

Др Ксенија КОНЧАРЕВИЋ

**О ЈЕЗИЧКОЈ ПОЛИТИЦИ ЦРКВЕ
У КОНТЕКСТУ ЛИТУРГИЈСКЕ ОБНОВЕ
(РУСКА ИСКУСТВА ИЗ XX И С ПОЧЕТКА XXI ВЕКА)**

Апстракт: У раду се са социolingвистичког становишта разматрају мере језичке политике и језичког планирања спровођене организовано и институционално у оквирима Руске православне цркве током XX и на самом почетку XXI века као одговор на оправдане иницијативе покрета за литургијску обнову.

Кључне речи: Социolingвистика, језичка политика, језичко планирање, богослужбени језик, литургијска обнова, новоцрквенословенски језик, Руска православна црква.

Уводне напомене

Питање богослужбеног језика једно је од најзначајнијих питања конституисања и потоњег деловања сваке помесне Цркве. Језик, као битан чинилац Христовог оприсутњења у богослужењу Цркве и повезивања верних, с једне стране са Богом, а са друге међу њима самима (деталтније исп. Станилое 1992, 94-120), одувек је – још од апостолских времена - представљао незаобилазни конститутивни елемент Цркве у свакој социокултурној заједници, у свакој конкретной епоси и средини, омогућавајући свакој помесној Цркви понаособ „да се изрази, да створи своје сопствене текстове и изнова пресади Истину у ново поље, у нову културну средину, у одређену цивилизацију и одређено друштво“, да, једном речју, „заиста буде „Помесна и истинска Црква“ (Патанасију 2002, 72). Како наводи познати амерички литургичар Б. Бот, пракса Цркве првих векова била је таква да „оног тренутка када би нашла адекватно развијен језик који је имао писану форму, она не би оклевала ни часа да га усвоји“ (цит. према: Вукашиновић 2001, 141).

Основни мотив овакве језичке политике представљало је настојање Цркве да њени чланови, актуелни и потенцијални (катихумени), сабрани на литургији или било ком другом молитвеном сабрању, разумеју молитве и активно учествују у њима. Поред овог, утилитарног, постоји, без сумње, и дубински, теолошки мотив који је детерминисао, и данас, у већој или мањој мери, детерминира овакву језичку политику Цркве, а он би се у најкраћем дао изразити констатацијом да се питање богослужбеног језика мора посматрати кроз призму непрекинутог процеса оваплоћења Христовог. Овај процес отпочео је пре две хиљаде година, да би се потом настављао у разним културама и разним језицима кроз инкултурацију Цркве, односно кроз постепени продор јеванђељске истине и праксе у сваку конкретну социокултурну средину. Порука Цркве увек је иста, али су јој за њено отелотворење потребни разни језици; зато се она потенцијално да материјализовати у сваком језику, како би постала доступна свакоме друштву, свакој нацији, свакој епоси. Митрополит пергамски Јован Зизиулас дату законитост назива *оваплоћењским императивом*, образлажући је на следећи начин: „Потпуним уласком у људску културу и потпуним узимањем удела у људској природи Бог је у личности Христа поставио императив да Његова Црква и Њему омогући да стално улази у сваку културу“ (Зизиулас 2000, 3).

Прихватањем било ког језика у својству сакралног Црква је, по правилу, обогаћивала његове потенцијале – у првом реду лексичке, али и синтаксичке, фразеолошке, паремиолошке, афористичке, стилистичке. Такав је, примера ради, био случај и са словенским јужномакедонским дијалектом раширеним на потезу од Солуна до Касторије приликом његовог увођења у богослужење Цркве средином IX столећа: он не само што је надрастао своју непосредну дијалекатску основу, инкорпориравши у свој састав елементе других словенских дијалеката и поставши јединствени језик словенске културе и писмености, него је и обогатио свој лексички, фразеолошки, паремиолошко-афористички, синтаксички, па и фонетско-фонолошки систем у плодотворном дијалогу са у првом реду грчким, али и латинским, старојеврејским, старовисоконемачким језиком и културама што су их ти језици опслуживали. По прецизној и уједно лапидарној процени прот. Георгија Флоровског, делатност равноапостолних Методија и Кирила на кодификовању и нормирању староцрквенословенског језика представљала је у бити «његову унутарњу християнизацију и уцрквењење, преображај саме стихије словенске мисли и ријечи, словенског «логоса», саме душе народа. «Словенски» језик се изградио и ојачао управо у хришћан-

ској школи и под јаким утицајем грчкога црквеног језика; то није био само језички процес, већ управо формирање мисли. Утицај хришћанства осјећа се даље и дубље од чисто духовних тема, осјећа се у самом маниру мишљења» (Флоровски 1997, 19-20). Од других начина организованог и институционалног деловања Цркве на разне језике и језичке варијетете поменућемо стварање графичко-ортографских система за бележење језика прихваћених у својству сакралних, подстицање културе говора и развоја сакралног функционално-стилског комплекса тих језика, стимулисање изграђивања теолошких, али и философских и општенаучних терминосистема, затим активан допринос Цркве науци о језику њеним обогаћивањем теолошким спознајама (о овом потоњем детаљније в. Едельштейн 1985, 157-207; Кончаревић 2002, 95-109), очување архаичних језика који су на колоквијалној разини замењени другим варијететима (рецимо, у Грузијској цркви у богослужењу се до данас одржао старогрузијски језик, тзв. «дзвели картули», иако се он и у фонетском, и у лексичком, и у синтаксичком погледу веома разликује од савременог грузијског језичког стандарда, тзв. «ахали картули; код Јермена богослужбени језик је класични јерменски, без обзира на његову удаљеност од савременог «ашхрабара»; коптски језик, који се све више потискује из употребе и у службеној, и у сфери свакодневне комуникације, сачуван је управо као језик Цркве и богослужења, итд.) и, не на последњем месту, неговање позитивних ставова према језицима – не само онима са дужом традицијом богослужбене употребе, него и према језицима новопросвећених народа (Кончаревић 2006, 52-54; Стамулис 2005, 61-101; о могућим правцима утицаја Цркве на језик исп. детаљније Бајић 2004, 64-72).

Проблеми на релацији Црква – језик настају у моментима када онај идиом који је Црква у одређеном моменту прихватила као средство живе и освештавајуће комуникације, као језик молитве – са свим импликацијама које из тога произилазе, као спону између људи и Бога, постаје баријера, а до тога долази временом услед све већег јаза између живог, спонтаног развоја колоквијалног језика и конзервиране, све архаичније норме сакралног језика, који постаје далек и неразумљив свим оним хришћанима који немају врхунско образовање свога доба или макар нису посебно образовани у погледу употребе дотичног (архаичног) сакралног језика. Ово даље имплицира пасивизацију улоге лаика у литургијском животу, индивидуалистичко виђење светости и спасења, клирикалистички приступ богослужењу и, што је најважније, губитак свести о заједници као централној еклисиолошкој категорији (Црква и

јесте заједница Бога и људи у Телу Јединородног Сина Његовог). Потреба за превладавањем поменутих аномалија изнедрила је једну нову појаву у литургијском животу како Римокатоличке, тако и Православне цркве – рађање покрета за литургијску обнову, који се, премда никада није представљао формалну организацију, активно и, како ћемо видети из даљег излагања, са знатном дозом успеха залагао за званичне, институционалне интервенције Цркве у богослужбеном животу – за мењање, преструктурирање, размештање и преформулисање богослужбених форми и израза, времена и начина њиховог вршења (Вукашиновић 2001, 7-10). На Западу литургијски покрет се појављује негде око 1830. године, да би, прошавши кроз две фазе – монашку, усмерену на ресторацију богослужбених форми и израза (од свога настанка до краја Другог светског рата), и парохијску, реформистичку по оријентацији (од 1947., када је објављена енциклика *Mediator Dei*, до 1963, односно до Другог ватиканског концила, доживео пуну афирмацију у литургијској доктрини и пракси Римокатоличке цркве (детаљније в. у: Вукашиновић 2001, 11-104). Појава литургијског покрета у Православљу везује се углавном за почетак XX века и руске емигрантске теологе (прот. Сергије Булгаков, прот. Николај Афанасјев, Б. И. Сове, касније прот. Александар Шмеман и др.), премда се његовим претечама могу сматрати чувени светогорски покрет кољивара (преп. Никодим Агиорит, св. Макарије Коринтски и др.) из последњих деценија XVIII и с почетка XIX века, као и св. Нектарије Егински и делатност грчких црквених братстава, а у Срба – игуман шишатовачки архимандрит Петроније Трбојевић, епископ охридски и жички Николај Велимировић и делатност богомолитељског покрета. Међу проблемима које је неопходно превазићи у циљу обезбеђивања квалитетнијег литургијског живота Цркве и на Западу и на Истоку уочена је неразумљивост богослужбеног језика. У вези са овим проблемом своје ставове формулисаће не само истакнути појединци – теолози (дон Проспер Геранже, дон Ламбер Бодуан, прот. Николај Афанасјев, Г. П. Федотов, прот. Александар Шмеман), него и богословски скупови – од оних на Западу поменућемо као иницијални Национални конгрес Католичке акције, одржан у Малинесу (Белгија) 1909. год., а као преломни Други ватикански концил из 1963., чије одлуке достижу свој највиши теолошки израз у *Конституцији о свештеној литургији (Constitutio de sacra liturgia)* (детаљније в. Вукашиновић 2001, 39, 57, 60, 87-94); на Истоку је најопсежније организовано, институционално, теолошки финансирано настојање да се спроведе литургијска реформа било учињено на Помесном сабору Руске православне цркве

