

**Ксенија Кончаревић**  
Универзитет у Београду  
Филолошки факултет

81:27-1  
81'246.3  
<https://doi.org/10.18485/filkult.2016.1.ch3>

## **PHILOGIA PATRUM KAO KONSTITUENTA ХРИШЋАНСКЕ КУЛТУРЕ У СВОМЕ ВРЕМЕНУ И ДАНАС<sup>1\*</sup>**

### **Сажетак**

У раду се разматрају основни постулати патристичког виђења језичког феномена, у првом реду концепције о мултилингвизму - језичкој разноликости, односно равноправности сакралних језика) и њихов одраз на савремени статус језика у хришћанској култури.

**Кључне речи:** Теолингвистика, патристика, мултилингвизам, сакрални језици, језичка равноправност.

Конфесионални (религијолошки, теолошки) чинилац представљао је један од доминантних стимулуса за настанак филологије и лингвистике у индијском, арапском и европском ареалу (о овоме детаљније Звегинцев 1958; Кондрашов 1979; Мечковская 1998: 273-291; Томсен 1938; Топоров 1986: 122-137; Ахвледиаи 1981: 53-95; Парибок 1981: 156-177). У историји лингвистичке мисли Европе и Блиског Истока значајно место заузимају и патристичка (светоотачка) виђења језичког феномена, која су уткана и у савремену доктрину традиционалних хришћанских Цркава – Православне и Римокатоличке, а самим тим и у културу изнедрену у окриљу ових конфесија.

---

\* Рад је израђен у оквиру пројекта „Српска теологија у XXI веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, потпројекат „Славистичка истраживања у теолингвистици“, који финансијски подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (евиденциони број пројекта 179078).

Пажњу Отаца Цркве заокупљала су, најпре, питања глотогоније и генезе језика, за која се сматра да се ни «на ступњу развоја данашњих знања лингвисти не могу квалифицирано бавити њима» (Шкиљан 1987: 185). Као полазна основа за заснивање учења о пореклу језика у патристичким споменицима узима се навод из Књиге постања: «Господ Бог створи од земље све звијери пољске и све птице небеске, и доведе к Адаму да види како ће коју назвати, па како Адам назове коју животињу, онако да јој буде име; и Адам надједе име сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звијери пољској» (1. Мојс. 2, 19-20). Историјат патристичких теорија о пореклу језичког феномена јесте у првом реду историјат интерпретације наведених стихова. У најкраћем ова би се интерпретација могла свести на следеће: као што се човек не може назвати творцем (саздатељем) ствари, тако се ни Бог не може назвати ономотетом (установитељем имена) у правом смислу. «Нити је Адам створио животиње, нити им је Бог наденуо имена, како казује Мојсије», пише Григорије Нисијски (Григорије Нисијски 1862: 6, 426). А управо човек, а не Бог, јесте тај који номинује предмете и појаве у свету који га окружује из разлога што је језички феномен потребан њему самоме – као систем знакова у који ће, с једне стране, бити «пресликани» подаци из универзума добијени различитим облицима човековог деловања, и с друге, путем којег ће они бити пренети другим учесницима комуникацијске праксе. Супротстављајући се аријанском епископу Евномију, који је, позивајући се на 1. поглавље Књиге постања («И рече Бог: нека буде свјетлост»... «И свјетлост назва Бог дан, а таму назва ноћ»...), учио да језик не може имати чисто људско порекло, односно да у њему треба видети одраз највише Премудрости Божије, Григорије Нисијски наводи: «Наши противници ће се, вероватно, позивати на ове речи. (...) Они постављају питање: ако Писмо признаје да је свеукупно називље утемељио Бог, како онда тврдите да су људи ти који су измислили имена? А шта ћемо пак ми узвратити на ово? Опет ћемо прибећи обичним речима и казати да је Онај Који је целокупну твар привео из небића у биће Саздатељ ствари, разматраних у њиховој суштини, а не (Саздатељ) имена, која немају своју суштаственост и која су сачињена од звукова гласа и језика; предмети се, захваљујући свакоме човеку природној способности, именују одређеним звуком који служи

