

Ксенија Кончаревић

Универзитет у Београду (Република Србија)

**ГОВОР ПРАВОСЛАВНИХ КЛИРИКА И ВЕРНИКА
У СРПСКОЈ ЈЕЗИЧКОЈ И СОЦИОКУЛТУРНОЈ СРЕДИНИ
(ЕКСТРАЛИНГВИСТИЧКИ ОКВИР
И СИСТЕМСКО-СТРУКТУРАЛНА АНАЛИЗА)***

Кључне речи: Социолингвистика, теолингвистика, религиолект, православни социолект, савремени српски језик, ортоепски, граfiјско-ортографски, граматички и лексички стандард.

У раду се, након указивања на екстралингвистичке чиниоце који условљавају конституисање религиолекта и менталне категорије које га детерминишу, анализирају конститутивне одлике православног социолекта у српској језичкој и социокултурној средини на ортоепском, граfiјско-ортографском, граматичком и лексичком нивоу.

Један од најмодернијих теоријско-методолошких приступа изучавању феномена унутарцрквене комуникације, конституисан у славистичкој теолингвистици крајем 90-их година XX века, јесте социолошки, односно социолингвистички приступ (о методолошким парадигмама у савременој словенској теолингвистици в. Кончаревић 2011а; Кончаревић 2011в). Он полази од категорије *социјалног дијалекта*, односно *социолекта*, као идиома одређених друштвених група (Касаткин 1990: 133; детаљније о социјалној стратификацији језика те појмовима језичког и говорног колектива у социолингвистици в. Швейцер 1976: 69–86), изводећи из њега појам *религиолекта* — идиома који опслужује одређене верске заједнице. Премда поједини аутори социолект изједначавају са жаргоном (Беликов, Крысын 2001: 47), већина истраживача сагласна је у ширем поимању социолекта у смислу формације унутар општенационалног језика као система говорних средстава одређене социјалне групе детерминисаних низом чинилаца — стратума — и обједињених заједничким архетипом. Тако, Т.И. Јерофејева стоји на становишту да је

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

социолект инваријантно обележје социјално маркираног подсистема језика, говор „просечног појединца“ који представља своју социјалну групу и њену културу (Ерофеева 2005: 141). Слично томе, В. С. Захаров социолекте дефинише као аналогне подсистеме који се граде и развијају пре свега по законима заједничким за целокупан систем одређеног националног језика, али се истовремено одликују и парцијалним законитостима трансформисања (Захаров 2003: 41). При томе, како истиче Ј. В. Јерофејева, није важна „сама чињеница ограничености социјалне базе круга носилаца (социолекта, прим. *наша*), него карактер те базе“ (Ерофеева 2005: 145).

Друштвене групе као базе круга носилаца одређеног социолекта јесу скупови појединаца који на системски начин ступају у односе интеракције, а чију основну карактеристику, независно од величине (од малих асоцијација до великих организација или читавих друштава), представља осећање њихових чланова о заједничком *идентитету* — припадништву групи (Gidens 2001: 190–195). Конфесионалне, односно верске групе, обједињене су окупљањем њихових чланова на религијским обредима и заједничким изражавањем вере у вредности и уверења која деле (Naralambos, Holborn 2002: 454). Појединци могу имати властита религијска уверења а да ипак не припадају некој посебној организацији. Религиозност као сложени феномен који се очитује на индивидуалном, нивоу може се дефинисати као „субјективни систем ставова који укључује особите облике веровања, мишљења, осећања и тенденција реаговања, а јавља се и као систем унутрашњих трајних диспозиција које се манифестују било на вербалан, било на невербалан начин у понашању верника. То је комплексан феномен који садржи: скуп веровања уз својеврстан поглед на свет, својеврсне емоције и својеврсне радње и ритуале“ (Bahtijarević 1988: 99). У социолошкој литератури изведене су и категоризације верника на основу превладавања или јаче наглашености неког од конститутивних елемената или компоненти религиозности (теолошки убеђени, емоционално-мистични, обредно-традиционалистички, милитантни тип верника) (детаљнији преглед в. у: Kuburić 1996: 38–39). Такође, идентификовани су индикатори религиозности у више димензија — когнитивној, емоционалној, конативној, акционој, институционалној и етичкој (детаљнији преглед в. у: Kuburić 1996: 39–59).