из 1917.-18. године (ваља нагласити да су предсаборске активности отпочеле још 1905.). У овом раду покушаћемо да сагледамо комплекс мера језичке политике (под језичком политиком подразумевамо систем мера свесног и сврсисходног регулативног деловања на функционалну страну језика и у извесним границама на његову структуру, која се остварује као део опште политике колективних субјеката, у нашем случају Цркве, а може имати ретроспективни – оријентација на очување већ постојеће језичке ситуације или перспективни карактер – оријентација на измену језичке ситуације, тј. уношење функционалних и структурних новина; исп. Швейцер 1976, 145-151) и језичког планирања (овим термином означавамо свако свесно и сврсисходно деловање на језик, независно од тога да ли је званичног или незваничног, индивидуалног или колективног карактера, сваку нормативну делатност која врши утицај на развој и функционисање језика, исп. Швейцер 1976, 142-153; Škiljan 1987, 152) предложених у току припрема за Сабор и на самом Сабору (Сабор, који је сазван 28. августа 1917. године, радио је у више него неповољној атмосфери револуционарних превирања, преврата и грађанског рата, почетка прогона Цркве и одузимања црквене имовине, због чега је и прекинут септембра 1918. године), као и потоњу судбину ових мера у Руској православној цркви, све до данашњег момента. За бављење овом проблематиком определили смо се како из разлога њене недовољне истражености (у раније публикованој саборској документацији, која је први пут презентирана јавности 1918, да би репринт издање доживела 1994, записници и одлуке везане за језик богослужења нису били заступљени – исп. Дејанија 1918. а, б, в, г, д); први део за нас релевантне документације која је чувана у Државном архиву Руске Федерације (ГАРФ, ф. 3431, оп. 1) објављена је, заслугом А. Г. Кравецког, тек 1994. године (Кравецкий 1994), уследило је публикавање ширег извода из документације у: Шевкунов 1999, 319-394 и Кравецкий – Плетнева 2001, 275-377 и појава неколицине радова посвећених овој проблематици – Кравецкий 1994, Кравецкий 1997, Коробџин – Михайлова 1999, као и фрагментата монографија - Балашов 2000, 23-170, Кравецкий – Плетнева 2001, 155-180), тако и због практичне актуелности теме, односно значаја ставова заузетих на Сабору за језичку политику и језичко планирање не само Руске православне цркве, него и целокупног *Pax Slavia Orthodoxa*. Напомињемо да у српској теолошкој и филолошкој науци ова проблематика, која може бити инспиративна и за језичку политику и језичко планирање унутар Српске православне цркве, до сада није обрађивана, као што ни саборска акта

домаћој црквеној и научној јавности до сада нису презентирани у преводу на српски језик.

РАЗРАДА ЛИНГВИСТИЧКЕ ПРОБЛЕМАТИКЕ ТОКОМ ПРИПРЕМА ЗА ПОМЕСНИ САБОР (1905-1917)

Предсаборске активности у Руској православној цркви замишљене су као опсежан и теолошки фундиран напор да се осмисле институционалне мере у циљу спровођења корените и свеобухватне литургијске обнове. Није случајно што је управо Руска црква у то доба била најистакнутији носилац идеја литургијског покрета у православном свету, посебно ако имамо на проматрање литургијског богословља у руској средини у другој половини XIX и почетком XX века, али и недостатке везане за опште стање у Цркви, особито за низак ниво литургијске културе, што је резултирало свеопштим незадовољством – од јерархије до лаиката – али и тежњом за спровођењем организованих мера које ће допринети превазилажењу уочених слабости (исп. Балашов 2000, 15-22; Фирсов 2000, 29-65)

Свети архијерејски синод РПЦ затражио је 27. јула 1905. године од епархијских архијереја да му на основу стандардизованог упитника упуте представке о томе шта у животу Цркве треба обновити или изменити. Међу питањима упућеним архијерејима није било посебно формулисаних питања које би се непосредно тицало језичке политике, али је индикативан податак да је 28 архијереја (од 80 анкетираних) сматрало за потребно да, разматрајући проблематику богослужења, посебно нагласи њене лингвистичке аспекте (исп. Отзвыы 1999; Балашов 2000, 24-31; Кравецкий – Плетнева 2001, 61-73).

Овде је неопходно напоменути да се идеја о осавремењивању језичког богослужбеног израза – било русификацијом богослужења, било иновирањем црквенословенске норме – у Русији појавила и прве плодове у самој реализацији донела у XIX веку (о овоме в. детаљније Кончаревих 2005, 91-112). Она је представљала логичан наставак рада на преводу *Светог писма* и одвијала се у идентичним етапама. Подсетићемо на то да је средином XIX века било издато *Јеванђеље* са паралелним текстом на црквенословенском и руском језику (иначе, превод је урађен између 1810. и 1825. године, са подршком и уз активно учешће митрополита московског Филарета Дроздова), да би у другој половини века био преведен интегрални текст *Библије* и издат сада

већ без паралелног црквенословенског текста. Средином века, 1855-1856. појавило се прво издање богослужбених канона са паралелним текстовима на грчком, црквенословенском и руском језику (прев. проф. Ј. И. Ловјагин), које је, међутим, било намењено бољем разумевању и компарирању ових текстова, али не и богослужбеној употреби превода на руски језик. Четврто издање ове књиге садржало је, што је индикативно, само руски текст. Убрзо ће Ловјагиново дело наставити и други преводиоци – махом професори и ректори богословија, као и учени клирици (в. Сове 1970, 33-43; Коробьин – Михайлова 1999, 31-41).

У XIX веку није било јединственог мишљења у вези са тиме да ли је потребно извршити ревизију богослужбених књига. Митрополит московски Филарет, и поред своје ангажованости на преводу светописамског корпуса на стандардни руски језик, био је категорички против оваквог подухвата када је реч о литургијским текстовима. Један од првих аутора који указује на неопходност ревизије богослужбених књига био је протојереј А. Невострујев, који је, поред картотеке проблематичних (рецимо, синтаксички неусаглашених) и погрешно, одн. буквално (или само формално еквивалентно) преведених места у црквенословенским богослужбеним књигама, сакупио и богат лексикографски материјал, који ће касније искористити протојереј Г. Дјаченко приликом рада на свом капиталном *Речнику црквенословенскога језика* (Дјаченко 1993, 26; Сове 1970, 40-45). Од архијереја за ревизију се међу првима почео изјашњавати митрополит московски Инокентије (Венијаминов), ограничавајући је, међутим, на „грубе штампарске грешке и недовољно разумљиве исказе“ (Коробьин – Михайлова 1999, 41). Године 1869. он ће формирати посебну комисију која ће радити на редиговању текста *Требника* и *Службеника*. Од 1881. делатност на ревизији богослужбених књига уживаће и благослов Синода. За једно далеко радикалније решење залагаће се епископ тамбовски и владимирски Теофан Говоров, канонизован као св. Теофан Затворник, предлажући да се све богослужбене књиге изнова преведу с грчкога на црквенословенски, али не и на стандардни руски језик (он сам, иначе, био је одличан познавалац грчког језика и плодан преводилац патристичке литературе, између осталог и „Добротољубља“) (Коробьин – Михайлова 1999, 41-44). Ова идеја доживеће постепену еволуцију, инспиришући замисао о стварању новоцрквенословенске норме. На овом пољу прве плодове донеће епископ јекатеринославски Августин Гуљаницки, који 80-их година објављује нове преводе појединих канона и формулише начела конституисања новоцрквенословенске норме,

која су касније од више афирмисаних аутора (литургичари Б. И. Сове, Н. Балашов, филолози А. Г. Кравецки, А. А. Плетњова и др.) призната неоспорнима: а) измене у редоследу речи у складу са савременом синтаксом, б) измене у погледу размештаја интерпункцијских знакова, в) замена вештачких јелинизама на синтаксичком плану, одбацивање апсолутног датива и акузатива са инфинитивом као конструкција које нису својствене језичком осећању савремених рецепијената црквенословенског текста, г) лексичке интервенције у случајевима када је црквенословенска лексема потпуно непозната носиоцу савременог руског језика или је њена семантика измењена (међујезички хомоними и пароними), д) поједностављивање граматичког система изузимањем категорије дуала и еквивалената грчких чланова, ђ) разграничење партиципа и адверба (Сове 1970, 39; Плетнева 1998, 103-106; Коробьин – Михайлова 1999, 42-44; Балашов 2000, 194-198; Кравецкий – Плетнева 2001, 75). Ових начела придржаваће се у XX веку чланови Комисије за ревизију богослужбених књига на чијем се челу налазио тадашњи архиепископ фински, потоњи патријарх московски Сергије Страгородски (о делатности Комисије в. детаљније Кравецкий - Плетнева 1994, 37-48).