за њихово означавање, тако да је име адекватно предмету саобразно локалном обичају свакога народа» (Григорије Нисијски 1862: 6, 372-373). И даље: «Каже ли когод да се имена образују онако како је људима по вољи, у складу са навикама њиховим, тај ниуколико неће погрешити у поимању Промисла, будући да ми тврдимо да од нас порекло воде имена, а не природа постојећих предмета. Другачије *небо* назива Јеврејин а другачије Хананејац, али и један и други имају на уму једно исто, нимало не грешећи у разумевању предмета због различитости самог гласовног слопа» (Григорије Нисијски 1862: 6, 377-378). Аналогне интерпретације наћи ћемо и код старијег брата Григорија Нисијског – Василија Кесаријског, чију је полемику против Евномија Григорије наставио и развио, затим код Аурелија Августина, Петра Ломбардијског, Бонавентуре, Томе Аквинског (о овоме в. детаљније Едељштејн 1985: 184-199, Бичков 2010: 573-600).

Обратићемо пажњу на узајамни однос речи Божије и речи Адамове. Реч Божија јесте творачка сила, која призива видљиви свет из небића у биће. Шест дана стварања јесте шест речи што их је изрекао Бог, шест речи које су потавиле темељ бићу: «И рече Бог: Нека буде... и би...» (1. Мојс. 1, 3, 6, 9, 14, 20, 24, 26). Како запажа еминентни савремени руски филолог и теолог В. Лепахин, једино у Богу запажамо идеалну адекватност речи делу и предмету. У твораству Божијем реч антиципира предметност: «Реч призива предмет у живот, она се не «лепи» на већ створену ствар као некаква етикета. Реч представља унутарњу духовну структуру ствари, њену метафизичку основу» (Лепахин 2002: 172). Када је Адам надевао имена «сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звијери пољској» (1. Мојс. 2, 19-20), реч се нашла у односу постериорности према предметној реалности, при чему «име које је надевао Адам није могло бити у противречности нити са иманентним карактеристикама денотата, нити са унутарњим логосом што га је Бог унео у предмет приликом његовог стварања» (Лепахин 2002: 173), и то из разлога што је човек пре греховног пада поседовао способност да прозире у унутарњу суштину ствари, да сагледава «логосност» видљивог света и да је идентификује у речи посматраној као јединство форме (фонетско-фонолошког склопа) и садржаја (семантике).

У вези са односом природног и натприродног у пореклу имена доминантно патристичко тумачење могло би се укратко изложити на

следећи начин: творачка способност, разумност дарована првосазда-  
номе Адаму, као и читавом роду људскоме, од Бога је, те стога сва-  
ки човек још од момента свога рођења потенцијално влада језиком,  
с тим што је реализација те способности, укључујући и номиновање,  
дело самога човека. Као што свака потенција, свака људска способ-  
ност може и да се пројави у реалном постојању, али и да остане у  
небићу, тако и је и са језиком: он јесте потенцијално својствен сваком  
људском бићу, међутим, уколико појединац нема прилике да чује го-  
вор других људи који га окружују још од самог рођења, он неће про-  
говорити, дакле, неће артикулисати гласове и гласовне комплексе са  
својственом им семантичком вредношћу (језичке знаке), него ће се у  
комуникацији са окружењем служити невербалним средствима (исп.  
детаљније Едељштејн 1985: 162-184).

Али како објаснити феномен мултилингвизма? Зашто сви наро-  
ди не говоре истим језиком? И да ли је, можда, у неком народу са-  
чуван најстарији језик, језик Адамов, којим је човек говорио у рају и  
којим су била дата имена животињама? Хипотеза о очуваности тога  
језика у једном народу, свеједно ком, среће се у средњевековним  
апокрифима и хронографима, писаним у духу слободног, уметнич-  
ког приповедања са својственом му фикцијом, али не и у философ-  
ским и теолошким трактатима (о литерарној обради библијског  
казивања о вавилонској пометњи у словенским средњевековним  
књижевностима в. Трифуновић 1994: 145-178).