Ипак, религија је пре свега друштвена појава која се манифестује на колективном нивоу, представљајући и део културног система и пружајући смернице за деловање чланова друштва, стандарде за процењивање понашања, обезбеђујући вредносни консензус неопходан за одржавање стабилности и поретка у друштву. Многи чланови друштва изражавају своја уверења у оквиру верских заједница, при чему те заједнице, са своје стране, обликују њихова уверења. Социологија религије указује на колективизам религијског живота, на постојање код свих припадника одређене религије вере у извесну трансцендентну стварност, на придржавање неког посебног начина живота и преобраћења човека у свету те на практиковање обреда који се остварује различитим симболичним ритуалима и радњама (Мандзаридис 2004: 141–145).

Поборници функционалистичког приступа истраживању религије као социјалне категорије и верских група напосе (деталније в. Haralambos, Holborn 2002: 432–435) предложили су више класификација верских организација, од којих ћемо за потребе овог истраживања поменути типологију која се, са мањим варијацијама, среће код Емила Диркема, Талкота Парсонса, Макса Вебера и Ернста Трелча: (а) *Црква* — велика, формална верска организација чији се припадници регрутују из свих друштвених слојева, која прихвата и афирмише живот на овом свету и конзервира постојећи друштвени поредак, идеолошки је конзервативна и понекад је уско повезана са државом, залаже се за учествовање својих чланова у друштвеном животу, а њихово повлачење из друштва се не очекује; (б) *деноминација* — нема универзалну привлачност у друштву, не идентификује се са државом, одобрава одвајање Цркве од државе, обично прихвата друштвене норме и вредности, премда може наметати извесна мања социјална ограничења својим члановима; (в) *секта* — мања и чвршће интегрисана скупина од других верских организација, не регрутује чланове из свих социјалних слојева него углавном из маргиналних група и нижих слојева, посебно из оних елемената друштва који се противе држави и налазе се у опозицији према друштвеним вредностима; од својих чланова очекује повлачење из света и одрицање од било каквог живота изван секте; (г) *култ* — слабо повезана скупина коју вежу ставови и интереси, али не и чврсто дефинисан систем веровања; одликује се већим степеном индивидуализације у односу на друге верске заједнице, јер нема јасно дефинисану доктрину (Haralambos, Holborn 2002: 453–457; Gidens 2001: 282–283).

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

На први поглед, рекло би се да у савременим, постатеистичким и посттоталитарним друштвима, посебно с обзиром на тенденцију оживљавања религиозности (Haralambos, Holborn 2002: 496–498)¹ чланови већих, а пре свега традиционалних

¹ Савремено стање религиозности грађана Србије по критеријумима индикатора религиозности сврстаних у три категорије (индикатори верске идентификације, индикатори верске догматике и индикатори црквености) представљено је у: Благојевић 2011: 43–72). Веома информативна у овом погледу је и монографија З. Кубурић (2010), која нуди актуелне податке о верском идентитету грађана Србије. Основни налаз јесте да се крајем 80-их и почетком 90-их година прошлог века после

верских заједница, немају потребе за изграђивањем својих религиолеката. Оваква потреба пре би била својствена члановима оних верских заједница које немају универзалну привлачност у друштву и које се налазе у опозицији према друштву и држави, посебно у атмосфери јачања верског фундаментализма и рађања нових верских покрета, култова и секти, од којих многи одбацују спољашњи свет и показују тенденцију ка самоизолацији. Новозаветна Црква, чије традиције данас баштине Православна и Римокатоличка црква, које једине поседују апостолско прејемство, никада није настојала да изгради неки властити, ексклузивни, само њој својствени језик којим би се разликовала од света, или пак некакав универзални језик који би обједињавао све хришћане. У «Посланици Диогнету», ранохришћанској епистоли 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... [...]. Свака туђина њима је отаџбина, и свака отаџбина туђина» (Јевтић 1999: 415). Било каква језичка самоизолација и гетоизација чланова Цркве била би у непосредној колизији са њеним послањем, са комуникацијским аспектима Цркве као мистерије заједништва, организма чије је послање обзнањивање Христове поруке (мисија), што подразумева дијалог и комуникацију (Poli, Cardinali 2008: 38–42).