Када из ове перспективе разматрамо анкетне одговоре архијереја, не треба да нас чуди чињеница да је само један – епископ јенисејски Јефтимије – исказао категоричко противљење било каквим иновацијама у језику богослужења (његов анкетни одговор в. у: Отзвыы 1999, 335), док су се остали залагали за његово спровођење. Мишљења о начинима иновирања језика богослужења, разумљиво, нису била идентична: већина епископа залагала се за поновно превођење – или само неразумљивих места, или целокупног корпуса богослужбених књига – на црквенословенски језик, уз примену начела епископа Августина Гуљаницког. Три епископа и два епархијска савета инсистирала су на превођењу богослужења на савремени руски језик. Интересантно је да се предлагало да преводи на руски језик улазе у употребу пре свега у урбаним срединама, а да се у местима у којима доминира неруско становништво служи на језицима тих етничких заједница. У даљем излагању навешћемо неколико карактеристичних реакција из анкетних одговора архијереја, који су први пут објављени у специјалном додатку часописа „Церковные ведомости“ за 1906. годину (наводимо их према првом постреволуционарном издању у: Отзвыы 1999, 319-336).

а) Најпре предлози у духу очувања црквенословенског језика, али са ревидираном нормом, који су и најбројнији. Тако, епископ моги-

љевски Стефан пише: „Јужнословенски, односно, како се претпоставља, бугарски превод наших богослужбених књига никада није био потпуно разумљив чак ни нашим прецима; данас он не одговара својој намени, и зато је насушна неопходност и приоритетни задатак урадити нови капитални превод наших богослужбених књига на новословенски језик, сличан језику чина Литургије или Јеванђеља, са потпуним приближавањем његових синтаксичких конструкција руској синтакси. Истовремено, веома је пожељно задовољити и другу богослужбену потребу: издати на том истом новоцрквенословенском језику црквене службе чије би текстове мирјани користили у храму и у својим домовима“ (Отзвыы 1999, 321). У истом духу епископ мински Михаил предлаже: „Постоји суштински важна потреба да се изради нови превод свештених и богослужбених књига од стране зналаца грчког и црквенословенског језика, као и да се исправи текст оних делова тих књига који су састављени у Русији. Исправнији превод учиниће наше богослужење разумљивијим, а сходно томе и благотворнијим по душу православног хришћанина“ (Отзвыы 1999, 320). Слично запажање износи и епископ варшавски и привислински Јероним: „Неопходно је позабавити се критичким прегледом многих химни и молитава, да би се њихов текст учинио схватљивијим и доступнијим разумевању; норму словенских богослужбених књига и *Светог писма* при том прегледу треба колико је год то могуће приближавати савременом руском језику“ (Отзвыы 1999, 326). Епископ ришки Агатангел додаје још једну историјски утемељену опаску, имајући на уму трагедију руског раскола у другој половини XVII века, који је био инспирисан у знатној мери управо филолошким разлозима – непристајањем на ревидирање дотадашње црквенословенске норме и неприхватањем нових превода: „Језик наших богослужбених књига изискује изузетно брижљиву ревизију. Наравно, издавање ревидираних богослужбених књига ни у ком случају не би смело анулирати или умањити значај сада актуелних књига, да се не би поновиле жалосне пропратне појаве ревизије из времена патријарха Никона“ (Отзвыы 1999, 326).

б) Епископ полоцки Стефан допушта и могућност ревидирања црквенословенске норме, али и превођења богослужбеног корпуса на руски језик: „Неки предлажу да се црквенословенски језик у потпуности изузме из богослужења те да се замени руским; други препоручују да се црквенословенски језик само поједностави, у ком циљу је потребно другачије и исправније превести речи и изразе из свештених и богослужбених књига што се нису разумели на основу пређашњих

превода. Сада је неопходно учинити нешто, на овај или онај начин“ (Отзвыы 1999, 323). Слично мишљење заступа и епископ полтавски Јован, сматрајући да је неопходно постојање превода и на новоцрквенословенски, и на руски језик, с тим што би ови потоњи – дакако, у мањем обиму него први (конкретно, *Псалтир са последовањем* и „најважније богослужбене књиге“) били намењени домаћој употреби (Отзвыы 1999, 327-328):.

в) За прелазак на руски језик изјашњава се епископ рјазански Аркадије, чији је основни аргумент био да „вршење богослужења на свима доступном и свакоме разумљивом језику представља једно од најфикаснијих васпитних верско-моралних средстава“; овај архијереј позира се и на секташку праксу, констатујући да „рационалистичке секте врбују православце између осталог и на основу тога што се код њих богослужење врши на свима схватљивом језику“ (Отзвыы 1999, 329). Епископ архангелски Јоаникије у свом анкетном одговору разрађује и предлог мера за постепено прелажење на руски језик у богослужењу Цркве: „Руски језик могао би се увести у богослужење постепено. Нека се најпре богослужење на руском језику обавља ређе, као што је случај, примера ради, са богослужењем на грчком језику. У сваком случају, од таквог вршења богослужења опасности нема; временом ће оно постајати све чешће и чешће. Примену руског језика у богослужењу ваљало би отпочети у градовима и уопште у оним срединама где је народ еманципованији, где има више слуха и разумевања за један овакав корак. Погодност градова и већих места је и у томе што у њима редовно постоји по неколико храмова, тако да они који не желе да присуствују служби Божијој на руском језику увек имају могућност да оду на црквенословенско богослужење. А када се руски језик у богослужењу одомаћи у једном месту, на њега ће се почети навикавати, а затим пожелети да га уведе у својим срединама и становништво из других места“ (Отзвыы 1999, 330-331). Псковски епархијски скуп одржан 1905. године такође доставља Синоду своје мишљење о потреби увођења руског језика у богослужење: „Службу Божју вршити на руском језику, а у местима са мешовитим саставом становништва на језику доминантног живља“ Отзвыы (1999, 336).

Под утицајем преовлађујућег става о потреби иновирања црквенословенске норме Синод је 1907. донео одлуку о формирању посебне Комисије за ревизију богослужбених књига, на чијем се челу поново нашао архиепископ фински Сергије Страгородски, који је, иначе, у јеку дискусија био заговорник радикалне русификације богослужења (у ра-

ду ове комисије он ће се, међутим, ограничити на иновирање норме црквенословенског језика, повинујући се мишљењу већине). У састав Комисије ушли су реномирани теолози, слависти и византолози, попут знаменитих литургичара проф. А. А. Дмитријевског, проф. И. А. Карабинова, акад. А. И. Собољевског, акад. В. В. Латишева и др. Као резултат делатности Комисије 1912. и 1913. појавиће се нове верзије *Посног* и *Цветног Триода*, *Октоих* је био припремљен за штампу 1916., а *Минеј за септембар* 1917. (деталније в. у: Кравецкий – Плетнева 1994, 37-48; Балашов 2000, 194-240). Занимљиво је да се 70-их година XX века, када се после вишедеценијске забране појавила могућност поновног издавања богослужбених књига, Московска патријаршија није определила да понови новија, ревидирана издања, него је предност дала старијим верзијама – редакцији из XVII века (Балашов 2000, 254), што је још један показатељ одступања од идеја литургијске обнове до кога ће у Руској православној цркви доћи после њеног компромитовања, понајвише од стране припадника расколничке тзв. „Живе цркве“. Сам овај подухват, међутим, у стручним круговима оцењен је веома позитивно. Тако, савремени истраживачи А. Г. Кравецки и А. А. Плетњова сматрају да су најбитнији квалитети нове верзије *Триода*, најпре, приближавање логичког устројства црквенословенског језика савременом руском стандарду, што је постигнуто посебним поклањањем пажње лексици, синтаксичким обртима и размештају интерпункцијских знакова, и друго, то што је при исправљању преовладала оријентација на семантички план, дакле на постизање динамичке еквивалентности превода изворнику (исказивање смисла изворника уз коришћење природних лексичких и граматичких форми црквенословенског језика), а не, као у прошлости, на текстологију, односно на постизање формалне еквивалентности (употребу језичких форми максимално блиских формама грчког изворника) (Кравецкий – Плетнева 2001, 98-110). Другим речима, Комисија је изменила методологију преводилачког поступка, преоријентисавши се са традиционално буквалног на идиоматски, интерпретативни приступ, који се у теорији и техници превођења данас сматра најисправнијим, укључујући и у приступу сакралним текстовима (исп. Бикман – Кэллоу 1994, 1-9).