Свети Оци су као полазну тачку за расправљање о овим питањима  
узимали библијско казивање о грађењу Вавилонске куле, где се наво-  
ди да «бијаше на цијелој земљи један језик и једнаке ријечи» (1. Мојс.  
11, 1). Који је то језик био? Да ли је то био онај непомућени језик којим  
су се споразумевали прародитељи у рају? Да ли се тај језик неповратно  
изгубио после изгнања из раја, или се негде ипак сачувао? И колико је  
језичких «катастрофа» преживело човечанство? На сва ова питања да-  
вани су различити одговори, од којих ће поједини извршити значајан  
утицај на каснији развој европске лингвистичке мисли (уосталом, и  
данашње концепције које настоје да разреше проблем порекла језика  
најчешће имају облик теорије о њиховој моногенези).

Никејци о овоме суде на следећи начин: «Природа ствари, као  
нешто што је Бог усадио, остаје непроменљива, док су се гласови који

служе за означавање тих ствари разделили на толико различитих језика, да их је због мноштва њиховог тешко и побројати. Предочили ко мешање језика приликом градње куле у Вавилону као контра-аргумент реченом, нека има у виду да се и овде не казује да Бог ствара језике људске, него да је Он учинио да дође до пометње језика, како не би свако свакога разумео. Наиме, док су сви живели једнако и док се људи још нису били разделили на мноштво различних народа, сва укупност људи који заједно живљаху говораше истоветним језиком; а након што је, по благовољењу Божијем, цела земља имала постати насељена, након распада заједнице језика, људи се расејаше по разним местима, те сваки народ створи особити карактер израза и гласова, стекавши као свој удео једногласје као становити везу узајамног јединомислија, тако да, немајући размимоилажења у погледу знања предмета, људи почеше да се разликују по начину њиховог именовања. Јер *камен* или *дрво* не чини се једнима оваквим, а другима онаквим, премда су имена тих ствари у свакоме народу различита; тако да остаје поуздана реч наша да су гласови људски творевине нашега разума. Јер није нам знано из Писма ни то да су у почетку, када је човечанство још само са собом било једногласно, речи биле предате од Бога на некакву поуку људима, нити пак да је, када су се језици оделили по различитим обележјима, Божанствени закон установио на који начин свако мора говорити; него је Бог, зажелевши да људи буду разнојезични, препустио да сви иду природним путем, те да сваки народ образује гласове (=гласовне комплексе) за објашњавање (=озвучавање) имена онако како је њему по вољи» (Григорије Нисијски 1862: 6, 366-367).

Тврдећи да постоји толики број језика да их је, због мноштва њиховог, тешко и побројати, Григорије Нисијски размимоилази се са другим ауторима у процени броја народа и језика на земљи. На основу симболичког тумачења појединих места из Библије (особито стиха: «Кад Вишњи раздаде наследство народима, кад раздели синове Адамове, постави међе народима по броју синова Израилевих» - 5. Мојс. 32, 8), у теолошкој мисли дошло се до претпоставке, која је постепено постала готово општеприхваћена, да би тај број морао бити чудесан, магичан – 72 (или би се, евентуално, заокружио на 70). Ово тумачење, преко «Хронике» византијског аутора Георгија Амартола,

постаће познато и у Русији и наћи одраза у најстаријем руском летопису – Несторовој «Причи о давним временима», као и у низу каснијих споменика (Едељштејн 1985: 195). У словенским срединама сматрало се, иначе, да «словенски» (или, у неким тумачењима, руски) језик улази у број ових 72 језика (Трифунковић 1994: 152); сам пак «словенски» језик састављен је, са своје стране, од седам језика (Трифунковић 1994: 173). Одступање од овог «утврђеног» броја налазимо код још неких аутора. Тако, Климент Александријски, допуштајући могућност постојања већег броја језика, износи: «Ефор и многи други историчари тврде да на земљи постоји 75 нација и 75 наречја... Међутим, пре би се као истина могло прихватити то да је број првобитних наречја био 72, као што нам говоре наша свештена Писма, а да су сва друга наречја образована мешањем првобитних наречја, двају или трију или више» (Климент 1892: 138-139). Занимљиво је поменути да је Данте понудио оригиналну теорију «вавилонске пометње», по којој је сваки нови језик представљао творевину припадника одређене професије (Едељштејн 1985: 196), а не народа предвођеног својим челником или патријархом, како читамо код других аутора; ово је, несумњиво, израз и одраз еснафске организације друштва његовог доба.