Како онда објаснити феномен конституисања религиолекта својственог православног клирицима и уцрквењеним верницима? С једне стране, примарни мотив је, по нашем мишљењу, додатно потенцирање колективног идентитета чланова заједнице Цркве језичким средствима, а с друге стране, евидентна је и потреба одељивања „својих“ од „туђих“, односно „оних који су изван (Цркве)“. У атмосфери друштвене маргинализованости Цркве, која је у Србији и српским земљама трајала од успостављања социјалистичког друштвеног поретка 1944–1945. до краја 80-их — почетка 90-их година, православни верници, регрутовани углавном из деградираних друштвених слојева (некадашња буржоазија, грађански сталез, интелигенција, припадници оружаних формација поражених у грађанском рату),

низа деценија друштвена свест трансформисала од декларисаног атеизма ка декларисаној вери. У таквом идејном трансформисању структура верујућих се постепено консолидовала, тако да се током прве деценије XXI века поново успоставила релативно стабилна структура верничке популације. Међутим, савремена верска ренесанса у Републици Србији, како показују поменуто истраживање, има извесна унутарња ограничења, тако да ревитализација религијског и црквеног није тако проблематична појава (поред снажног проправославног консензуса, декларисане религиозности и вере у Бога, међу грађанима су присутни и идејни синкретизам, аморфност религијске свести, селективност веровања у догматске поставке хришћанства, а уочен је и проблем адекватног практичног религијског понашања, односно изражавања црквености (ортопраксије) у самој декларисаној верничкој популацији. Значајан је и налаз да се слика типичног верника данас разликује од слике типичног верника из периода пре краја 80-их година: данас се за типичног конвенционалног верника не би могло као раније рећи да потиче из руралне средине, да је углавном припадник старије генерације, да је женског пола и да је са нижим нивоом образовања.

као и из нижих друштвених сталежа, имали су потребу да се и језичким и говорним средствима дистанцирају од већинског, секуларно вредносно усмереног становништва. Од краја 80-их и почетка 90-их година Црква доживљава изразити прилив неофита, који се регрутују из свих друштвених слојева, и који своју приврженост вредностима и социјализацијским обрасцима прихваћеним у средини у коју су ступили настоје да истакну и формално-језичким средствима. Напокон, затворене групе унутар саме Цркве, попут свештеничког сталежа, монаштва, наставника и ученика духовних школа, припадника богомољачког покрета², у свом изражавању, као и друге професионалне и сталешке групе, посежу за посебним социолекатским средствима. Све то наводи нас на опсервирање језика чланова православне Цркве као посебног религиолекатског система са већом или мањом дозом унутарње кохерентности и изграђености.

Термин „православни социолект“ увела је Ирина Владимировна Бугајова на основу својих опсежних емпиријских истраживања у руској средини у периоду од 1998. до 2009. године (темељ тих истраживања, спроведених на основу разних извора, укључујући средства јавног информисања, интернет, фонозаписе, видеозаписе, белешке фрагамената усменог говора, уметничку књижевност, јесте картотека примера са више од 30 000 јединица), везавши га превасходно за говор монаха, свештенослужитеља, ученика и студената духовних школа, као и уцрквљених верника (Бугаева 2008: 34). Основни налаз Бугајове јесте да језик православних верника представља самостални микросистем, религиолект у оквиру руског националног језика, са њему својственим специфичним параметрима и конфесионално маркираним елементима на свим нивоима организације језичког система (исп. Бугаева 2008: 78–205). Екстралингвистичку основу православног социолекта, по њеном поимању, сачињавају специфичне одлике слике света код религиозних носилаца руског језика, као и конституенте њиховог менталитета — протективност (Бугаева 2008: 43–77), сакралност, саборност. У бројним студијама и чланцима И. В. Бугајове (подробан библиографски преглед в. у: Бугаева 2008: 210–215; 2010: 40–48) детаљно су описане интралингвистичке карактеристике православног социолекта, а њихов систематизован преглед дат је у: Бугаева 2008: 78–208; 2010: 21–33).

² Први облици богомољачког покрета почели су се појављивати после Мађарске буне из 1848. године. Покрет се убрзо раширио по целој Карловачкој митрополији. Већ тада је било карактеристично да су се мушкарци и жене окупљали код појединаца, читали Свето Писмо и певали духовне песме. После ратова из 1876/7. године, покрет „побожних“ нагло се проширио и по југоисточној Србији, а после Првог светског рата он захвата централну Србију. На његов будући развој пресудно ће утицати епископ охридски и жички Николај Велимировић, који ће се на челу покрета налазити пуних двадесет година (1921–1941). Под његовим утицајем самоникла братства почињу да се уједињују, да би на крају све народне хришћанске заједнице створиле један јединствен покрет који је имао за циљ даљу заједничку борбу за идеале духовне и моралне обнове српског народа (исп. Суботић 1996). Покрет је, премда са знатно смањеном масовношћу, деловао и после Другог светског рата, а данас је присутан углавном у западној Србији и Босни, а једно богомољачко братство делује и у Београду.