Године 1917. Предсаборско веће ставило је на дневни ред питање богослужбеног језика. Овом проблематиком се 10. јула 1917. бавила Шеста секција, којом је председавао архиепископ волински и житомирски Евлогије (Георгијев). У иницијалном реферату професор Кијевске духовне академије П. П. Кудрјавцев изложио је своје виђење

могућности увођења руског и других националних језика у богослужење РПЦ, исказавши се за принципијалну допустивост оваквог решења, али и указавши на проблеме око реализације те замисли (обимност богослужбеног корпуса, сложеност преводилачког посла) (интегрални текст реферата в. у: Материјали 1999, 338-339). У вези са Кудрјавцевљевим рефератом у дискусији је учествовало дванаест говорника: епископ Андроник Никољски, архиепископ Евлогије Георгијевски, архиепископи Сергије Страгородски, Андреј Ухтомски, протојереји Ф. Д. Филоњенко, А. П. Рождественски, С. И. Шмељов, професор И. М. Громогласов те делегати из реда лаика Д. И. Богољубов и Н. М. Грињакин (записнике њихових излагања в. у: Материјали 1999, 338-343). Категоричко противљење увођењу других језика поред црквенословенског исказао је једино епископ пермски Андроник (Никољски), са аргументацијом да се сакрални језик код свих народа и у свим конфесијама разликује од колоквијалног и да би замена језика богослужења могла бити повод за нови раскол у Руској православној цркви (Материјали 1999, 338-339). Ипак, он је, како се види из записника, гласао за превођење црквених књига намењених домаћој употреби (Материјали 1999, 343). На овом заседању једногласно су прихваћене следеће одлуке: „1. Увођење руског или украјинског језика у богослужење је допустиво. 2. Тренутна и посвудашња замена црквенословенског језика у богослужењу руским или украјинским је и неостварљива и непожељна. 3. Парцијална примена руског и нарочито украјинског језика у богослужењу (читање Речи Божје, појединих молитава, појање химни, а утолико пре замена или појашњење појединих фрагмената руским или украјинским, као и увођење нових молитвословља на руском језику у случају њихове одобрености од стране Цркве) допустива је и у извесним условима пожељна. 4. Изјави било које парохије да жели да слуша богослужење на руском или украјинском језику треба да буде, колико год то околности допуштају, удовољено. 5. Стваралаштво је у богослужењу и допустиво и могућно. 6. Пожељно је наставити рад Специјалне комисије за превођење, ревизију и поједностављивање црквенословенског језика у сакралним књигама. 7. Делатност Комисије Високопреосвећеног Сергија, архиепископа финског и виборшког, оцењује се позитивно“ (Материјали 1999, 343).

РАЗРАДА ЛИНГВИСТИЧКЕ ПРОБЛЕМАТИКЕ НА САБОРУ
(1917-1918. ГОД.) И НЕПОСРЕДНО НАКОН
ЊЕГОВОГ ОДРЖАВАЊА

На самом Сабору била је формирана секција „О богослужењу, проповедништву и црквеној уметности“, којом је председавао архиепископ Евлогије Георгијевски, у чијем је домену била следећа проблематика: (а) богослужбени језик, (б) уношење измена у молитвословља Цркве услед измењених политичких околности и (в) интервенције у поретку богослужења. Питањима текста и језика богослужења бавила се посебна подсекција на челу са епископом оренбуршим Методијем Герасимовом, која је радила од 9. до 26. септембра 1917. и одржала укупно пет заседања (интегрални текст записника са свих заседања предочен је у: Протоколи 1999, 344-368). Резимирајући садржај записника, констатуваћемо да су се против превођења црквенословенског текста изјаснили епископи Андроник (Никољски), Силвестар, Методије, архиепископ Агатодор, свештеник Н. И. Пањин, Н. И. Тројицки, И. В. Курбатов, В. К. Лебедев, Ф. Г. Зибаров, проф. В. Д. Прилуцки, генерал Л. К. Артамонов; за допустивост превођења, са извесним оградама, изјаснили су се архиепископ Евлогије (Георгијевски), свештеници Т. П. Теодорович, А. А. Хотовицки, П. М. Иљински, М. Ф. Марин, М. С. Јелабушки, П. Ратковски, професори Б. А. Турајев и П. П. Кудрјавцев, представници лаиката П. В. Попович, В. К. Недељски, И. В. Фигуровски, Н. И. Знамировски, А. Ф. Гораин (иначе, приметимо да је ова иницијатива у предсаборским, и у расправама вођеним на самом Сабору наилазила на највећи одјек међу делегатима из Украјине – детаљније в. Сове 1970, 66-68, што није пуки одраз сепаратистичких тенденција, како се ово гледиште својевремено тумачило, него има и своје дубље, интралингвистичке корене, извирући из саме природе украјинског језичког стандарда, добијеног синтезом дијалекатских – претежно источнуукрајинских, фолклорних и колоквијалних елемената са традицијом староруског књижевног језика). На претпоследњем, четвртном радном заседању Подсекције изгласано је девет одлука које се углавном у формулацијама подудару са финалним документом петог заседања од 26. септембра, на коме је додата и 10. одлука, а усвојена је и још једна, која није ушла у текст финалног документа, а односи се на потребу издавања руског превода *Септуагинте*. Финални документ, који ће касније, 29. августа (11. септембра) 1918. године бити усвојен и

на Саборском већу, а затим, дан касније, на Савету епископа, којим је председавао Његова Светост патријарх московски и све Русије Тихон (Белавин), изгледа овако:

„1. Црквенословенски језик у богослужењу представља велико и свештено наслеђе руске прошлости и стога се он мора чувати и неговати као основни богослужбени језик. 2. Признаје се легитимност богослужбене употребе општеруског и малоруског (=украјинског) језика. 3. Тренутна и свеобухватна замена црквенословенског језика савременим није ни пожељна, ни остварљива. 4. Пожељно је, ради постизања бољег разумевања, већ у овом моменту приступити укључивању руског и украјинског језика у богослужење (читање *Апостола* и *Јеванђеља*, поједине богослужбене песме и молитве, замена појединих речи и већих синтаксичких целина), под условом да постоји одобрење надлежних црквених власти. 5. Ако се нека парохија изјасни за богослужење на савременом језику, њеном захтеву се може удовољити под условом да превод буде одобрен од црквених власти. 6. *Свето Јеванђеље* у таквим случајевима читаће се на два језика – црквенословенском и савременом (руском или украјинском). 7. Неопходно је формирати при Највишој црквеној управи посебну комисију која ће се бавити како поједностављивањем и редиговањем црквенословенских текстова, тако и њиховим превођењем на општеруски, малоруски и друге језике који се користе у Руској православној цркви, те проценом већ постојећих превода и оних који се буду достављали на експертизу. 8. Неопходно је позабавити се на нивоу Највише црквене управе издавањем богослужбених књига са напоредним црквенословенским и текстовима на општеруском, малоруском и другим језицима који се користе у Руској православној цркви, као и публикавањем брошура и књижица мањег обима са одабраним црквенословенским богослужбеним молитвословљима и песмопојима. 9. Неопходно је предузети и мере за најширу популаризацију црквенословенског језика као језика богослужења – кроз његово изучавање у школском систему, као и у раду са верницима, особито при учењу црквених песама које се поју на службама. 10. Коришћење на ванбогослужбеним сабрањима народних духовних песама и химни на руском и другим језицима, заступљених у зборницима што су их одобриле надлежне црквене власти, сматра се и корисним и пожељним“ (Кравецкиј 1994, 70-71).

Пошто су га поменуте две инстанце усвојиле, документ је послат, са препоруком за одобрење, Највишој црквеној управи (ВЦУ), али стицањем околности (револуционарна дешавања, недостатак времена за при-

вођење рада Сабора крају) на овом највишем нивоу он није био разматран. Ипак, то не доводи у питање правно дејство овог документа, јер је већ сам чин његове предаје највишој инстанци аутоматски значао његово ступање на снагу, по уредби о раду Сабора у ванредним условима (детаљније исп. Кравецкиј 1994, 71; Балашов 2000, 156-157).