У равинској егзегетици античког и средњовековног периода било је прихваћено мишљење да је језик Адамов, дакле општечовечански језик пре градње Вавилонске куле, био онај језик који се сачувао код потомака Еверових и који је назван јеврејским (Едељштејн 1985: 196-197; Трифунковић 1994: 145-146). То је језик на коме је Бог говорио са човеком, језик на коме је настала Библија. Овакво мишљење наћи ћемо у више патристичких споменика. Тако, Јероним Стридонски у писму папи римскоме износи: «За почетак језика и заједничког говора и сваке речи коју изговарамо целокупна старина признаје језик јеврејски, на коме је написан Стари Завет» (Будагов 1967: 337-338). Ту ће хипотезу прихватити и Исидор Севиљски, који је при томе ипак указивао да су јеврејском језику, који, према казивању о градњи вавилонске куле, не би смео бити сличан ниједном другим језику, веома слични језици других народа из тога ареала (Едељштејн 1985: 196). У тумачењу Књиге постања Јефрем Сиријски тврди да су сви народи, изузев једног, изгубили првобитни језик. «Једино је Евер остао са тим истим језиком, како би и ово (обележје) служило као

јасни знак разграничења» (Едељштејн 1985: 196). Међутим, из изнетог никако не би могао уследити закључак да су Оци Цркве без икаквих ограда прихватили хипотезу о јеврејском као «прајезику» рода људскога. Сумњу у њу морала је изазвати већ и сама чињеница да ни свештене књиге нису биле написане само на једном језику, искључиво јеврејском. Григорије Нисијски у вези са овим наводи: «Мојсије, који живљаше много нараштаја после градње куле, користи један од доцнијих језика, приповедајући нам историјски о пореклу света, и приписујући Богу неке речи, излаже их на своме језику, језику на којем је био васпитан и на који је био навикнут. Он не истиче речи Божије придајући им обележје неког по пореклу другачијег и чудног звучања, како би необичношћу и различитошћу имена показао да су то речи Самога Бога, него, користећи обични језик, на истоветан начин излаже и властите, и речи Божије. А неки од оних који су брижљивије проучили Писмо тврде да јеврејски језик чак и није онолико стар као остали језици, него да се, поред других чудеса, Израилџима догодило и то чудо да је овај језик изненада био дат народу после (изласка из) Египта... Према томе, ако је јеврејски језик новији од других и ако је настао после свих (њих) након стварања света, ако је Мојсије Јеврејин те излаже речи Божије на властитом језику, није ли јасно да он не приписује Самоме Богу овакве речи, створене на начин како то људи могу учинити, него да он (Мојсије) овако говори из разлога што оно што је разумео није могуће изразити другачије него гласовима (=гласовним комплексима, језичким знацима) људским» (Григорије Нисијски 1862: 6, 367-368).

Веома су занимљива и оригинална тумачења проблема прајезика што их налазимо код Теодорита, епископа Кирског, који је уживао реноме најученијег међу ауторима који су писали на грчком језику у V столећу. У његовим «Одговорима на питања из Књиге постања која изазивају недоумицу» налазимо и овакве карактеристичне одломке: «*Питање 61*. Који је језик најстарији? – То показују имена. Јер «Адам», «Каин», «Авел», «Ноје» јесу имена својствена језику сиријскоме. Сиријци имају обичај да црвену земљу називају «адамфа». Отуда се «Адам» преводи: «земљани» или «од праха», док «Каин» значи «стицање», то је и Адам казао... «Авел» пак значи «плач», пошто је он први постао мртав и први је био узрок плача

родитељима својим. «Ноје» значи «упокојење». *Питање 62*. А одакле води порекло језик јеврејски? - ... Неки веле да је језик јеврејски овако назван по Еверу, будући да је он једини задржао првобитни језик, и да су по њему добили име Јевреји. Међутим, ја мислим да су Јевреји своје име добили по томе што је патријарх Аврам из земље Халдејске ступио у Палестину, прешавши реку Еуфрат, пошто се речју «евфра» на сиријском језику означава дошљак. А да су Јевреји добили име по Еверу, онда не би требало да се само они називају овако, јер многи народи воде порекло од Евера... Али ниједан од ових народа не користи језик јеврејски... Ипак, непотребно је расправљати о овоме, јер учењу о благочестивости неће сметати ни ако прихватимо прво, ни ако усвојимо друго мишљење» (Теодорит 1905: 52-53). Иначе, мишљење о највећој архаичности сиријског језика присутно је и у средњевековној преводној и оригиналној српској књижевности. Ђ. Трифуновић наводи карактеристичан дијалог из «Слова о небеси и о земљи»: «*Валпрос*: Којим образом хоштет Бог судити миру? *Ответ*: Образом и лепотоју прекраснаго Јосифа, а језиком сиријанским хоштет Бог судити миру, поњеже сим јазиком глаголаше Адам и Јева» (Трифунувић 1994: 146).

