређених речи. Уп.: (а) *Да нас избави од сваке невоље, гнева, опасности и нужде, Господу се помолимо. Господе, помилуј!* и (б) *Защити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, благодаћу Твојом*: у оба примера изговарањем формуле извршен је говорни чин мољења, чија је садржина у (а) и (б) слична, при чему је у (а) он експлицитан перформативним глаголом, док је у (б) он присутан имплицитно. Функција мољења, сходно томе, један је од пројавних облика перформативне функције језика богослужења. У литургијском језику, поред тога, вербалним средствима врше се и друге, нелингвистичке радње.

Рецимо: у чину крштења, особа која се крштава погнурује се у воду уз светотајинску формулу: *Крштава се слуга Божији (име) у име Оца. Амин. И Сина. Амин. И Светога Духа. Амин*, чијим изговарањем је извршена сама радња - ступање у Цркву. У истом овом чину вербално се изражава одрицање од сатане и прихватање Христа, односно сједињавање са Њим (исп. Шмеман 1992, 228-230). Има ли, међутим, разлике између наведених примера? У оба случаја радња бива извршена изговарањем одређених речи, с тим што приликом одрицања од сатане и присаједињавања Христу радњу врши сам говорник, изражавајући своју слободну вољу (о томе сведоче и свештеникова питања која следе и одговор кандидата за крштење: *Јеси ли се одрекао сатане?* – *Одрекао сам се*), док приликом крштења радњу врши Сам Бог, она се збива истовремено са свештениковим изговарањем формуле. Слично запажамо и приликом освештавања воде, плодова и другог, где се у тексту одговарајућих молитава експлицира да се свештенорадња изводи силаском Духа Светог. Врхунац реализације перформативне функције богослужбеног језика везује се за претварање часних Дарова у Тело и Крв Христову.

«Када служитељи Бога Живога произносе (=изговарају) страхотне речи освећења», наводи Ј. Дмитревски, «Сам Исус Христос нисходи на наше Жртвенике и тварно (материјално) мења хлеб у Своје сопствено Тело, а вино у сопствену Своју крв» (Дмитревски 1997, 82). Литургичари су јединствени у оцени да спољашњу страну евхаристијске свештенорадње врши епископ или презвитер, док је истински вршилац тајне Сам Господ Исус Христос. «Свештеникова су само уста, говорење молитве којом се освећује и рука којом се благосиљају дарови... Сила која дели је од Господа» (Расказовски 1997, 298). Међутим, чињеница је да је богослужење установљено тако да без свештеникових речи ни радња не бива извршена, због чега језику и приписујемо перформативну функцију. Евхаристијско претварање врши се изговарањем не само свештеникових (молитва епиклезе: *И молимо Те, и призивамо, и преклињемо: ниспошљи Духа Твога Светога на нас и на ове предложене Дарове... И учини овај Хлеб пречасним Телом Христа Твога, а оно што је у чаши овој пречасном Крвљу Христа Твога, претворивши их Духом Твојим Светим*), него и Христових властитих речи (тзв. «речи установљења»: *Примите, једите, ово је Тело Моје... Пијте из ње сви, ово је Крв Моја...*). Колико је велика важност речи што их изговара свештеник, њихова *творачка сила*, видимо из навода светог Григорија Богослова: «...немој се лењити да се молиш и заузимаш за нас у време кад *речју привлачиш Реч*, када бескрвним

сечењем Тело Владичино сечеш, *реч имајући уместо ножа*» (према: Дмитревски 1977, 80). Извршење радње додатно се потенцира језиком гестова, јер свештеник, изговарајући формулу, такође благосиља руком свете Дарове, чинећи знак крста над дискосом и путиром, а затим и над оба сасуда заједно, на видљив начин означавајући освећење и претварање Дарова у Тело и Крв Господњу.

3. Функција призивања

Функција призивања у језику богослужења може се идентификовати на два плана. У ужем смислу, имамо у виду извесне литургијске формуле којима се верни призивају на извршење заједничке радње, заузимање одређене позе или прихватање одређеног обрасца понашања, о чему је већ било речи (в. *директивна функција*). У ширем смислу функција призивања везује се за позивање на живот у Христу, на упућивање верних на заједницу са Богом и једних са другима (модификација у литератури констатоване апелативне функције језика), што је обележје не само богослужбеног, него и богословског језика. Тако, С. Пападопулос констатује да је «у православној Цркви... реч... указатељ на могућност учешћа и преображаја... позив на живо учешће у личности Христовој» (Пападопулос 1998, 16). Како запажа А. Папатанасију, «богословље није само расправа о Богу, већ и позив ка Његовом телу» (Папатанасију 2002, 69). Дакле, и богословствовање и богослужење јесте позив ка Цркви, саборном богочовечанском телу изван којег нема и не може бити духовности, чије је назначење, по речима прот. М. Кардамакиса, «да преузме и возглави све, да све уједини са Богом, да све учини учесницима Тројичног живота и славе» (Кардамакис 1996, 106), и у том контексту – позив ка заједници љубави Тела Цркве и сваког њеног члана са Христом, Који је Глава, у ехаристијској тајни, којом приликом верни постају сателесници Христови и удови једни другима. Видимо, дакле, да функција призивања, и у ширем и у ужем смислу, имплицира конституисање заједнице верних, те је најтешње повезана са социјалним функцијама језика богослужења.

Специфична реализација ове функције везује се за *призивање Духа Светога*, Који Својим силаском и Икономијом борави у Цркви и дејствује кроз тајну охристовљења човека и твари. «Речи православних молитава које се упућују Духу Светом изражавају чудесну личну присност онога који се моли са Духом Светим. Ради се о свези љубави коју просветљују енергије и обасјања које Дух Свети човекољубиво даје ономе који се моли» (Кардамакис 1996, 91). Највиша, кулминациона тачка литургијског живота Цркве од апостолског доба до данас јесте преламање Хлеба или Евхаристија, у којој је свако свештенодејство повезано са призивањем Светога Духа (детаљније исп. Успенский 1973, 198-202). Спасоносна и освећујућа дејства Утешитеља присутна су и у осталим светим тајнама: у крштењу призивањем Духа верни се очишћују од првородног и својих личних грехова и постају чланови Тела Христовог; у миропомазању задобијају благодатну помоћ ради борбе са грехом; у покајању – обнављање после греховних падова; у браку – освећење породице као домаће цркве; у светој тајни свештенства задобија се благодатни

дар Светога Духа ради благодатног служења народу Божијем; у јелеосвећењу – олакшање страдања, исцељење од болести и отпуштење грехова.