Саборске иницијативе, као и вишедценијске претходне напоре на редиговању и превођењу црквенословенских текстова компромитоваће, међутим, за дужи период припадници расколничке тзв. „Живе цркве“. Један од лидера и идеолога ове фракције сукобљене са канонском јерархијом и лојалне совјетским властима, А. Введенски, писао је: „Залажемо се за очишћење и поједностављење богослужења и његово приближавање рецепцији народа. Ревизија богослужбених књига и месецослова, увођење древноапостолске једноставности у богослужење [...], матерњи језик наместо обавезног црквенословенског“ (Левитин-Краснов - Шавров 1996, 228-229). У програму црквених реформи ове организације, између осталих, истиче се и захтев за „постизање разумљивости богослужења народу“. Године 1924, на „сабору“ Савеза „Црквена обнова“ донета је резолуција у којој се истиче да је прелажење на руски језик у богослужењу изузетно вредна и значајна тековина данашњице и „оруђе еманципације народних маса од слепог, сујеверног клањања пред моћном речју, од дрхтања пред формулом“ (између осталог, у финалном документу овог тела истиче се да „живи матерњи, свима разумљиви језик придаје схватљивост, смисао, свежину верском осећању, чинећи потпуно непотребним у молитви посредника, преводиоца, стручњака, чаробњака“); да се у свим храмовима Савеза препоручује служење литургије на руском језику; да се благослови и слобода литургијског стваралаштва (интегрални текст в. у: Левитин-Краснов - Шавров 1996, 580). Практична реализација ових одлука свела се на покушај реформисања поретка Литургије што га је предузео митрополит Антоњин Грибановски, полазећи од Златоустове Божанствене Литургије уз њено допуњавање елементима неких ранохришћанских литургија. Овај текст, по коме се активно служило 20-их година у пре свега Заиконоспаском манастиру у Москви, који је у то доба припадао Савезу, био је издат не само у време његовог настанка, него и неколико деценија касније у руској емигрантској средини (Левитин-Краснов - Шавров 1996, 309-334); анализа текста, међутим, показује да Грибановски није успео да своју замисао оствари искључиво средствима савременог руског књижевног језика, него је морао посезати и за потенцијалима црквенословенскога, што лингвистички израз овога текста чини хибрид-

ним по карактеру. Штавише, потоњи рестауратори чина Литургије, међу којима савремени истраживачи најталентованијим сматрају свештеника Константина Смирнова (Кравецкий 1994, 80; Кравецкий – Плетнева 2001, 213), и поред настојања да обезбеде „већу проживљеност, осмишљеност и снагу утиска што га чин Литургије изазива у души онога ко се моли“ (Программа 1999, 375), опредељују се да језик ревидиране службе остане црквенословенски, с тим што се Канон Евхаристије презентира и у преводу на руски; опредељење за црквенословенски језик однело је превагу и приликом ревизије „Чина опште исповести“. У оквиру делатности „обновљенаца“ значајно место заузимало је превођење богослужбених текстова на савремени језик, у чему је најбоље резултате постигао свештеник Василије Адаменко, потоњи монах Теофан (од 1931. године он се вратио у окриље свештене Пуноће Руске православне цркве, покајавши се за учешће у расколу пред митрополитом Сергијем). У својој преводилачкој напору Адаменко узима у обзир искуство својих претходника (како је утврђено, низ места у његовом преводу Златоустове Литургије решен је са ослоном на превод митрополита Антоњина, Дамаскинове *Посмртне стихире* носе на себи печат претходних превода Н. Нахимова, *Покајни канон* св. Андрије Критског у Адаменковом преводу узима у обзир претходне преводе Ј. Ловјагина и Н. Кедрова), али у свом раду одлази даље – и квантитативно (он је успео да публикује преводе три Литургије, чина свеноћног бдења, *Требника*, низа молитвословља из *Триода* и *Минеја*, а у његовој рукописној заоставштини пронађени су преводи великог броја служби – рецимо, скоро све службе из *Службеног минеја* од априла до јуна, мноштво акатиста, чинов архиепископског богослужења), и квалитативно (имамо на уму не само зрелост преводилачких решења, него и чиницу да је самом превођењу Адаменко приступао са јасном намером да текстови нађу примену у богослужењу, због чега је и њихова метричка структура, ритам и прозодија, на основу виšekратне апробације, била саображена захтевима појачке реализације) (деталније о преводилачкој Адаменковој делатности в. у: Кравецкий – Плетнева 2001, 216-229; о његовим теоријским гледиштима в. Адаменко 1997, 45-51). О квалитету Адаменкових превода довољно говори већ и чињеница да је 1930. он добио дозволу од митрополита московског Сергија за богослужење на руском језику по предложеним преводима (текст документа в. у: Кравецкий 1994, 82; текст интегралне преписке између Адаменка и митрополита Сергија в. у: Кравецкий – Плетнева 2001, 329-333), што је, очито, било потпуно у сагласности са одлукама Сабора које смо на-

вели у претходном излагању. У оквиру „Живе цркве“ био је разрађен и 1929. публикован пројекат издавања богослужбене литературе на руском језику следећим редоследом: *Службеник, Требник, Каноник, Часослов, Служба великих Господњих и Богосродичних празника, Октоих, Архиепископски Службеник, Молитвослов* (Кравецкий – Плетнева 2001, 213) Међутим, у пракси верници нису прихватили ове иновације, посебно не русификацију богослужења, тако да већ од средине 20-их година и у самој „Живој цркви“ долази до постепеног враћања на традиционално црквенословенско богослужење (Кравецкий – Плетнева 2001, 222). С друге стране, идеје о реформисању богослужбеног језика и богослужења уопште спонтано ће бити напуштене и од јерархије Руске цркве (укључујући и самог патријарха Сегија) пре свега услед неповољних историјских околности, а затим и због компромитујућег искуства следбеника „Живе цркве“. Позитивну тенденцију коју уочавамо у годинама превирања и заоштрене борбе између „архаиста“ и „новатора“ свакако је представљала појава нових богослужбених текстова на славјанизованом руском језику, које су свештенство и лаикат – парадоксално - реципирали као црквенословенске, попут познатог акатиста митрополита Трифуна (Туркестанова) *Слава Богу за све*, или свакодневне југарње молитве познате под називом *Молитва преподобних отцев и старцев оптинских*; поред тога, пишу се нове службе на црквенословенском (са применом иновираних норми) (*Служба свим Светима што у земљи руској просијаше* аутора проф. Б. А. Турајева и јеромонаха Атанасија Сахарова, *Последовање на свештено престављење Пресвете Владичице наше Богородице*, две службе и акатист чудотворној икони Пресвете Богородице „Державная“, акатист св. Игнатију Брјанчанинову, акатист чудотворној икони „Неупиваемая чаша“ и др.), а издају се и преводи богослужбених чинов на новоцрквенословенски језик: тако, *Литургија светог апостола Јакова, брата Господњег*, доживљава два превода – један у емиграцији, заслугом јеромонаха Филипа Гарднера (1937), и други у Русији, заслугом епископа Партенија (1948) (деталније в. Балашов 2000, 426-434).

САВРЕМЕНО СТАЊЕ: ПРОБЛЕМИ И ПЕРСПЕКТИВЕ

У потоњим деценијама у Руској православној цркви апсолутно је преовладала употреба црквенословенског језика, при чему, нагласићемо, то није била само ствар текуће праксе, него и принципијелне по-

зиције руске јерархије. На руском језику служило се једино по изузетку, уколико су за то постојали мисионарски разлози (дијаспора, национално мешовите средине или предели настањени неруским живљем), или експериментално (духовне школе, поједине парохије). Тако, на руском је језику 60-их и 70-их година у Храму Свете Тројице при Ленинградској духовној академији служио митрополит Никодим Ротов, у манастиру преображења Спасовог код Јеглаве архимандрит Таврион Батозски, а од краја 80-их година, који је протекао у знаку обележавања хиљадугодишњице християнизације Русије и грандиозне обнове црквеног живота након вишедеценијских прогона у условима милитантног атеизма, чула су се прва залагања за преиспитивање употребе богослужбеног језика (архиепископ смољенски и виборшки Кирил Гундјајев и др.) (Носов 1999, 189-204). Најактивније се у пракси увођењем руског језика у богослужење током 90-их година бавило московско „Сретењско братство“, а потом и из њега поникла Московска висока православно-хришћанска школа „Св. Филарет Московски“ на челу са свештеником Георгијем Кочетковым (о његовим теоријским гледиштима в. Кочетков 1997, 52-65), чију делатност на овом плану су подржали истакнути интелектуалци попут С. С. Аверинцева и Н. Струвеа, затим експерт за питања језика религије и Цркве филолог Н. Б. Мечковска, сарадници еминентног часописа за књижевност, уметност и друштвена питања „Новый мир“ А. Архангелски, И. Родњанска, Р. Гаљцева, више аутора прилога у часописима „Литературная учеба“, „Независимая газета“ и др., али је њихов рад на русификацији богослужења наишао на негативан одјек у широј црквеној јавности (у кулурној и друштвеној периодици критички став не само према групи окупљеној око Кочеткова него и према самој идеји супституције црквенословенског језика руским или иновираним црквенословенским стандардом током 90-их година преовладавао је у часописима „Москва“, „Свет разума“, „Наш современник“, делимично „Русская литература“), углавном не из лингвистичких разлога (напоменућемо да се о делатности „Сретењског братства“ може више сазнати из часописа „Православная община“, који излази од 1990., материјала Московске високе православно-хришћанске школе „Св. Филарет Московски“, особито зборника „Язык Церкви“ у издању ове институције (1997), као и из Кочетковљеве књиге „Православное богослужение: русифицированные тексты Вечерни, Утрени и Литургии“ из 1996). О аргументима који су истицани током расправе из 90-их година може се стећи комплетнија слика на основу позивања на ставове неких учесника у