Уочили смо да се мултилингвизам у светоотачкој мисли прихвата као реалност, без аксиолошких конотација (било са позитивним, било са негативним предзнаком). Мултилингвизам јесте последица греха: јединствени језик био је разбијен у мноштво различитих језика због тога што је приликом градње куле у Вавилону срушен однос људи са Богом, као и њихов међусобни однос. Па ипак, светоотачка мисао никада није тежила повратку уназад, ка некадашњем «прајезику», или наметању неког заједничког језика свим народима, свеједно о ком би се језику радило. Како запажа Атанасиос Папатанасију, Црква «реално прихвата већ постојеће пост-вавилонске језике и покушава да их преобрази у ново рухо Истине. То је оно што се догодило најпре (као супротност Вавилону) на Педесетницу, када су људи из различитих народа сваки на свом језику чули Апостоле како проповедају чуда Божија» (Папатанасију 2001: 71-72). Црква такође не настоји ни да изгради неки властити, ексклузивни, само њој својствени језик којим би се разликовала од света, или пак језик који би обједињавао све хришћане. У «Посланици Диогнету», ранохришћанској еписто-



ли насталој средином II столећа, у вези са овим налазимо карактеристично запажање: «Хришћани се од осталих људи не разликују ни земљом, ни језиком, ни одевањем. Јер, нити живе у својим (посебним) градовима, нити употребљавају неки посебан дијалекат (у говору), нити воде неки посебно означен живот... Они живе у јеврејским и варварским градовима, како је коме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следују месним (локалним) обичајима, али пројављују задивљујуће и заиста чудесно стање живота (и владања) свога... Свака туђина њима је отаџбина, и свака отаџбина туђина» (Јевтић 1999: 415). Језичка различитост, и поред универзалности хришћанске проповеди, не само што није реметилачки чинилац у делатности Цркве, него је чак и конститутивни елемент изградње локалних цркава: «То омогућава Помесној Цркви да заиста буде Помесна и истинска Црква. То јој омогућава да се изрази, да створи своје сопствене текстове и изнова пресади Истину у ново поље, у нову културну средину, у одређену цивилизацију, у одређено друштво» (Папатамасију 2001: 72-73). Јован Зизјулас ово назива *оваплоћењским императивом*, образлажући га 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» (Зизјулас 2000: 3).

Какав је аксиолошки став Отаца Цркве према језичкој разноликости? Да ли се језички системи поимају као равноправни, или се ипак врши њихово рангирање, и ако да, из којих разлога? У патристичком наслеђу, колико год то парадоксално звучало, налазимо и једну и другу интерпретацију. Хришћанска мисао уводи револуционарну новину у начин вредновања језика у односу на античка схватања. На лингвистичкој карти света за античке мислиоце постојала су само два језика: матерњи, као језик културе и просвећености, и сви остали – варварски, примитивни језици, недостојни њихове пажње. Хришћанство управо универзалношћу своје проповеди изазива корениту промену у ставовима према језицима света. Када се Григорије Назијанзин у својој знаменитој омилији обраћа целој свету речима: «Чујте, народи, племена, језици, људи од свакога рода и свакога узраста» (Григорије Назијанзин 1889: 1, 68), - то није пуки одраз красноречивости или тек стилска фигура, него истинско