И у свештенодејствима која нису везана за седам светих тајни призива се Дух Свети (рецимо, један од најеклатантнијих примера свакако је молитва великог водоосвећења, која је и структурирана слично евхаристијској анафори, тако да у своме саставу садржи и епиклезу). Призивање Духа Светога у свим наведеним случајевима пружа успешан почетак сваком божанском дејству и представља дејствујућу силу светих тајни и богослужбених радњи Цркве. Функција призивања, дакле, у овом случају, с једне стране, повезана је са перформативном функцијом (молитвени призив Духа има за последицу преображај света, човека и његовог живота, историјске и космичке реалности); са друге, оно упућује на присуство Духа Светога и његових енергија у заједници верних и у личном животу сваког хришћанина, указује на Његово обасјање и силу, дејство и посредовање (функција индикативног означавања духовне реалности); и с треће, такође служи конституисању заједнице (социјална интеграциона функција): «Једино тако се богослужење не одељује и не своди на ограничење и немоћ индивидуалних расположења и религиозних стремљења. Насупрот томе, она тако постаје моћна и употпуњује се, постаје етос верних, дело угодно Богу, будући да су верни обасјани и испуњени присуством Духа Светога, Који делује само у Цркви» (Кардамакис 1996, 94).

4. Функција приношења

У теолошкој литератури посебно се издваја значај приношења себе, другог и целог света Богу у богослужењу Цркве. «У целокупном подвигу живота и делања човековог продужује се и пројичира свуда црквена Литургија, то јест евхаристијска пракса и функција приношења и предавања... самог себе и свег бића и живота свог Богу Живом и Истинитом, и то увек кроз Христа у Духу Светом» (Јефтић 2000, 136). Стога би се могло говорити и о специфичној *функцији приношења* својственој језику богослужења и веома блиској већ размотреној перформативној функцији (сматраћемо је њеном подврстом). Тако, у литургијској формули која се виšekратно понавља у богослужбеном говорном догађају: *Сами себе и један другог и сав живот свој Христу Богу предајмо* истиче се «литургички програм стално оствариван у православном подвижничству и духовном животу као непрекидно служењу и богослужењу, као непрестајућој литургији и литургијама Богу Живом «у Духу и Истини» (Јн. 4, 24) <...> - непрестано приношење Богу «жртве живе, свете, угодне Богу» (Римљ. 12, 1), или приношење «духовних жртава Богу кроз Исуса Христа» (1. Петр. 2, 5) (Јефтић 2000, 136). Евхаристија целокупну творевину «уноси» пред престо Божији, освећује свет и приноси га Творцу преображеног у једну «космичку литургију», због чега се у средишту свете литургије и каже: *Твоје од Твојих, Теби приносећи због свега и за све* (деталније в. Зизиулас 1995, 18-22). Богослужење и јесте приношење службе Богу: у склопу анафоре експлицитно се указује да се целокупна служба приноси: *Још Ти приносимо ову словесну службу за преминуле у вери Праоце, Оце, Патријархе, Пророке, Апостоле, Проповеднике, Еванђелисте, Мученике, Исповеднике, Подвижнике, и за сваки дух праведника, преминулог у вери.*

Особито за пресвету... Богородицу и Приснодјеву Марију. Поред општег, приношење има и парцијални смисао: у тексту Златоустове литургије указује се на то да се приноси *кадило... на мирис миомира духовнога*, да би Господ, *примивши га у наднебески свој жртвеник*, ниспослао вернима благодат Пресветог Духа. У свим наведеним реализацијама предвиђена је, како запажамо, употреба перформативног глагола, чиме се недвосмислено – рекли бисмо, са јасно израженом дидактичком интенцијом - указује на ову димензију (приношења и предавања) богослужбене праксе.

5. Функције социјализације у литургијској заједници, идентификације, изражавања идентитета

Иако је усмерено Богу, богослужење Цркве истовремено представља израз људског братства и заједницења, «образац за сваку људску заједницу и извор сваке друштвености» (Кардамакис 1996, 126). Ово се у највишем степену пројављује у Евхаристији, где верни, примајући животворне Светиње Тела и Крви Христове, имају заједницу љубави са Светом Тројицом и једни са другима. Заједница љубави доживљава се не само међу присутнима, него и свима који су се присајединили Христу и Цркви као Његовом Телу, било да су одсутни или су упокојени, што се екслицитно изражава њиховим молитвеним помињањем: тако, већ на почетку литургије оглашених заједница се моли *за мир свега света, за најсветијег патријарха (преосвећеног епископа), часно презвитерство, у Христу ђаконство, за сав клир и верни народ, за благоверни и христољубиви род наш и за све православне хришћане, за овај град (село, обитељ), за сваки град, крај и оне који са вром живе у њима, за оне који плове, за путнике, болеснике, паћенике и сужње*, показујући своју свест о одговорности мољења за ближње и изражавајући јединство са њима: «Они су у мени као што су браћа један у другом; и сви су сједињени у Богу као што су деца у мајци и она у њима» (Станилое 1992, 479). Јединство се такође изражава према уснулим члановима Цркве, њиховим вишекратним помињањем. «Благодарећи тајни Евхаристије, свецела Црква – земаљска и небеска – сабира се у јединство вере и заједницу Светога Духа. Црква сабира у себи и небеске силе (Анђеле, Арханђеле, Херувиме и Серафиме) и људе: и свете и грешне, и живе и упокојене, јер је сваки човек, чак и када умре, жив у Христу» (Клеман 1997, 67). Саборност Цркве у Евхаристији можда се најпотпуније одсликава у литургијском предложењу на дискосу, где имамо око Агнеца честицу Богородичну, анђелске чиновне, све Свете, живе и преминуле хришћане, и то «без поделе и процене о грешности и праведности, све у оптимизму спасења» (Стојановић 2001, 234). И сам текст евхаристијских молитава сведочи о њиховом саборном карактеру: *Са овим блаженим силама, човекољубиви Владико, и ми грешни кличемо и говоримо...* Експлицитно се наводи да се верни моле *једним устима и једним срцем*.