њој. Тако, С. С. Аверинцев у предговору првом тому књиге *Православное богослужение: русифицированные тексты чинов вечерни, утрени, литургии св. Иоанна Златоуста* из 1994., афирмативно се односећи према понуђеним преводима и према самој идеји о превођењу богослужбених текстова на савремени руски језик, истиче да су се „свети Тирило и Методије, одбацивши тзв. тројезичну јерес, залагали за литургију на народу разумљивом језику: управо у томе (а не у овековечењу црквенословенског језика) састоји се истинска верност делу Солунске браће“ (Аверинцев 1994, 10). Н. Струве у истом духу поставља питање руској црквеној и друштвеној јавности: „Зашто смо приморани да реч о спасењу људскога рода слушамо на архаичном, вештачком, а самим тим и нејасном језику, а не на живом говору, онако како је та реч била и изговорена и записана? [...] У литургијском животу потребно је ослободити реч Божју од окова древног и мртвог језика“ (Струве 1992, 51). Већина руских филолога, на челу са академицима Д. С. Лихачовом и Н. И. Толстојем, укључујући и најкомпетентније истраживаче проблематике богослужбеног језика Руске цркве у XIX и XX веку А. Г. Кравецког и А. А. Плетњову, изјашњавала се за очување црквенословенског језика у богослужбеној употреби, позивајући се углавном на традиционално присуство диглосије у руској средини, блискост руског књижевног језика црквенословенском, богатство стилских и лексичких потенцијала традиционалног богослужбеног језика и могућност његове све веће адаптације према савременом руском језику даљим нормативистичким захватима. Тако, академик Д. С. Лихачов децидан је у оцени да је „неопходно очувати верност напоредној употреби двају међу собом блиских језика, који су се у историји непрестано прожимали – у летописима, посланицама Цркве, патријарха и других архијереја, у проповедима“ (Лихачев 1999, 279). Академик Н. И. Толстој истиче улогу црквенословенског језика као „источника надахнућа и обрасца хармоничне целовитости, стилистичке строгиости, чувара чистоте и исправности путева развоја руског језика“ (Плетнева – Кравецкий 2001 б, 5). А. А. Плетњова, резимирајући аргументе за и против превођења богослужбених текстова на савремени руски језик, даје овакву оцену: „Сада је тешко рећи који ће приступ однећи превагу. Могуће је да ће преводи читавог богослужења или његових делова ући у општу употребу, а можда ће нова ревизија богослужбених књига, разговетно читање и појање учинити такве преводе излишним. Ипак, можда ће најбоље решење проблема бити припрема издања богослужбених чинов са језичким коментарима, изучавање основа

црквенословенског језика или пракса превођења и тумачења текстова пре почетка богослужења“ (Плетнева 1994, 67).

У широј црквеној јавности (али, парадоксално, и код извесних представника теолошке науке) у полемикама о језику богослужења у оптицај је уведен у лингвистици давно превазиђени аргумент о светости традиционалног богослужбеног израза, који је, истина, био веома популаран у средњовековној филологији *Rex Slavia Orthodoxa* (код Ивана Вишенског, Јевтимија Чудовског и др. – в. Успенский 1996, 29-58; Мечковская 1998, 14-22; Кончаревих 2006, 334-335). Поред констатација да црквенословенски језик „није људска творевина“, него плод наитија Духа Светога, те да би, сходно томе, „самовољно, не по надахнућу Духа Светога, него из ситних људских рачуна поновити подвиг светих Ћирила и Методија, а за њима и ореолом светости украшене хиљадугодишње плејаде њихових следбеника, који су оваплотили православно служење Богу у материју речи, представљало дилетантизам“ (Аноним 1999, 218, 221) и квалификовања служења на савременом језичком стандарду као „протестантизам источног обреда“ (Носов 1999, 192), теза о сакралности црквенословенског језика покушава се оправдати догматским и канонским разлозима. Тако, декан Историјско-филолошког факултета Православног универзитета „Свети Тихон“ у Москви Александар Камчатнов тврди да је црквенословенски језик „наша словесна икона, и зато очување тога језика мора представљати правило Руске православне цркве. Догматски се ово може засновати на исти начин као и иконопоштовање: као што се пред њима не поклањамо дасци и бојама, него у видљивом лику поштујемо невидљиви Прволик, тако се и у овом случају ми не клањамо гласовима и граматичким облицима, него се у лику који чујемо поклањамо Прволику који не чујемо“ (Камчатнов 1999, 229). Професор исте установе А. В. Муравјов радикализује претходну констатацију: „Језик је Божја творевина, он је освештан Црквом и светим Оцима да би постао средство молитве, узношења хвале и ширења благовести. И као што света изобраења – иконе – треба трепетно поштовати, сходно догмату Седмога васељенског сабора, али их не удостојавати поклоњења какво доликује Богу, тако и језик што га Црква користи за богослужење и ширење своје поруке треба чувати као део канонског устројства Цркве и освештано средство богоопшења: *Такво во ђтверждаетса ђченіе стыхъ отецъ нашихъ, сіестъ, преданіе ка-Ѣолическіа цѣркве, отъ конецъ до конецъ земли пріавшіа евліе. И по деветом правилу истога Сабора епископи, свештеници и ђакони који пишу списе против светих икона (и против богослужбеног језика –*

те словесне иконе Православне Цркве) неизоставно морају бити лишени чина“ (Муравјев 1999, 239-240). И Камчатнов, и Муравјов, очито, погрешно схватају иконичност језичког феномена, сужавајући га на један конкретан језик и занемарујући инваријантне одлике ове категорије што се реализују у свакоме језику његовим уцрквењењем, односно постајањем језиком народа Божијег (деталније о иконичности језика в. Лепяхин 2002, 172-197). Савременим филолозима поставка о светости и спасоносности било ког језика самог по себи неприхватљива је већ и због саме њене неспојивости са де Сосировом дихотомијом *језик: говор* и учењем о конвенционалности (условности) сваког језичког знака (образложење в. у: Мечковская 2000, 3-4, 14), као и због принципијелног става о равноправности језика, који је, уосталом, био својствен и ранохришћанској, и познијој патристичкој мисли (деталније в. Кончаревих 2006, 52-54). Тако, супротстављајући се тези о светости, односно „освештаности употребом“ традиционалног богослужбеног језика, С. С. Аверинцев наводи: „Концепт култног језика, који је у паганству неизбежан, и који је такође у складу са логиком јудаизма и ислама, Цркви је у бити стран: њен аутентични језик није било који поносно чувани *властити* дијалект, него говор разумљив онима који се спасавају“ (Аверинцев 1994, 10). У истом духу расуђује филолог И. Родњанска: „Сакрализација било ког језика (или одређеног, мањег броја језика) у односу на све остале је ствар више него сумњива са хришћанске тачке гледишта (Родњанская 1997, 87). „Сакрални језик отежава личносно општење, али он то не чини „од зле воље“ – он чува човека од пуноће реализације слободе и поверења управо из разлога што зна какве се претње, какве реалне, а не измаштане опасности од оскврњења и развраћености се у томе крију. [...] Сакрализација језика, то лажно колелопреклањање пред речју, као да поробљава небо, лишавајући га истинског поштовања – испуњења. Речи се апсолутизују, не остављајући места за Бога, Који пребива у безмолвију. Дакле, та рђава сакрализација језика јесте својеврсно идолопоклонство, грађење себи кумира. [...] Ако желимо да служимо Богу у Евхаристији не на сакралном, него на аутентичном језику новозаветне Цркве, морамо да схватимо да та пуноћа слободе и поверења у Цркви – према Богу и једних према другима – претпоставља и узајамну одговорност“, - пише С. Зајденберг (Зајденберг 1998, 43).