прокламовање хришћанске доктрине. У хришћанском наслеђу афирмисало се учење по коме сви језици, и поред њихове формалне различитости и бројности, у бити својој представљају, речено језиком савремене лингвистике, варијанте, односно реализације једне и јединствене инваријанте – једног и јединственог језика рода људскога. «Глуп си», - пише Тертулијан, - «уколико, негирајући универзалност природе, ово (вредност) будеш приписивао искључиво латинском или јелинском језику, који се сматрају сроднима међу собом. Душа није сишла са неба искључиво Латина и Јелина ради. Сви су народи – један човек, а различито име; једна душа, а различите речи; један дух, а различити звуци (гласови, гласовне реализације); сваки народ поседује властити језик, али је суштина језика свеопшта» (Тертулијан 1910: 215). Сви језици су кадри да изразе истину, и сви су језици равноправни у том смислу што сваки од њих на адекватан начин изражава начин мишљења његових носилаца. «Каж ми, на колико се начина, према различитости народа, озвучава реч којом се именује небо?» - пише Григорије Нисијски. «Ми (Јелини) називамо га *ουρανός*, Јеврејин ће казати: *шамаим*, Римљанин – *caelum*, а другачије ће изговорити Сиријац, Миђанин, Кападокијац, Мауританац, Скит, Трачанин, Египћанин; није лако чак ни побројати различита имена која у свакоме народу постоје за небо и друге ствари. А какво је, реци, природно име њихово, у коме се пројављује величанствена премудрост Божија? Даш ли предност јелинском називу у односу на остале, могуће је да ће ти се успротивити Египћанин, наводећи своје. Даш ли пак предност јеврејском, Сиријац ће навести своју реч, а ни Римљанин им неће препустити првенство; Миђанин такође неће дозволити да се његове речи не нађу на првом месту; и међу другим народима сваки ће првенства сматрати достојним своје» (Григорије Нисијски 1862: 6, 423-424). У потенцирању језичке равноправности хришћански мислиоци неретко драстично раскидају са погледима доминантним у античкој епоси, износећи дијаметрално супротна становишта. Тако, Климент Александријски, делећи, по традицији, човечанство на Јелине и варваре, долази до за своје доба више него смеле мисли да су «молитве на језику варварском делотворније него на другим језицима», при чему у њеном извођењу полази од става да су Јелини на светској позорници заправо само развили и усавршили оно што су

претходно као своју тековину створили други народи (Климент 1892: 140). Ипак, као што би се и дало очекивати, срећу се и мишљења која дају изразиту предност језицима на којима је створено богато културно наслеђе античке епохе – грчком и латинском. Како наводи Е. М. Едељштејн, Јероним Стридонски, добар познавалац више језика и преводилац Библије са јеврејског на латински, сматрао је «блиставим, живим, сладосним, кадрим да пружи истинску насладу и говорнику и слушаоцу једино грчки и латински језик», а безусловно преферирање грчког језика било је својствено и Исидору Севилском (Едељштејн 1895: 179-180). Из преферирања одређених језика морала је, логично, проистећи и дилема: постоји ли међу језицима света неки који би се могао сматрати «чистим», «светим», јединим достојним да се на њему врши богослужење? Позната је теорија о светости трију језика – грчког, латинског и јеврејског, која је најмоћнијег опонента нашла у тзв. Кирило-Методијевској идеологији (исп. Мајендорф 1986: 125-126). Међутим, мање су познате хипотезе – а оне су такође присутне у хришћанској мисли – да су управо ова три језика била оскврњена грехом богоубиства, тако да би Свето Писмо и богослужбени канон требало да буду у употреби на неком потпуно «чистом», «неоскврњеном» језику, рецимо, сиријском или коптском (Едељштејн 1985: 181). Ово залагање остаће маргинално управо из практичних разлога, јер се хришћанска Црква није могла одрећи језика који су вековима функционисали у сакралној сфери и на којима је већ постојао опсежан богослужбени корпус. Теоријски, равноправност језика у њиховој литургијској функцији Црква није доводила у питање: тако, константинопољски патријарх Фотије писао је да су преводи речи Божије на било који језик оправдани, будући да Свето Писмо на свим језицима остаје самим собом, и то своје опредељење потврдио је и активном подршком преводилачкој делатности равноапостолних Кирила и Методија Словенских (Аверинцев 1976: 31). У пракси, такође, нарочито у првим вековима хришћанства, «оног тренутка када би нашла адекватно развијен језик који је имао писану форму, Црква», по запажању истакнутог литургичара Б. Бота, «не би оклевала ни часа да га усвоји» (Вукашиновић 2001: 77). Међутим, нису били ретки (а и данас су присутни) случајеви да се нека помесна црква заустави на језику прошлости, на неком дијахронијском пресе-