Јединство верних унутар конкретне литургијске заједнице и у односу на верне свих времена и на свим просторима има и свој језички израз – литургијски плурал, који наглашава универзалну пунину и јединство Цркве. «Веома је значајно», констатује прот. Г. Флоровски, «да су све евхаристијске молитве написане у множини, укључујући и молитву узношења (анафора) која

се изговара само од стране свештенослужитеља, али јасно, у име и у прилог верних. У ствари, претпоставља се да цело сабрање верних са-служује са својим свештеником или епископом <...>. Оно што свештенослужитељ престано говори је у име целе Цркве: *ми се молимо*» (Флоровски 1997б, 205-206). И заиста: од прве прозбе у јектенији, па до краја литургије, свака се молитва узноси у множини, као прозба свих скупа за све, за свакога ко се налази на молитви и за одсутне. Изузетак представља молитва Херувимске песме «Нико није достојан», коју узноси свештеник молећи се Богу да га удостоји да Му принесе Дарове; молитва пре причешћа («Верујем, Господе, и исповедам...») изражена је у сингулару, као лична молитва сваког члана литургијске заједнице понаособ, али је сви узносе истовремено и у истом облику, тако да се у њој сједињују.

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

Саборност богослужења потенцира се и заједничким унификованим одговарањем верних у дијалогу са свештеником. Молитва коју свештеник узноси у име заједнице верних наилази на слагање, одобравање, идентификацију присутних са њом. Тако се формира дијалогско јединство, типа: (свештеник:) *Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, благодаћу Твојом.* (верни:) *Господе, помилуј;* (свештеник:) *Опроштај и отпуштање грехова и сагрешења наших, од Господа молимо.* (верни:) *Подај, Господе; (свештеник:) Заблагодаримо Господу.* (верни:) *Достојно је и праведно клањати се Оцу и Сину и Светоме Духу, Тројици једносуштној и нераздељивој.* (свештеник:) *Достојно је и праведно Тебе певати, Тебе благосиљати, Тебе хвалити, Теби благодарити, Теби се калањати на сваком месту владавине Твоје...* Дијалогско јединство може бити састављено од двеју или више реплика, са или без понављања дела лексичког садржаја претходне реплика у наредној, али са обавезним констатовањем сагласности између свештеника и верних у погледу дубинског смисла молитвене поруке. Иницијатива у покретању дијалогског ланца по правилу припада литургу – возглавитељу евхаристијског сабрања, коме је, по речима Златоустовим, «сав свет поверен, и он, будући свима као отац, приступа тако Богу молећи се: да борбе свугде утихну, смутње да престану, мир и благодане и од свих недаћа свакоме

понаособ и целом народу ослобођење да се подари» (цит. према: Дмитревски 1997, 86), и који, иконизујући Христа, узноси молитву Оцу у Духу. Сваки одговор верних представља печат јединства њихових мисли и осећања, сведочанство њихове једнодушности у вери и молитви и израз њиховог саслуживања возглављењу сабрања.

6. Културна функција

Поред функција везаних за непосредну литургијску примену богослужбеног језика, дакле на његову употребу унутар Тела Цркве, могуће је говорити и о специфичностима његовог функционисања на ширем, ванбогослужбеном плану. Ово се посебно односи на ситуације диглосије, када богослужбени језик опслужује ширу сферу књижевности и писмености (углавном њене «високе» жанрове), док је употреба народног језика ограничена на колоквијалну сферу и ниже, профане жанрове књижевног израза. У том смислу можемо говорити о *културној функцији* богослужбеног језика. О остваривању поменуте функције црквенословенског језика у српској средини Павле Ивић пише: «Црквенословенски језик у српској средини је био оруђе и упориште православне Цркве иза које је стајала моћна државна организација. Докле год је та организација постојала, било је и средстава и прилике за школовање кадра који је црквенословенским језиком добро владао, а такође и за верно преписивање старих црквених књига... То није био мртав језик већ живо, активно оруђе културе свога времена. Уз то су и прилике у српској држави давале подстрека стварању веома богате оригиналне књижевности на црквенословенском језику» (Ивић 1974, 112). И у српској, и у другим словенским срединама овај језик функционише не само као сакрални, него и као језик културе, посредујући у грчко-словенским контактима и служећи при томе и као средство трансплантације византијске културе на словенско тле, и као средство трансмисије властите културе (нпр. дела Кирила Туровског, Климента Смољатича и др., писана на црквенословенском језику руске редакције, преводе се на грчки језик и репрезентују словенску културу у светским размерама) (исп Успенский 1996). Тако је богослужбени језик представљао снажан чинилац укључивања словенских култура у актуелни европски културни контекст.

Б. Комплекс функција везаних за спознајну активност

У споменицима патристике уочена је и описана гносеолошка функција језика – његова употреба као средства објективизације, дискретног представљања и спознаје свега (исп. Эдельштейн 1985, 199-207). Савршено реализовање ове функције било је карактеристично за препадно стање човеково, што се изванредно јасно манифестује приликом Адамовог давања имена «сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звери пољској» (1. Мојс. 2, 20). Свако име ствари пре прародитељског грехопада налазило се у сагласности са њиховом унутарњом духовном структуром, њиховом метафизичком основом. Адам је, како објашњава прот. Сергије Булгаков, поседовао боголику, богочовечанску способност да прозире у логосност

видљивог света и да је адекватно изражава речима, стварајући «гласовне иконе» (Булгаков 1953, 187). Име које је он давао није се могло наћи у колизији нити са садржајем језичког знака, нити са унутарњим логосом што га је Бог приликом стварања уткао у свако биће и у сваку ствар.