Наравно, теза о светости традиционалног богослужбеног језика, иако по њиховом мишљењу најмоћнији, није једини аргумент конзервативне струје: између осталог, срећу се мишљења да би евентуално

увођење руског језика у богослужење представљало «негирање и издају наше културе» (Асмус 1999, 250), да је «оно што је свештено, па и језик, нешто што је Богу посвећено и што се у свакодневном животу не користи» (Названов 1999, 280). Штавише, екстремни архаисти идеју о ревизији богослужбених књига путем прихватања новоцрквенословенске норме, и поред њене прихваћености од више значајних архијереја, од којих су неки, као што смо видели, канонизовани, и поред њене успешне апробације у низу богослужбених књига, због чега је она подржана и на Помесном Сабору 1917-18. године, квалификују као «компромисну и утолико погоднију за уношење саблазни» (Коробџин – Михайлова 1999, 12). Свакоме од ових ставова, наравно, могуће је супротставити се контрааргументима: рецимо, да ли су списи преподобног Серафима Саровског, укључујући и један од најзначајнијих споменика новије исихастичке традиције – Разговор са Мотовиловом о циљу хришћанског живота – негација аутентичне руске културе и духовности, с обзиром на чињеницу да су писани општеупотребним народним језиком? Да ли се та квалификација односи и на бројне успешне преводне богослужбених текстова, на литургијско стваралаштво, које је по правилу у новије доба настајало на руском језику? Приметићемо овде да Н. Балашов веома луцидно констатује да су на црквенословенском језику у минула два столећа стварани углавном фалсификати, вештије или мање веште копије ранијих текстова са извесном дозом архаичне стилизације, али ограничене у погледу својих лексичких потенцијала, а да је даљи неспутани развој литургијског стваралаштва «несумњиво, тесно повезан са питањем о литургијском учрвљењу црквенословенског језика» (исп. Балашов 2000, 436-437). Даље, уколико безрезервно прихватимо тезу о антагонизму између сакралног и профаног, као и у полемици изнети став да се «оно што је Богу посвећено у свакодневном животу не користи», доћи ћемо до парадоксалне, схизофренице расцепљености живота, па и језичког изражавања сваког члана Руске православне цркве. У овом смислу А. Б. Костромин констатује: «Ако је руски језик – нечистота овога света, док је црквенословенски свештен и чист, пред верујућим човеком поставља се дилема: да ли да свуда и на сваком месту говори и мисли на црквенословенском језику, или да у чистоти пребива искључиво на једном месту – на богослужењу, а да све остало време тоне у нечистоти?» (Костромин 1997, 112). Најзад, можда је средишње питање расправе о језику богослужења заправо питање саодноса између критеријума културно-историјске вредности и лингвостетичких потенцијала црквенословенског језика, с једне стра-

не, и мисионарских потреба Цркве, данас суочене са великим приливом неофита за које језик представља тешко премостиву баријеру при њиховом ступању у Цркву, са друге.

Видели смо да су проблеми везани за језик Цркве у руској јавности краја XX века разматрани и интензивније и са много већом дозом оштрине и радикализма од традиционалних тема јавних расправа о језику (рецимо, питање продора позајмљеница у савремени руски језик, однос према жаргону, аргоу, дијалектицима и сл.). Свакако да су оштрина и радикализам приступа овој проблематици код једног дела учесника у јавној расправи узроковани везаношћу за дубока лична и колективна верска осећања, затим самим доживљајем Цркве и богослужења – превагом рационалистичко-спознајног или емоционално-естетичког аспекта (о овоме надахнуто у својој студији пише Н. Балашов – в. Балашов 2000, 118-119), али и узајамним односима Православља и струја формираних у његовом оквиру у првом реду између себе, али и са световним властима и са другим конфесијама. У савременој Русији свакако постоје услови за остваривање пуновредне комуникације везане за духовна питања, а у том контексту и питања језика Цркве, у складу са начелима толерантности, отворености за другог и другачијег и пријемчивости за научни – теолошки и филолошки – приступ проблематици. У овом духу расправу су водили истакнути интелектуалци у прошлости и данас: као два можда најрепрезентативнија примера теолошког промишљања проблематике којом се бавимо навели бисмо текст Г. П. Федотова *Славјанский или русский язык в богослужении* из 1938. (Федотов 1938, 3-29) и реферат Ј. Мајендорфа на међународној конференцији „Литургијски живот и црквено стваралаштво руског православља“ (Петроград, 1988) под насловом *Об изменности и неизменности православного богослужения* (Мейендорф 1988, 30-38). Такође, највиши органи Руске православне цркве настоје да изнађу решења која ће одговорити мисионарским потребама Цркве и уједно остати верна националној културној и филолошкој традицији. Архијерејски сабор одржан 1994. године, позитивно реагујући на констатацију Његове Светости Патријарха московског и све Русије Алексија II из уводног реферата о томе да је неопходно обратити пажњу на „питање приближавања у мисионарском циљу литургијске и свеукупне културе Православља рецепцији наших савременика“ и „учинити богослужење приступачнијим људима“ (Архиерейский Собор 1994, 81-82), донео је одлуку да, „ради приближавања смисла свештенорадњи и богослужбених текстова“ данашњем поколењу хришћана, формира

посебну синодалну комисију у чији састав ће ући представници синодалних установа, духовних школа и других црквених институција, као и православни научници – стручњаци из области историје и филологије, а која ће, између осталог, „наставити редиговање богослужбених текстова отпочето у нашој Цркви почетком овога столећа“ (Архиерейский Собор 1994, 176-177). Овом проблематиком позабавиће се и свечани Сабор сазван поводом прославе 2000-годишњице хришћанства, на коме је 16. јануара 2000. дат благослов за „наставак посла на редиговању богослужбених текстова са циљем олакшавања њихове рецепције верницима“ (цит. према: Балашов 2000, 438). Свакако да овакав, умерени приступ води рачуна о томе да би стихијско или планско ишчезавање традиционалног богослужбеног израза умногоме осиромашило пуноћу руске националне културе и сузило руски национално-духовни идентитет, али да је свакоме човеку који је ступио или ће тек ступити у заједницу Цркве неопходно пренети њену поруку спасења која ће као река која обилно тече преображавати живот појединаца, али и целокупног друштва.

ИЗВОРИ

1. *Акты митрополита Сергия (Страгородского), относящиеся к общине свящ. Василия Адаменко.* [В кн:] А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева, *История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.).* Москва, 2001, стр. 329-333.
2. *Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, 29 ноября – 2. декабря 1994 года, Москва - Документы, доклады.* Москва, 1995.
3. *Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви, Т. III.* Петроград, Издание Соборного Совета, 1918. (Репринт: М., 1994.)
4. *Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви, Т. VI.* Москва, Издание Соборного Совета, 1918. (Репринт: М., 1996.)
5. *Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви, Т. VII.* Москва, Издание Соборного Совета, 1918. (Репринт: М., 1999.)
6. *Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви, Т. IX.* Петроград, Издание Соборного Совета, 1918. (Репринт: М., 2000.)
7. *Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви, Т. X.* Петроград, Издание Соборного Совета, 1918. (Репринт: М., 2000.)
8. *Из материалов обновленческого Собора 1925 года.* [В кн:] А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева, *История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.).* Москва, 2001, стр. 326-328.

9. *Материалы Предсоборного Совета о богослужбном языке.* [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации.* Москва, 1999, стр. 337-343.
10. *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о богослужбной реформе.* [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации.* Москва, 1999, стр. 319-336.
11. *Программа церковных реформ, намеченных группой духовенства и мирян „Живая Церковь“ в развитии своих основных положений, принятых на Учредительном собрании группы 16/29 мая 1922 года.* [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации.* Москва, 1999, стр. 375-376.
12. *Протоколы заседаний подотдела о богослужбном языке.* [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации.* Москва, 1999, стр. 342-368.
13. *Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний, Первая сессия.* Москва, 2002.
14. *Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний, Вторая сессия.* Москва, 2001.
15. *Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний, Третья сессия.* Москва, 2000.
16. *Священный Собор Российской Православной Церкви, Собрание Определений и Постановлений, Вып. 1-4.* Москва, 1918. (Репринт: М., 1994.)

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев, С. С. *О языке литургии.* [В сб.:] *Православное богослужение.* Москва, 1994.
2. Адаменко, В., *О доступности церковной службы.* [В сб.:] *Язык Церкви. Вып. 2.* Москва, 1997, стр. 45-51.
3. Аноним, *Славянский язык – язык Церкви и молитвы.* [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации.* Москва, 1999, стр. 215-221.
4. Асмус, В., *О церковнославянском языке.* [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации.* Москва, 1999, стр. 223-226.
5. Бајић, Р., *Социоллингвистички аспекти преференције црквенословенског или стандардног српског језика у својству богослужбеног језика Српске православне цркве.* Магистарски рад. Београд, 2004.
6. Балашов, Н., *На пути к литургическому возрождению.* Москва, 2001.