Говор православних верника — носилаца српског језика до сада није био предмет лингвистичких проучавања³, изузев фрагментарно, у радовима аутора овога чланка посвећеним комуникацијским нормама и традицијама у српској црквеној средини (Кончаревић 2010а; Кончаревић 2010б; Кончаревић 2012). Начелно, могло би се констатовати да се по најмање два критеријума — екстралингвистичком и интралингвистичком — српска језичка ситуација разликује од руске: прво, у руском друштву степен изолованости припадника Цркве знатно је изразитији него у српском, што је условљено вишедеценијском агресивном атеизацијом совјетског друштва, гетоизацијом Цркве у условима милитантног атеизма и далеко слабијим чувањем верских традиција (обредне побожности) код већинског становништва него у Срба, како у урбаним тако и у руралним срединама; друго, међу руским православним клирицима и верницима, услед литургијске употребе црквенословенског језика, присутна је активна црквенословенско-руска диглосија, што у српској средини, с обзиром на конкурентност употребе традиционалног и савременог стандардног богослужбеног израза са све изразитијим превалирањем овог потоњег, није случај (најпотпунију теоријско-пројективну и емпиријску анализу савременог богослужбеног израза Српске православне цркве са социolingвистичког становишта нуди Ружица Бајић у: Бајић 2007: 91–365).

У даљем излагању понудићемо оглед системско-структуралног описа обележја православног социоекта у савременом српском језику, али више као претходну публикацију у којој се проблем поставља и излаже у најбитнијим цртама него као синтезу која би пледирала на заокруженост инвентара утврђених религиоекатских црта и дефинитивност наших закључака. Ограниченост наших претензија условљена је неколиким моментима: прво, чињеницом да би комплексан опис православног социоекта у српској средини морао бити заснован на систематском праћењу говора репрезентативног корпуса испитаника на терену уз формирање картотеке примера и у дужем временском раздобљу⁴; друго, ограниченошћу обима једне часописне публикације; и треће, свешћу да и унутар православног социоекта у српској говорној средини постоје извесна диференцирања, пре свега на лексичком и стилистичком плану, по критеријумима припадности ужим групама унутар Цркве (клирици — монаси — верници — припадници богомољачких братстава — ученици и студенти духовних школа), а у новије време и одређеним идејним оријентацијама („зилотска“ и „умерена“ струја) или парасинагогалним групацијама („артемијевци“ — следбеници рашчињеног епископа рашко-призренског Артемија, „акакијевци“ — следбеници старокалендарске фракције обра-

³ Занимљиво је истаћи да су у Србији вршена систематска истраживања говора припадника гркокатоличких и неопротестантских заједница у Банату чији је матерњи језик румунски, која су резултирала и монографијом (Ђурић - Миловановић и др. 2011).

⁴ Наша запажања заснована су на опсервирању унутарцрквене комуникације у духовним школама (Богословски факултет у Београду, Богословски институт СПЦ у Београду, Академија СПЦ за уметност и конзервацију у Београду, од 1998), парохијским заједницама (у Београду) и манастирима (Војводина и ужа Србија).

зоване у Јеладској Архиепископији, припадници самопрокламоване „Црногорске православне цркве“, и др).

На српском језичком подручју, за разлику од руског, где постоје ортоепски и ортографски приручници (Бугаева 2009, Словарь 2006) и радови у којима се заснива стандард инструктивних узуалних и функционалних правила озвучавања (Бугаева 2006) и ортографског обликовања текстова из сфере православне духовности (Бугаева 2007, Кондратьева 2005), до сада није систематски утемељен ниједан аспект језичког стандарда у унутарцрквеној комуникацији. Извесне препоруке у вези са акцентуационим и творбеним решењима налазимо у радовима теолога и филолога Данила Крстића, епископа будимског (Крстић 1997: 311–353), а у вези са правописним решењима — у радовима М. Пешикана (Пешикан 2006) и К. Кончаревић (Кончаревич 2009), насталим на основу упоредне анализе правописних приручника српског језика, односно, српских, хрватских, бошњачких и руских издања из области ортографије.