Иако је у стању после прародитељског грехопада ова способност умногоне изгубљена, речи су задржале своју функцију сигнификовања предмета и појава, дакако, као условни знакови или симболи, а не као саставни део њихових суштина, тако да само постојање означених објеката не зависи од речи. «Никакво име само по себи не поседује суштинску самосталност», пише св. Григорије Ниски, већ је свако име «извесно обележје (ὑπόρτια, indicium) и знак (σημεῖον, signum) неке суштине и мисли, који сам по себи нити постоји нити се замишља» (Григориј Нисский 1862, 495). Условност језичког знака, његова секундарност у односу на предмете и појаве универзума као примарног система свој највиши израз задобија у именовану надчулне, надемпиријске реалности, која, будући недоступна спознаји, несазнатива, као прво, не зна за непосредно именоване (именовање у правом смислу те речи), и као друго, будући бесконачна и ванвременска, не може ни бити означена у коначним и временским категоријама, тако да су «суштине вишњег света у било ком језику безимене» (Эдельштейн 1985, 201).

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

Литургијска молитва, као саборни израз и смисао сваке молитве, такође низводи у ум савршено познање, и то познање саборног карактера: «Вера у Бога је промена начина постојања и због тога језик вере није везан за индивидуално разумевање, то јест за индивидуалну интелектуалну

самодовољност» (Јанарас 2000, 177). *Видесмо светлост истиниту, примисмо Духа Небескога* – исповеда «једним устима и једним срцем» ехаристијско сабрање. У литургијској пракси су сви догмати, све истине Откривења и Светог писма преображени у молитве. «У богослужењима», пише о. Јустин Поповић, «поновљен (је) сав богочовечански домострој спасења. Сви догмати, све истине Откривења = Предања, изражени у молитви, преображени у молитвена искања (епиклезу) – да би добили с неба благодат за остварење. Све (је) у свете тајне и богослужења обучено. <...> Стихире, тропари, кондаци, молитве, богослужбени опит, искуство – све догмати израђени, препевани, препевано Еванђеље, проживљено, доживљено» (Јустин Поповић 1980, 165). Савршено познање човеку нарочито дарује богослужбено читање Светог писма, за које преподобни Никодим Агиорит саветује: «Када се бавиш читањем речи Божије, замишљај да је под сваком речју скривено присутан Бог, и примај их као да исходе из Његових Божанских уста» (Никодим Святогорец 1992, 95). А за Јеванђеље Христово преподобни Максим Исповедник вели да је то «јединствен и једини врхунац који сабира у једно све логосе», из чега проистиче његова непоновљива и неупоредива гносеолошка вредност (Максим Исповедник 1993, 175).

Учење о апелативној функцији речи Божије налазимо код преподобног Григорија Синаита, који разликује четири подвида остваривања њеног утицаја на човека: «реч – педагог», које долази «од учења», делује на наравственост; реч «од читања» Светог Писма је попут воде живе која утољује духовну жеђ; трећа реч, «од делања», примљена је у срцу и проверена искуством живљења у Христу, и најзад, четврта, «од благодати», «сабира се у Духу и Духом» (Григорий Синаит 1992, 142-143). Сва четири плана остваривања ове функције могу се, по нашем мишљењу, везати за богослужбену молитву као ситуацију причасности Логосу Божијем.

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

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

1. Функција бележења чињеница (акумулативна функција)

Језик богослужења је материја у којој је фиксирано Свето Предање Цркве. У њему се чува и делатно предаје вернима пунота искуства Цркве, појмљена «не као спољашња историјска аутентичност, него као вечни, непрекидни глас Божији; не само глас прошлости, него глас вечности» (Флоровски 1997, 205). Посредством богослужбених текстова и текста Светог писма, редовно присутног на богослужењима, верни сазнају обиље чињеница из старозаветне историје, из дела Спаситеља и Његових ученика – апостола, из историје Цркве,

из живота Светих. По речима протојереја А. Шмемана, «хришћанин је, пре свега, неко ко се опомиње, сећа» (Шмеман 1992, 204).

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

Литургијско сећање подстиче се на више начина. Најпре, читањем делова из Светог писма, што је обавезна компонента сваког богослужења. «За Литургију је Библија – њена Књига, тј. књига Цркве. Она је сама по себи њено живо и делотворно тумачење, надахнуто истим Духом као и она. Кроз Литургију Библија престаје да буде неки окамењени символ прошлости преко кога се Бог открио својим изабраницима једном за свагда у нека прадавна времена: она на њој постаје жива и доживљена стварност, која сваки пут изнова, кроз улазак Еванђеља на Входу и његово тумачење открива и радосно сведочи вечно присутног Христа, силом Духа Светога, и наше заједничарење с Њим и причешће Њиме» (Радовић 1993, 187). По сведочењу прот. Г. Флоровског, «стално слушање Јеванђеља на служби Божијој на блиском језику помагало је, подржавало је памћење о Христу и чување Његове живе слике у срцу» (Флоровски 1997, 208). Друго: један структурни део анафоре – ананеза – посвећен је сећању на све оно што је Син Божији учинио, што чини и што ће учинити за Цркву Своју и за искупљење рода људскога, и поготово на оно што је учинио, дан уочи Своје крсне смрти, на Тајној вечери – установљење Новог завета. «Ради се, дакле, о општем сећању на вечно дело Сина, које надилази време и сједињује уједно оно што је било и оно што јесте и оно што ће бити» (Дмитревски 1997, 64). Благодарењу за дело искупљења претходило је благодарење Оцу за стварање света и промишљање о њему: *Ти си нас из небића привео у биће, и када смо отпали подигао си нас опет, и ниси одустао да све чиниш док нас ниси узвео на небо, и даровао нам Царство Твоје будуће...* Овде се, међутим, не ради о пуком подсећању, пуком интелектуалном чину: литургијско сећање је пре свега саучествовање целог црквеног сабрања, сваког верног понаособ и свих заједно, у спасоносним догађајима стварања и искупљења. Исто можемо рећи и за сећање на Свете Божије који се прослављају у одређени дан, а чије су службе, као химнографска остварења, утемељена на фактографском (житијном) материјалу. Текстови тих служби – у целини и сваки појединачни део (стихире, тропар, кондак) – бележе и извесне

чињенице везане за живот и подвиге Светог или за празник који се прославља, чиме, с једне стране, предају живо вековно искуство Цркве њеним садашњим члановима, а с друге, позивају их на учешће у том саборном искуству.