7. Бикман, Дж., Кэллоу, Дж., *Не искажая слова Божия. Принципы перевода и семантического анализа Библии*. Петербург, 1994.
8. Вукашиновић, В., *Литургијска обнова у XX веку*. Београд-Нови Сад-Вршац, 2001.
9. Дьяченко, Г. *Полный церковнославянский словарь*. Москва, 1993.
10. Эдельштейн, Ю. М., *Проблемы языка в памятниках патристики*. [В сб.:] *История лингвистических учений. Средневековая Европа*. Ленинград, 1985, стр. 157-207.
11. Зайденберг, С., *Язык Церкви – возвращение к Церкви*. Православная община, Москва, 1998, № 6.
12. Зизиулас, Ј., *Православна Црква и трећи миленијум*. Хришћанска мисао, Београд, 2000, бр. 1-4, стр. 3-7.
13. Камчатнов, А., *Сакральный славянский язык в Церкви и культуре*. [В кн.:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999, стр. 227-232.
14. Кончаревић, К., *Проблеми опште лингвистике у светлости православне теологије*. Богословље, Београд, 2002, бр. 1, стр. 95-109.
15. Кончаревић, К., *Из проблематике новије црквенословенске нормативистике. Рад на иновирању црквенословенске норме у Русији током XIX и XX века*. Зборник Матице српске за славистику, Нови Сад, 2005, св. 67, стр. 91-112.
16. Кончаревић, К., *Језик и православна духовност. Студије из лингвистике и теологије језика*. Крагујевац, 2006.
17. Коробьин, Г., Михайлова, Н., *Исправления богослужебных книг. Исторический обзор за период с XV до начала XX века*. [В кн.:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999, стр. 9-70.
18. Костромин, А. Б., *О переводе богослужебных текстов: pro et contra двух языков*. [В сб.:] *Язык Церкви. Вып. 2*. Москва, 1997, стр. 108-116.
19. Кочетков, Г., *О языке оглашения*. [В сб.:] *Язык Церкви. Вып. 2*. Москва, 1997, стр. 52-53.
20. Кочетков, Г., *Язык Церкви - язык общения*. [В сб.:] *Язык Церкви. Вып. 2*. Москва, 1997, стр. 54-65.
21. Кравецкий, А. Г., *Проблема богослужебного языка на Соборе 1917-18 годов и в последующие десятилетия*. Журнал Московской Патриархии, Москва, 1994, № 2, стр. 68-86.
22. Кравецкий, А. Г., Плетнева, А. А., *Патриарх Сергей как литургист*. Журнал Московской Патриархии, Москва, 1994, № 5, стр. 37-48.
23. Кравецкий, А. Г., Плетнева, А. А., *История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.)*. Москва, 2001.

24. Левитин-Краснов, А., Шавров, В., *Очерки по истории русской церковной смуты*. Москва – Küssnacht, 1996.
25. Лепяхин, В., *Икона и иконичность*. Санкт-Петербург, 2002.
26. Лихачев, Д. С., *Русский язык в богослужении и в богословской мысли*. [В кн.:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999, стр. 276-279.
27. Мейендорф, И., *Об изменяемости и неизменности православного богослужения*. Вестник РХД, Париж, 1988, № 153, стр. 30-38.
28. Мечковская, Н. Б., *Язык и религия*. Москва, 1998.
29. Мечковская, Н. Б., *Кирилло-Мефодиевское наследие в филологии Slavia Orthodoxa и языковые вопросы в русском Православии XX века*. Вопросы языкознания, Москва, 2000, № 2, стр. 3-17.
30. Муравев, А., *«Священный» язык в историко-церковной перспективе*. [В кн.:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999, стр. 238-246.
31. Названов, Д., *Почему нельзя служить Богу на языке мира сего*. [В кн.:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999, стр. 280-307.
32. Носов, С., *Современное обновленчество и богослужебный язык*. Благодатный огонь, Москва, 2001, № 6, стр. 86-95.
33. Папатанасију, А., *Језик света / језик Цркве: авантура споразумевања или сукоб?* Видослов, Требиње, 2001, бр. 25, стр. 67-74.
34. Плетнева, А. А., *К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык*. Журнал Московской Патриархии, Москва, 1994, № 2, стр. 62-67.
35. Плетнева, А. А., Кравецкий, А. Г., *Церковнославянский язык*. Москва, 2001.
36. Роднская, И., *Язык православного богослужения как препятствие к раскультированию современной России*. Литературная учеба, Москва, 1997, № 5-6.
37. Сове, Б. И., *Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX – XX веках*. Богословские труды, Москва, 1970, № 1, стр. 25-69.
38. Стамулис, Ј., *Савремено православно мисионарско богословље*. Београд, 2005. (прев. К. Кончаревић)
39. Станилое, Д., *Духовност и заједница у православној Литургији*. Београд, 1992. (прев. М. Кодич)
40. Струве, Н. А., *Православие и культура*. Москва, 1992.
41. Успенский, Б. А., *Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка*. [В кн.:] *Язык и культура. Избранные труды, т. 2*. Москва, 1996, 29-58.

42. Федотов, Г. П., *Славянский или русский язык в богослужении*. Путь, Париж, 1938, № 57, стр. 3-29.
43. Фирсов, С., *Русская Церковь накануне перемен*. Москва, 2002.
44. Флоровски, Г., *Путеви руског богословља*. Подгорица, 1997. (прев. С. Танасић)
45. Швейцер, А. Д., *Современная социоллингвистика: теория, проблемы, методы*. Москва, 1976.
46. Шевкунов, Т. (ред.), *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999.
47. Škiljan, D., *Pogled u lingvistiku*. Zagreb, 1987.
48. *Язык Церкви. Вып. 2*. Москва, 1997.

Резюме

Ксения Кончаревич, д-р фил. наук

О ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКЕ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (ОПЫТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ XX - НАЧАЛА XXI ВЕКА)

В предлагаемой работе с аспекта социоллингвистики рассматриваются меры языковой политики и языкового планирования, которые проводились организованно и институциональным образом в рамках Русской Православной Церкви на протяжении XX и в самом начале XXI века как ответ на положительные вызовы движения литургического возрождения. На основании недавно опубликованных архивных материалов и сопровождающей литературы рассматривается эволюция взглядов, связанных с анализируемой проблематикой (решения (а) о сохранении церковнославянской нормы из эпохи патриарха Никона, (б) о внесении инноваций в эту норму или (в) о введении русского языка в богослужение Церкви), начиная с подготовок к Поместному Собору Русской Православной Церкви (1905-1917), решений Собора (1917-18) и их последующей реализации в рамках РПЦ, вплоть до новейших официальных документов Московского Патриархата (90-е годы XX и начало XXI столетия), причем учитывается и опыт некоторых внецерковных фракций (т. н. «Живая Церковь», Союз церковного возрождения), а внимание обращается и на полемики, которые велись на страницах периодических изданий – в религиозной печати и в журналах по общественным и культурным вопросам. Мнение

священноначалия РПЦ о необходимости редактирования богослужебных текстов, начатого еще в первые десятилетия XX века, в целях их приближения пониманию современного поколения верующих, автор статьи оценивает как положительный шаг, который, с одной стороны, содействует осуществлению миссии Церкви в современных условиях, а с другой, сохраняет верность национальным культурным и филологическим традициям.

Summary

Dr. Ksenija Končarević

ON THE LANGUAGE POLITICS OF THE CHURCH WITHIN THE CONTEXT OF LITURGICAL RENEWAL (RUSSIAN EXPERIENCE FROM THE LATE 20TH AND THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURIES)

From the social-linguistic point of view, measures of linguistic politics and linguistic planning organized by the institutions within the Russian Orthodox Church during the 20th and at the very beginning of the 21st centuries responding to the justified initiatives towards liturgical renewal. On the basis of recently published achieves and secondary literature, evolution pertaining to viewpoints concerning this matter could be seen: a) commitment to Church-Slavonic norms stemming from the period Patriarch Nikon; b) for introducing Russian language as a liturgical one started with the very preparations for the Regional council of the Russian Orthodox Church (1905-1917), via the decisions of the Council in 1917-18 as well as with their implementation in the Russian Orthodox Church, up to the recent official documents of the Patriarchate of Moscow dating from the 90ies of the 20th till the beginning of the 21st century, whereby experience of non-Church fractions is taken into account, say so-called “Living Church“ and “Ecclesial Renewal“, as well as polemical texts printed in periodicals (religious magazines and journals dealing with cultural and social issues) have been considered too.

Activity towards further reviewing of liturgical books was resumed in the beginning of 20th century with the aim of a fuller participation of contemporary laity in liturgical life. This step is considered by the author as acceptable by hierarchy of the Russian Orthodox Church because of its contribution to a better implementation of the ecclesial mission in this modern time, on one hand, and as a sign of preserving national, cultural and philological traditions.