У даљем излагању понудићемо опис маркантних обележја православног социолекта српскога језика по језичким нивоима.

1. ФОНЕТСКО-ПРОЗОДИЈСКИ НИВО

1.1. Преференција изворних изговорних ликова у сакралној лексици грчког порекла: *ангел, архангел, Евангелије, евангелски, философија, симпосион* и сл. у односу на нормативно *анђео, арханђео, Јеванђеље, јеванђељски, филозофија, симпозијум;*

1.2. Чување црквенословенске акценатске норме у сакралној лексици страног порекла (*дарохранџница, даронџица, благодаћу, Сведржџитељ, кивџријум, еклисијџрх, канџнџрх, трикирије*), у изговору канонских апелатива (*Макарије, Васиљије, Анџоније, Христџс*), у најфреквентнијим литургијским формулама (*Господе, помџљуј! Амџн!*) — у овом потоњем случају чак и уколико су употребљене изван сакралног контекста, типа: *Знаш шта је било? Боље да ти не причам! Господе, помџљуј!; То је тако, и амџн. Нема разговора;*

1.3. Преференција архаичнијих варијанти у случају постојања акцентских дублета (изговор типа *манастџрскџи, апостџлскџи, преподџбнџи, богџнџснџи, правџдславнџи* или *правџславнџи, код џца Јџвана* и др. за разлику од неутралног *манастирскџи, апостолскџи, преподџбнџи, богџноснџи, правџславнџи, код џца Јџвана* и сл.).

2. ГРАФИЈСКО-ОРТОГРАФСКИ НИВО

2.1. Искључива употреба ћириличног графичког система на супрот конкурентској употреби ћирилице и латинице у општеупотребној реализацији српскога језика (изузетак представља изворно писање теолошких термина западнохриш-

ћанске провенијенције: *Filioque, praefatio, Sanctus, intercessio, lectio solemn* и сл.);

2.2. Преференција писмовних врста заснованих на црквенословенском ћирилском графичком стандарду (славјаници) при графичком обликовању сакралних текстова, као и у натписној графици (логотипи православних гласила, наслови књига, наслови и поднаслови текстова у часописима), ређе у брошурама (углавном са текстовима молитава, акатиста, паралитургијских песама, посланица);

2.3. Употреба курзива и полуфета у специфичним функцијама — за наглашавање интертекстуалности (при преузимању навода из Библије, одломака из химнографских остварења, литургијских текстова, последовања светих Тајни);

2.4. Честа употреба графијског знака крста — испред титуле или потписа свештених лица, пре свега архијереја и старешина манастира († *Епископ бачки Иринеј, Игуманија свештене обитељи жичке † монахиња Јелена*), на почетку молитава, проповеди, посланица, писама, диптиха (поменика), дијаријских забележака;

2.5. Коришћење титуле у литератури из области литургије и сакралне музикологије на српском језику за означавање гласова (напева), година, подела на перикопе (зачала), катизме, стихове;

2.6. Преференција изворних ортографских ликова у сакралној лексици црквенословенског порекла: *чесни/честни, постни, надсуитни, прелестни, Божиј* насрам нормативног *часни, носни, насушни, преласни, Божији/Божји*;

2.7. Писање удвојених сугласника у сакралним апелативима (*авва, амма, алилуја*) и удвојених самогласника у канонским антропонимима страног порекла (*Исаак, Авраам*);

2.8. Придржавање морфемског принципа у писању извесних коренских (*срб-: србски, Србство, Српкиња*) и афиксалних морфема (*разчовечење, разсрбљен, разцрковити, безсловесни*);

2.9. Писање великог слова у теонимима, агиоантропонимима, хеортонимима, еклисионимима, агиотопонимима, иконимима, титулама свештених лица, називима административних јединица Цркве, називима припадника религија по специфичним узусима који се поштују у сакралном стандарду и диференцирају у односу на општеупотребну норму (исцрпан преглед исп. у: Кончаревић 2009: 27–34);

2.10. Коришћење великог слова као средства маркирања теистичке оријентације аутора текста, уношења додатне валоризационе, емоционалне, експресивне и функционалностилске информације (Арнольд 1999: 291), као и постизања емоционално-експресивног ефекта код читалаца (*свештени Канони, Распети Христос, тројица Епископа, Љубав Божија* и сл.).