ку од кога је савремени језик одељен столећима, нарочито ако га прогласи светим, самим по себи «благодатним» и «спасоносним», окарактерисавши колоквијални језик као профани и вулгарни. Овакве тенденције би по правилу, пре или касније, изазивале обично најпре огорчену, а затим креативну, реакцију и одговор Цркве. Ово нам одлично показује судбина латинског језика, чије позиције, управо због баријере у рецепцији оних којима је на њему била упућена порука Цркве, почињу слабити најпре пред изазовима реформатора (отуда ће се језичка проблематика третирати и на Тридентинском концилу 1545-1563.), затим, крајем XVII в., спонтано, под утицајем продора народног појања у појединим срединама (Немачка, Француска), да би постепено, са конституисањем и делатношћу литургијског покрета (а она би се временски могла омеђити од око 1830. до краја 60-их година XX века, одн. до Другог ватиканског концила), дошло и до комплексног и вишедимензионалног осмишљавања теолошког одговора на изазове о којима је реч (деталније в. Вукашиновић 2001: 26-104). Сличан проблем, премда у мањим размерама, развио се и у вези са црквенословенским као језиком богослужења: кажемо у *мањим размерама* имајући у виду неједнак степен генетске и типолошке блискости савремених словенских језика црквенословенском (наиме, у срединама где се конституисање књижевнојезичког стандарда снажније везивало за црквенословенску основу, у литургијској сфери остао је доминантан традиционални сакрални језик, док је ослањање преваходно на дијалекатску основу имало за последицу и потискивање традиционалног богослужбеног израза). Управо из овог разлога пред црквенословенским језиком, посматрано у целини словенског ареала, не стоји алтернатива: опстати по сваку цену или ишчезнути, него и компромисна могућност, потпуно прихватљива за средине у којима је стандард изграђен на црквенословенској бази (руско, украјинско, бугарско), а која се очитује у модификовању црквенословенске норме у складу са савременим стањем и развојним тенденцијама, чиме би се она приближила могућностима рецепције данашњих верника са поменутих подручја (о стању и перспективама функционисања црквенословенског језика на почетку XXI столећа в: Кончаревић 2001: 24-32). Мишљење о потреби осавремењивања црквенословенске норме, стварања тзв. новословенског језика, у

Руској цркви однело је убедљиву превагу над идејом о русификацији богослужења још почетком XX века, у атмосфери припрема за Помесни сабор 1917-1918. године (о историјату идеја о модификовању новоцрквенословенске норме исп. детаљније Сове 1974: 25-68; Кравецки 1994: 68-87; Плетњова 1994: 62-67); ово је утолико значајније, уколико се има у виду чињеница да је у то доба Руска црква већ имала значајног искуства у богослужењу на језицима новопросвећених националних мањина. Наравно, и идеје о литургијској употреби савремених словенских језика добиле су своје теолошко утемељење како у радовима еминентних истраживача, тако и на богословским скуповима (исп. Вукашиновић 2001: 117-130).

У овом раду покушали смо да предочимо изворна патристичка схватања о мултилингвизму и равноправности језика. Уколико прилог који сада нудимо пажњи научне јавности подстакне интересовање за бављење овом, у нашој средини за сада недовољно истраженом проблематиком, сматраћемо да је постигао свој циљ.