2. Функција актуализовања прошлости

Бележење чињеница, или подсећање, у богослужбеним текстовима не своди се, међутим, на некакав каталог или археолошку збирку прошлих догађаја. Као што смо већ казали, у молитвама анафоре Црква се сећа не само онога што је било, него и онога што ће тек бити: *Сећајући се Крста, Гроба, тридневног Васкрсења, узласка у Небо, седења са десне стране (Оца) и Другог славног доласка...*». Коментаришући овај фрагмент, епископ Атанасије Јефтић наводи: «Долазак, иако се очигледно још није збио, доживљава се као већ присутан догађај. Као што се у истим молитвама св. Литургије такође каже да нас је Бог већ «узвео на небо и даровао нам своје Будуће Царство» (Јефтић 2000, 267). Ово је могуће управо због специфичног доживљаја времена у Цркви: «Литургијско време Цркве јесте управо то «сада» које садржи и обједињује прошлост и будућност на непосредно присутан начин» (Јанарас 1997, 335). Отуда можемо говорити и о специфичној *функцији актуализовања догађаја из старозаветне и новозаветне историје*, али и догађаја који ће се тек збити, у богослужбеним текстовима, што има и свој конкретан језички израз. Тако, у кондаку који се пева на Божић: «Dīva dnesā presdāestvennago ra`daety...» догађаји везани за рођење Христово износе се у садашњем времену, тако да верни на богослужењу постају њихови непосредни судеоници, што значи да их сваког Божића доживљавају поново – штавише, не само сваког Божића, него, теолошки посматрано, и непрестано: «јесте 'данас' Божић есхатолошки, пентикостално, благодаћу Светога Духа» (Јефтић 1996, 120).

Функција овог богослужбеног '*данас*' уочена је и описана у литератури. Тако, В. Вукашиновић истиче: «Тим *данас* Оци песници (аутори сакралних химнографских дела – прим. наша) указују на чињеницу да се богослужбено, светодуховски репрезентује, оприсутњује празник који се слави, да верни учествују реално и истинито у том празнику који није пуки факат прошлости него Светим Духом омогућена причасна стварност» (Вукашиновић 2001,). Актуализовање се састоји и у томе што верни окупљени на богослужењу не само што се сећају догађаја забележеног у светописамском штиву, литургијском тексту или богослужбеној поезији него и живе те догађаје у садашњости. О овоме А. Алевизопулос пише: «Са празницима наше Цркве не сећамо се једноставно Христа и Светих, не «узводимо» се у догађаје свештеног домостроја и живота Светих него тајанствено живимо у овим догађајима и саучествујемо у животу Светих. Са овога разлога химне наше Цркве не односе се на прошло, но свагда на садашње време. «*Данас* виси на дрвету!» Јер *данас* нам дође празника време и хор светих анђела сабира се са нама. То *данас* није облик речи него тајанствено остварење у срцима верних» (Алевизопулос 1997, 286).

3. Функција актуализовања будућности (оприсутњења есхатона)

Богослужење, као што смо већ истакли, има и димензију кретања Тела Цркве ка есхатону унутар свагда савремене историје спасења. Отуда је и језику

богослужења својствена функција коју бисмо условно назвали *функцијом «оприсутњења есхатона»*, или *актуализовања будућности*, која најтешње кореспондира са претходним двема. Сама Црква, њен целокупни живот, њено литургијско и подвижничко искуство носе на себи печат есхатолошког ишчекивања. «Живот Цркве је Есхатон у садашњости. Црква не гледа Есхатон из садашњости, него садашњост из Есхатона» (Кардамакис 1996, 283). Богослужење је стога оприсутњење есхатона – преобразене стварности која је већ отпочела са Христом и Његовом Црквом. «Када чујемо речи богослужења, било Св. Писма било црквених песника, задобијамо једно есхатолошко искуство, налазимо се у једном другом свету» (Јефтић 1996, 114-115).

Све што се догађа на литургији служи дочаравању предукуса Царства небеског, улажењу вечности у садашњи тренутак, благодатном преображају света: «Евхаристија... својом иконографијом, свештеним одеждама, речима, појањем... пред нас доводи заједницу Светих, односно сјај и блистање есхатона» (Зизиулас 2001, 62). Оно што доживљавамо на богослужењу као садашње искуство залог је будуће стварности. Литургијска реалност стога без сумње надилази могућности и ограничења уобичајеног вербалног изражавања. «Ниједна реч, ниједна представа није задовољавајућа и не «допире» до истине» (Пападопулос 1998, 44), због чега се језик богослужења, као год и језик теологије, нужно одликује конвенционалношћу и релативношћу. Када Црква на богослужењу поје: «*Da vozsjěty i namy gr̃{namy svity Tvoè pr̃gnosŎúnáè*» (Тропар Преображења), она не претендује на то да је самом речју *svity (светлост)* адекватно изразила светлосне енергије Божије: ова реч вернима служи као условни знак који ће користити у покушају означавања једне појаве из несазнативе реалности. И управо у покушају приближавања тој несазнативој реалности изговарање богослужбеног текста другачије је од уобичајеног озвучавања читаног текста: велики део богослужења сачињен је од појаног текста, а и фрагменти који се читају изговарају се на начин близак појању – са израженом мелодијском линијом и наглашеном ритмизацијом, по утврђеном и општеприхваћеном моделу који искључује изражавање субјективне емоционалности или индивидуалног става – ово зацело из разлога што богослужење није нека екстаза и блаженство егзалтираних појединаца него остварење заједнице љубави и живота у Христу. Ово обележје богослужбеног језика митрополит Јован Зизиулас објашњава на следећи начин:

«Унутар оквира богослужења и саме свете Евхаристије појемо речи Светога Писма, односно певамо библијско штиво. Свети Јован Златоусти на једном месту каже: *Отварамо схватање*. Схватање означава оно што ум у појмовном смислу обухвата. А ми му помажемо да схвати. Реч Божија никад не може бити схваћене (=обухваћена, смештена у границе ума). Она је већа од нас. Реч Божија је та која нас обухвата. Свети Јован Златоусти веома лепо каже да се певањем *отвара* реч Божија, односно отвара се «схварање» и тиме нас та реч обухвата, уместо да ми њу присвојимо. Та склоност знања ка присвајању испољава се сваки пут када напуштамо појање и када се латимо схватљивог читања. И реч која се за ово користи веома је занимљива. Кажемо да хоћемо да народ *схвати* речи. Да их *схвати*! Можеш ли икада *схватити* или *обухватити*

реч Божију? Свакако да ће се неко упитати: какво је то мистично и хаотично поимање? Многи западњаци бивају ганути када посете православну литургију... па кажу: ви православни барем имате тајну. Овде није реч о некој мистичној тајни без смисла. Реч је о начину познања који се заснива на заједници личности, а не на делатности ума. Због тога, по православном поимању, Свето Писмо не може да нам говори на исти начин када га читамо код куће и када га певамо, односно када га слушамо у Цркви» (Зизиулас 2001, 147-148).

4. Функција изражавања вере

Богослужбени језик као вербални израз свештене радње подразумева и изражавање (исповедање) вере. «У искуству православне Цркве Литургија је увек била и јесте изражавање вере, живота и учења Цркве, па отуда представља и једини сигурни пут упознавања са њима. *Lex orandi lex est credendi*. Дакле, *правило молитве јесте и правило вере*» (Шмеман 1992, 104). Вера се експлицитно исповеда у молитвама анафоре, где се износе основне поставке о тројичности Бога, излаже догмат о испуљењу, наводи православно учење о Богу-Оцу као Творцу и Промислитељу, о Богу-Сину као Искупителеу и Богу Духу Светоме као Осветитељу, у символу вере који изговара цела литургијска заједница, у молитви коју пре примања светог причешћа узноси сваки верник који ће приступити Чаши. Ову функцију језик врши само условно, апроксимативно, с обзиром на то да његовим посредством говоримо о нечему што не познајемо довољно: рецимо, садржај кључних речи исповедања вере - «Отац», «Син» и «Дух» - је «изван људских домашаја и критеријума» (Пападопулос 1998, 43), а то исто се односи и на термине попут рађања, исхођења, једносустности и сл. којима се условно означавају релације што превазилазе моћи рационалне спознаје; пошто нисмо у стању да их спознамо, не можемо их адекватно ни вербално окарактерисати.

5. Функција објашњавања смисла свештенорадње

На први поглед блиска перформативној, ова функција показује своју специфичност у томе да се изговарањем речи не врши сама радња, него се актуализује њен смисао, образлаже се њена суштина и намена. Речима може бити појашњен дубински, скривени смисао свештенорадње, рецимо: када свештеник ломи свети Агнец на четири дела, пошто их постави крстообразно на дискос, он узме део стављен на источну страну, означен словима ИС, и погрузи га у свету Чашу, говорећи: «Пуноћа Духа Светога», чиме означава да се сједињење Тела и Крви Христових врши Светим Духом (Николај Макариополски 1997, 50-51). У овој функцији могу се користити и библијски цитати и реминисценције на светописамски текст: рецимо, на проскомидији – припремној чину за евхаристијско жртвоприношење – припремајући свете Дарове (режући их) свештенослужитељ, између осталог, говори: *У спомен Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа. Као овца на заклање би вођен; и као невино јагње, немо пред оним који га стриже, тако не отвара уста Својих; у смирености Његовој суд се Његов узме; а порекло Његово ко ће исказати! <...> Један од војника прободе Му ребра копљем, и одмах изиђе крв и*

вода, и онај што виде посведочи, и истинито је сведочанство његово. Или: вађење Богородичне честице пропраћено је стихом из Псалма: *Стаде Царица с десне стране Теби, одевена у позлађене ризе, преукрашена.*

Текст може бити и пропратни део свештенорадње срачунат на успостављање свесног односа верника према њој: тако, приликом причешћивања свештеник за сваког посебице говори: *Причешћује се слуга Божији (име) часним и пресветим Телом и Крвљу Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа на отпуштење грехова и на живот вечни, а у истој функцији користе се и речи које се том приликом певају: Тело Христово примите, извора бесмртнога укусите.* Верни, са своје стране, потврђују да су свесни смисла обављене свештенорадње у којој су учествовали: *Видесмо светлост истинску, примисмо Духа Небескога... Нека се истуне уста наша хвале Твоје, Господе, да певамо славу Твоју, јер си нас удостојио да се причестимо светим Твојим, божанским, бесмртним и животворним Тајнама...*

V. Комплекс функција везаних за личносну сферу

1. Функције самоспознаје и самореализације

Језик молитве и богослужења, поред комуникативно-социјалних и интелектуално-спознајних функција, реализује и личносне карактеристике језика, које се пројављују у освешћивању властитог «ја», рефлексиви о себи, изражавању свог унутрашњег света (мисли, емоција, вољних стања), унутарњој дијалогизацији у просесу самоспознаје личности. Овај комплекс личносних функција остварује се и у индивидуалној, и у саборној молитви, и то без обзира на, рекло би се на први поглед, парадоксални захтев, да се молитве чак и у складу домаћег или келијског правила узносе у првом реду у њиховој канонској форми, дакле не «својим речима», него онако како су их за разне прилике и потребе формулисали свети Оци Цркве (каноничност богослужбених молитава се подразумева). «Будеш ли како ваља читао или слушао молитвословља, неизоставно ћеш подстаћи и укрепити усхођење ка Богу у срцу своме, односно, ући ћеш у молитвени дух», објашњава ово правило «технике молитве» свети Теофан Затворник. «У молитвама светих Отаца садржана је велика молитвена сила, тако да, ко са сваком пажњом и усрђем у њих продире, тај ће, по закону интеракције, неизоставно окусити од молитвене силе у мери у којој се његово расположење зближава са садржајем молитве» (Теофан Затворник 1999, 125). У циљу што адекватнијег мисаоног и срдачног упијања садржаја молитава који чине одређено молитвословље препоручује се претходно ишчитавање молитава уз уношење у њихов смисао и емоционални набој, како би молилац «унапред знао шта приликом сваке конкретне речи мора доћи у душу и срце», као и њихово учење напамет ради спонтаног изговарања у конкретним ситуацијама (Теофан Затворник 1999, 126-130). Молитве пред свето причешће представљају еклатантан пример за пажљиво самопреиспитивање и сагледавање свог унутарњег света у дијалогу са Богом, за молитвени процес самоспознаје и самопреображаја:

Ти си, Госпoде, утврдио на мени страх Твој, а ја пред Тобом сатворих зло, и Теби јединоме сагреших. Но молим Те, немој се судити са slugом Својим; јер ако на безакоња будеш гледао, Госпoде, Госпoде, ко ће опстати? Ја сам Ти пучина греха, и нисам достојан нити врстан због мноштва грехова мојих, којима нема броја, да погледам и видим висину небеску. Јер сам изобиловао у сваком злочинењу и лукавству, и сатанској препредености, и покварености, и просипању, блуду, кварењу деце, злопамћењу, наговарању на грех, раздраживању и другим безбројним страстима. Којим ли то гресима не развратих себе? Која ли то зла не владаху мноме? Сваки грех учиних, сваку прљавштину унесох у душу своју; непотребан постадох Теби, Богу своме, и људима. Ко ће подићи мене, палог у оваква зла и толика сагрешења? Госпoде Боже мој, у Тебе се уздам: ако постоји нада на моје спасење, ако човекољубље Твоје побеђује мноштво безакоња мојих, буди ми спаситељ, и по милосрђу Свом и милости Својој отпусти, остави, прости ми све што Ти згреших.. (из молитве св. Симеона Метафраста).

У богослужбеној, саборној молитви такође има места за саморефлексију и самореализацију. У неким случајевима вербални израз, предвиђен текстом молитвеног чина, прати богослужбену радњу и дубље је доводи до свести, «упечаћује» је у ум, као нпр. када свештеник, узимајући честицу светог Агнеца, говори: *Часно и пресвето тело Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа даје се мени недостојном свештенику (име) на отпуштење грехова мојих и на живот вечни*, или када после причешћа верни народ појући исповеда: *Видесмо светлост истинску, примисмо Духа Небескога, нађосмо веру истиниту...* Молитва Херувимске песме, коју узноси свештеник молећи се Господу да га удостоји приношења светих Дарова, садржи елементе саморефлексије (исповедање своје недостојности и огреховљености).

IV. Закључак: литургијско васкрсење речи

Језик молитве и богослужења, као што смо показали, остварује широк дијапазон функција, међу којима поједине представљају његову differentia specifica у односу на профану употребу језика, док друге подразумевају извесне модификације у односу на профану сферу, по правилу у правцу већег екстензитета и интензитета у њиховој реализацији. Литургијска реч је канонизована на плану израза, док на плану садржаја она, у двојединству Речи Божије и речи људске, иконизује како творачку Реч, Логос Божији, тако и целокупан тварни видљиви и невидљиви свет у њиховој прошлости, садашњости и будућности. Та реч, дата Цркви и пројављена кроз Цркву, показује обновљење оних квалитета које је реч Адамова након грехопада била изгубила: саборности, творачке силе, синергизма, прецизног номиновања унутарњих логоса ствари, присности комуникације са другим људима и са Богом и узвођења у савршено човеко- и Богопознање. Као таква, васкрла реч литургије средство је непрестаног узношења благодарења Творцу и Промислитељу, којим се свеукупно човечанство и читав тварни свет весели и поје Богу, узноси химне, радостослови, узирава и прославља надумни и величанствени Домострој Божији, средство благодарећи коме се сав космос

претвара у свети жртвеник, у евхаристијску трпезу, да би се Бог прослављао «у сваком нараштају и нараштају» (Пс. 44, 18).

- Алевизопулос, А. (1997): *Литургијски етос*, у: О литургији, Београд, стр. 285-291.
- Бугарски, Р. (1991): *Увод у лингвистику*, Београд
- Бугарски, Р. (2001): *Лица језика*, Београд
- Булгаков, С. (1953): *Философия имени*, Париж
- Булгаков С. В. (1913): *Настольная книга для священноцерковно-служителей*, т. 2, Москва
- Вукашиновић, В. (2001): *Литургијска обнова у XX веку. Историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве*, Београд – Нови Сад – Вршац
- Григорий Нисский (1862): *Творения*, ч. 4, Москва
- Григорий Синаит (1992): *Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же – о помыслах, страстях и добродетелях, и еще – о безмолвии и молитве*, у: Добротолюбие, Сергиев Посад, т. 5, стр. 180-216.
- Григорије Светогорац (1991): *Божанствена литургија: тумачење*, Беседа, Нови Сад, 2-4, стр. 109-121.
- Đikro, O., Todorov, C. (1987): *Enciklopedijski rečnik: nauka o jeziku*, т. 1, Beograd
- Дмитревски, Ј. (1997): *Тумачење свете литургије. Канон евхаристије*, у: О литургији, Београд, стр. 71-88.
- Дорофей, авва (1900): *Душеполезные поучения и послания*, Сергиев Посад
- Эдельштейн, Ю. М. (1985): *Проблемы языка в памятниках патристики*, у: История лингвистических учений. Средневековая Европа, Ленинград, стр. 157-207.
- Зизиулас, Ј. (1995): *Евхаристијско виђење света*, у: Православна теологија, Београд, стр. 18-28.
- Зизиулас, Ј. (2001): *Еклисиолошке теме*, Нови Сад
- Зимняя, И. А. (1989): *Психология и обучение неродному языку*, Москва
- Ивић, П. (1974): *Српски народ и његов језик*, Београд
- Игнатиј Брянчанинов (1995): *Собрание писем*, Москва
- Јанарас, Х. (2000): *Азбучник вере*, Нови Сад
- Јефтић, А. (1996): *Засрљај светова. Есеји о човеку и Цркви*, Србиње
- Јефтић, А. (2000): *Христос алфа и омега*, Врњачка Бања
- Јован Лествичник (1993): *Лествица*, Атос
- Јустин Поповић (1980): *На богочовечанском путу*, Ваљево
- Каллист и Игнатиј Ксанфопулы (1992): *Наставление безмолвствующим в сотне глав*, у: Добротолюбие, Сергиев Посад, т. 5, стр. 305-424.
- Кардамакис, М. (1986), *Православна духовност*, Атос
- Клеман, О. (1997): *Тајна божанствене Евхаристије*, у: О литургији, Београд, стр. 56-70.
- Кодухов, В. И. (1979): *Введение в языкознание*, Москва
- Kristal, D. (1988): *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, Beograd