3. ГРАМАТИЧКИ НИВО

3.1. Морфолошка обележја православног социолекта

3.1.1. Употреба архаичних форми вокатива канонских имена по црквенословенском обрасцу: *Марије, Ксеније, Матроно, Михаиле, Гавриле*;

3.1.2. Ненормативна употреба косих падежа од именице *мати* (код *мати Макарије* ум. нормативног код *матере Макарије, разговарала сам са мати* ум. *разговарала сам са матером*), вероватно услед непознавања парадигматских обележја ове именице, архаичне у општеупотребном језику, а фреквентне у говору православних клирика и верника;

3.1.3. Преференција облика датива-локатива јединице заменичко-придевске промене са присутним покретним вокалом: *мојему, твојему, нашему, вашему, свему, васцелому*, свакако и под утицајем црквенословенског језика;

3.1.4. Употреба архаичних облика суперлатива (елатива) придева са суфиксом *-еји/-аји-* у титулисању свештених лица: *блажењејиши, свјатјејиши, чесњејиши*;

3.1.5. Присуство радних партиципа садашњег и прошлог времена, који су се у историјском развоју српског језика изгубили, под утицајем црквенословенског и руског језика: *Свештеник чита разрешину молитву кајућем се вернику; Игуман испитује сагрешившег монаха*; у извесним случајевима чувају се и црквенословенске форме партиципа: *Служашчи свештеник узима путир* (услед фреквентног коришћења устаљене термилошке синтагме *служашчи свештеник*).

3.2. Дериватолошка обележја православног социолекта

3.2.1. Чување архаичних деривата са суфиксима *-ство*: *апостолство, представљество, прејемство, претпразнество, стараиство* (и русизам: *старчество*), *столпништво*, *-аније/-еније*: *Воздвиженије, мољеније, нестројеније, оданије, одјејаније, пјеније, послушаније, спасеније* (у етикецијској формули: *Спаси Бог! — На спасеније!*), *-тељ*: *гонитељ, избавитељ, ослободитељ, Сведржителј, Спаситељ* (деривати типа: *ослободилац, спасилац* лишени су сакралне конотације);

3.2.2. Присуство деривата са префиксима *ваз-/вас, воз-/вос-, из-/ис-, низ-/нис-, по-, пре-, са-/су-, уз(а)-, у-* који нису карактеристични за општеупотребни језик: *вазнетти (се), васпоставити, возглас, воздвижење, исходити* (у значењу *поицати*: *Дух Свети од Оца исходи*), *испросити* (у значењу *измолити*: *испросили смо благослов од оца Тадеја*), *ниспослати, низвести, ниспасти, попразнество, потрпети* (у значењу: *стрпљиво сачекати*), *пречисти, преблагословени, сабрат, саслуживати, саподвижник, сарасињати се, сунаследник, сутелесништво, узажелети, уипоставити*;

3.2.3. Присуство сложеница насталих калкирањем по грчком обрасцу (србизирани црквенословенизми): *водоосвећење, дуготрљење, злословљење, миропомазање, празнословљење, рукоположење*, као и специфичних композита које нису

добијене калкирањем: *душекорисни, ђавоимани, месојеђе, месопусни, радостворни, сиропусни* (у руском језику потврђени су еквиваленти: *душеполезный, мясоед, мясопустный, радостворный*, који не постоје у грчком језику, али за поменуте лексеме у српском није потврђено да су русизми — исп. Ајдуковић 1997: 109–310);

3.2.4. Раширена супстантивизација придева (*блажена, верни, грешни, недостојни, преподобни, Пречиста, Свевишњи*) и партиципа (*верујући, изабрани, началствујући, новопрестављени, новопросвећени, оглашени, почивши, прослављени, упокојени, уснули*).