## Литература

- Аверинцев, Сергей С. „Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью“. *Из истории культуры Средних веков и Возрождения. Сборник*. Ред. Василий А. Карпушин. Москва: Наука, 1976. Print.
- Ахвледиани, Георгий С. „Арабское языкознание средних веков“. *История лингвистических учений. Средневековый Восток. Сборник*. Ред. Агния В. Десницкая, Соломон Д.Кацнельсон. Ленинград: Наука, 1981. Print.
- Будагов, Рубен А. *Литературные языки и языковые стили*. Москва: Высшая школа, 1967. Print.
- Бичков, Виктор В. *Естетика Отаца Цркве. Апологете. Блажени Августин*. Прев. Радисав Маројевић. Београд: Службени гласник, Хришћански културни центар, 2010. Print.
- Вукашиновић, Владимир. *Литургијска обнова у XX веку*. Београд – Нови Сад – Вршац: Богословски факултет СПЦ . Беседа – ФИДЕБ, 2001. Print.
- Григорий Нисийский. *Творения*, ч. 4. Пер. Московской Духовной Академии. Москва: Тип. В. Готье, 1862. Print.
- Звегинцев, Владимир А. *История арабского языкознания. Краткий очерк*. Москва: МГУ, 1958. Print.
- Зизјулас, Јован. „Православна Црква и трећи миленијум«. *Хришћанска мисао* 1.4 (2000): 3-7. Print.

- Јевтић, Атанасије. *Дела апостолских ученика*. Врњачка Бања – Требиње: Братство Св. Симеона Миротичивог (1999). Print.
- Климент Александрийский. *Строматы*. Пер. Н. Корсунского. Ярославль: б. и., 1892. Print.
- Кондрашов, Николай А. *История лингвистических учений*. Москва: Просвещение, 1979. Print.
- Кравецкий, Александр Г. «Проблема богослужебного языка на Соборе 1917-18 годов и в последующие десятилетия», *Журнал Московской Патриархии* 2 (1994): 68-87. Print.
- Лепяхин, Валерий. *Икона и иконичность*. Санкт-Петербург: Изд. Успенского подворья Оптиной пустыни, 2002. Print.
- Мајендорф, Јован. «Католичност (саборност) Цркве». *Саборност Цркве. Зборник*. Прир. Радован Биговић. Књ. 1, Београд: Богословски факултет СПЦ, 1986. Print.
- Мечковская, Нина Б. *Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов*. Москва: Агентство «ФАИР», 1998. Print.
- Папатамасију, Атанасиос. „Језик света / језик Цркве: авантура споразумевања или сукоб.“ *Видослов* 25 (2001): 67-74. Print.
- Парибок, Андрей В. „О методологических основаниях индийской лингвистики“. *История лингвистических учений. Средневековый Восток. Сборник*. Ред. Агния В. Десницкая, Соломон Д. Кацнельсон. Ленинград: Наука, 1981. Print.
- Плетнева, Александр А. «К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык.» *Журнал Московской патриархии* 2 (1994): 62-67. Print.
- Сове, Борис И. «Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках.“ *Богословские труды* 5. 1 (1970): 25-68. Print.
- Тертуллиан. *Творения*, ч. 2. Пер. Николай Н. Щеглов, Василий Богдашевский. Киев: Киевская Духовная Академия, 1910. Print.
- Томсен, Вильгельм. *История языковедения до конца XIX века. (Краткий обзор основных моментов)*. Москва; Учпедгиз, 1938. Print.
- Топоров, Владимир Н. «Indo-Iranica: К связи грамматического и мифо-ритуального». *Переднеазиатский сборник. IV. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока*. Ред. Иван М. Дьяконов. Москва: Наука, 1986. Print.
- Трифуновић, Ђорђе. *Стара српска књижевност. Основе*. Београд: Филип Вишњић, 1994. Print.
- Феодорит Киррский. *Творения*, ч. 1. Пер. Московской Духовной Академии. Сергиев Посад: Свято-Троицкое издательство, 1905. Print.
- Эдельштейн, Юрий М. „Проблемы языка в памятниках патристики.“ *История лингвистических учений. Средневековая Европа. Сборник*. Ред. Агния В. Десницкая, Соломон Д. Кацнельсон. Ленинград: Наука, 1985. Print.

**Ksenija Končarević**

University of Belgrade

Faculty of Philology

## **Philologia Patrum as a Constituent of Christian Culture in Its Time and Today**

### **Summary**

This paper deals with the basic principles of patristic perspective of linguistic phenomena, primarily the concept of genesis, of the nature and essence of language, opinions on multilingualism and value judgments about individual languages. It analyzes the attitudes of early Christian and the Philokalia Fathers who since ancient times until today have had a profound impact on the attitudes about language and languages in the Christian culture of Europe and the Middle East.

Key words: Patristics, general linguistics, genesis, nature and essence of language, linguistic diversity, sacral languages.