- Лепахин, В. (2002): *Икона и иконичность*, Санкт-Петербург
- Мајендорф, Ј. (1991): *Духовни писци: спасење, подвижничтво, обожење*, Беседа, Нови Сад, 2-4, стр. 129-141.
- Максим Исповедник (1993): *Творения*, Москва
- Мидић, И. (2000): *Дух Свети и јединство Цркве (православни приступ)*, Саборност, Пожаревац, 1-2, стр. 7-26.
- Никита Стифат (1992): *Деятельных глав сотница первая. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума. Третья умозрительных глав сотница – о любви и совершенстве жизни*, у: Добролюбие, Сергиев Посад, т. 5, стр. 82-161.
- Никодим Святогорец (1912) : *Невидимая брань*, Москва
- Николај Макариополски (1997): *Света евхаристијска жртва*, у: О литургији, Београд, стр. 31-55.
- Пападопулос, С. (1998): *Теологија и језик*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен
- Папатанасију, А. (2002): *Језик света – језик Цркве: авантура споразумевања или сукоб?* Видослов, Требиње, 1, 67-74.
- Православље (1994): *Православље као правоживље*, Атос
- Радовић, А. (1993): *Литургијска катихеза (поука)*, у: Основи православног васпитања, Врњачка Бања, стр. 177-192.
- Расказовски, С. П. (1997): *Евхаристијски вид природе Цркве*, у: О литургији, Београд, стр. 292-300.
- Сахаров, С. (1994): *Старац Силуан*, Атос
- Селаври, А. (1997): *Обитавање безграничног у срцу*, Атос
- Симеон Новый Богослов (1992): *Деятельные и богословские главы*, у: Добролюбие, Сергиев Посад, т. 5, стр. 7-60.
- Станилоје, Д. (1992): *Духовност и заједница у православној литургији*, Београд
- Стојановић, Јб. (2001): *Црквени смисао молитве*, у: 2000 година хришћанства: духовност, култура и историја. Деспотовац, стр. 231-244.
- Теофан Затворник (1999): *Азбучник духовног живота*, Цетиње
- Трубачев, С. (1983): *Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского*, Журнал московской патриархии, Москва, 5, стр. 72-79.
- Успенский, Б. А. (1996): *Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка*, у: Язык и культура. Избранные труды, т. 2, Москва, стр. 29-58.
- Успенски, Н. Д. (2002): *Анафора. Покушај историјско-литургијске анализе*, Вршац
- Успенский, Н. Д. (1973): *Спасающие и освящающие действия Божию через Святого Духа в богослужении и таинствах*, Богословские труды, Москва, 5, стр. 196-204.
- Теофан Затворник (1995): *Истолкование молитвы Господней словами святых Отцов (I)*, Вестник, Берлин, 3, 23-27.
- Теофан Затворник (1998): *Созерцание и размышление*, Москва
- Филин, Ф. П., ред. (1979): *Русский язык. Энциклопедия*, Москва
- Флоренский, П. (1988): *Магичность слова. Имяславие как философская предпосылка*, Studia Slavica Hungarica, Будапешт, 1-4, 83- 92.

- Флоровски, Г. (1996): *Литургија и молитва. Живети са молитвом*, Цетиње
- Флоровски, Г. (1997): *Елементи литургије (смисао богослужења)*, у: О литургији, Београд, стр. 199-210.
- Škiljan, D. (1987): *Pogled u lingvistiku*, Zagreb
- Шмеман, А. (1992): *Литургија и живот*, Цетиње
- Шмеман, А. (1994): *За живот света. Светотајинска философија живота*, Београд - Никшић
- Шмеман, А. (1997): *Евхаристија као света Тајна Царства Божијег*, у: О литургији, Београд, стр. 221-239.
- Шмеман, А. (1997): *Евхаристија као света Тајна Духа Светога*, у: О литургији, Београд, стр. 267-279.
- Шмеман, А. (2001): *Евхаристия – таинство Царства*, Москва
- Якобсон, Р. (1975): *Структурализм: «за» и «против»*, Москва

Д-р Ксения Кончаревич, Ружица Баич

О КОММУНИКАТИВНЫХ ФУНКЦИЯХ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В СЕРБСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

Проблематика богослужебного и богословского языка относится к наименее изученным областям лингвистики. И хотя вследствие своей комплексности и многоаспектности данная проблематика заслуживает подробной разработки как в плане микролингвистики (функциональной стилистики и теории дискурса), так и в русле макролингвистических (в первую очередь социолингвистических) и междисциплинарных - лингвистических и богословских – исследований, внимание лингвистов до настоящего времени привлекали почти лишь исключительно вопросы истории функционирования и лингвистического описания конкретных богослужебных языков (в сербской среде – сербскославянского и новоцерковнославянского языков). Богословы же в основном занимались рассмотрением социолингвистических аспектов предпочтения того или иного богослужебного языка, не предлагая, однако, конкретных начал языковой политики и языкового планирования в данной области.

И хотя литургия во многом превосходит уровень речевого события, данный факт отнюдь не исключает возможности ее лингвистического и коммуникативного анализа, конечно, при условии, если за методологическое положение берется тезис о недопустимости абсолютизации самого языка как формы ее (литургии) материализации. Впрочем, молитва существует и помимо языка, она является сверхязыковой действительностью, принимая свой высший облик, когда, по словам Апостола, «Сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26), и особенно в опыте непрестанной молитвы, преобразующей наше бытие в постоянное молитвенное состояние духа.