ЛЕКСИЧКИ НИВО

1. Висок удео термилошке лексике, посебно из домена литургије, црквеног права, аскетике, различите по пореклу (грецизми, црквенословенизми, хебраизми, латинизми);

2. Висок удео свакодневне лексике која у говору носилаца социолекта доживљава семантичку трансформацију, типа *разрешити* (од *грехова*), *разрешење* (од *поста*), *благословити* (у смислу ‘заповедити, наредити’), *послушање* (у смислу ‘обавеза, дужност’, нпр.: *испуњавати послушање канонарха, наставничко послушање у богословији*), *смиравати се* (‘испуњавати се смирењем као врлином супротном гордост’);

3. Употреба религиолектизама уместо општеупотребних лексема (*прислужити свећу* ум. *запалити свећу, појати у храму* ум. *певати у храму, целивати икону* ум. *пољубити икону, поклоничко путовање* ум. *ходочаиће, екскурзија по светињама, имати у молитви/узети у молитву* ум. *молити се редовно за кога*);

4. Сужавање лексичког значења, односно асоцирање полисемичних лексема само са једним значењем, типа: лексема *служити*, за коју *Речник српскога језика* Матице српске констатује 6 значења, у социолекту се асоцира искључиво са значењем ‘*обављати верски обред*’;

5. Постојање специфичних неологизама и околионализама, који се обично користе у сленгу ужих група, типа: *благословија* (хумористички или иронично интонирано: *богословија*), *пастирица* (студенткиња пастирско-катихетског смера) (сленг ученика духовних школа), *новотарци, паписти, Змијулас* (од *Зизјулас*) (сленг зилотских групација), *артемиде* (духовне кћери којима је окружен рашићени епископ Артемије), и сл.

На основу нашег увида, мислимо да се у српском језику може говорити о православном социолекту као категорији у формирању (са слабије израженом стабилношћу својих иманентних карактеристика у односу на руску језичку ситуацију и знатно суженијим репертоаром конфесионално маркираних средстава која се диференцирају у односу на стандардни национални језик), чија ће даља судбина

зависити од екстралингвистичких (положај Цркве у друштву, статус клирика, монаха, наставника и ученика духовних школа у самој Цркви, хомогенизованост верника, степен њихове тенденције за одељивањем од секуларних друштвених кругова) и интралингвистичких фактора (језичка политика Цркве у погледу заступљености традиционалног богослужбеног израза, рецепција црквенословенизама код савремених носилаца српског језика). Такође, склони смо да претпоставимо да ће се православни социолект као категорија у формирању најпотпуније развијати међу монаштвом и свештенством као затвореним и релативно изолованим друштвеним групама.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдуковић Ј., 1997, *Русизми у српскохрватским речницима. Принципи адаптације. Речник*, Фото Футура, Београд.
- Арнольд И.В., 1999, *Графические стилистические средства*, [in:] *Семантика. Стилистика. Интертекстуальность*, ред. И.В. Арнольд, СПбГУ, Санкт-Петербург, 299–305.
- Бајић Р., 2007, *Богослужбени језик у Српској православној цркви: прошлост, савремено стање, перспективе*, Институт за српски језик САНУ, Београд.
- Ваhtiјаревић Ђ., 1988, *Психичка структура и развој религиозности*, [in:] *Religija i društvo*, ured. E. Ćimić, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 98–107.
- Беликов В.И., Крысын Л.П., 2001, *Социоллингвистика*, Изд. РГГУ, Москва.
- Благојевић М., 2011, *Актуелна религиозност грађана Србије*, [in:] *Религиозност у Србији 2010: истраживања религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција*, уред. А. Младеновић, Хришћански културни центар — Центар за европске интеграције — Фондација Конрад Аденауер, Београд, 43–72.
- Бугаева И.В., 2006, *Акцентные варианты в православном социолекте и литературная норма*, [in:] *Человек и языковое пространство: аспекты взаимодействия. Межвузовский сборник научных трудов*, ред. Е.В. Плисов, вып. 2, НГЛУ, Нижний Новгород, 77–84.
- Бугаева И.В., 2007, *Графическая и орфографическая нормированность текстов религиозной сферы*, [in:] *Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов*, ред. О.В. Иншаков, т. 1, ВолГУ, Волгоград, 635–649.
- Бугаева И.В., 2008, *Язык православных верующих в конце XX — начале XXI века*, Изд. РГАУ — МСХА им. К.А. Тимирязева, Москва.
- Бугаева И.В., 2009, *Словарь ударений религиозной лексики. Словарь сокращений религиозной лексики*, Кругъ, Москва.
- Бугаева И.В., 2010, *Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития*. Автореф. дис. ... д-ра фил. наук., Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, Москва.
- Gidens E., 2001, *Sociologija*, CID, Podgorica.
- Ђурић-Миловановић А., Маран М., Сикимић Б., 2011, *Румунске верске заједнице у Банату. Прилог проучавању мултиконфесионалности Војводине*. Висока школа за образовање васпитача, Вршац.
- Ерофеева Е.В., 2005, *Понятие социолект в современной русской лингвистике*, [in:] *Язык. Речь. Речевая деятельность*, Межвуз. сб. науч. трудов, вып. 8, ч. 1, НГЛУ, Нижний Новгород, 139–145.
- Захаров В.С., 2003, *Социолекты как отражение социального расслоения общества*, [in:] *Социальные варианты языка: Материалы Международной научной конференции*, НГЛУ, Нижний Новгород, 40–47.

- Haralambos H., Holborn M., 2002, *Sociologija: teme i perspektive*, Golden marketing, Zagreb.
- Јевтић А. (прир.), 1999, *Дела апостолских ученика. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог*, Манастир Тврдош, Требиње.
- Касаткин Л.Л., 1990, Диалект, [in:] *Лингвистический энциклопедический словарь*, Советская энциклопедия, Москва, 132–133.
- Кондратьева Е.В., 2005, *К вопросу о упорядочении орфографического оформления церковных печатных изданий*, [in:] И.В. Бугаева (ред.), *Церковнославянский язык: история, исследование, преподавание*, ПСТГУ, Москва, 217–224.
- Кончаревећ К., 2006, *Језик и православна духовност. Студије из лингвистике и теологије језика*, Каленић, Крагујевац.
- Кончаревећ К., 2009, *Графијско-ортографска обележја сакралног функционалностишког комплекса у српском и руском језику (из социолингвистичке и нормативистичке перспективе)*, [in:] *Зборник Матице српске за славистику*, књ. 75, Нови Сад, 11–38.
- Кончаревећ К., 2010а, *Комуникативна личност српског парохијског свештеника: методолошке схеме и резултати параметарског истраживања*, „Црквене студије”, књ. 7, 267–283.
- Кончаревећ К., 2010б, *О неким аспектима комуникативне културе свештенства у српској говорној и социокултурној средини*, „Стил”, књ. 9, 189–200.
- Кончаревећ К., 2010в, *Теоријско-методолошке основе проучавања сакралних комуникативних култура Pax Slavia Orthodoxa*, „Славистика”, књ. 14, 89–95.
- Кончаревећ К., 2011а, *Језик сакралног као предмет русистичких испитивања*, „Јужнословенски филолог”, књ. 67, 163–184.
- Кончаревећ К., 2011б, *Књижевни текст као извор за проучавање српске сакралне комуникативне културе (лингвистички и лингводидактички аспекти)*, „Научни састанак слависта у Вукове дане”, књ. 40/1, 493–503.
- Кончаревећ К., 2011в, *Славистичка испитивања у теолингвистици: истраживачки проблеми и резултати*, „Црквене студије”, књ. 8, 187–213.
- Кончаревећ К., 2012, *Норме комуникацијског понашања у православном социолекту српског језика*, „Научни састанак слависта у Вукове дане”, књ. 41/1 (у штампи).
- Крстић Д., 1997, *Одабрани радови*, [in:] Керн К., *Пастирско богословље. Врњачка Бања: Братство св. Симеона Мироточивог*, Богословски факултет СПЦ, Београд, 311–252.
- Кубурић З., 1996, *Religija, porodica i mladi*, Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku, Beograd.
- Кубурић З., 2010, *Верске заједнице у Србији и верска дистанца*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад.
- Мандзаридис Г.И., 2004, *Социологија хришћанства*, Београд: Хришћански културни центар.
- Пешикан М., 2006, *Поређење понуђених правописних правила*, [in:] *Српски језик у нормативном огледалу*, прир. Б. Брборић, Ј. Вуксановић, Р. Гачевић, Београдска књига, Београд, 343–364.
- Poli G.F., Cardinali M., 2008, *Komunikacija i teološkoj perspektivi. Promišljanja o komunikativnim aspektima vjere*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Словарь 2006: *Словарь православной церковной лексики: прописная — строчная*, Издательский отдел Московского Патриархата, Москва.
- Суботић Д., 1996, *Епископ Николај и православни богомољачки покрет*, Нова Искра, Београд.
- Швейцер А.Д., 1976, *Современная социолингвистика: теория, проблемы, методы*, Наука, Москва.

SUMMARY**On constitutive characteristics of the orthodox sociolect in modern serbian language (an essay on systematic-structural analysis)**

К е у о р д с: Sociolinguistics, theolinguistics, religiolect, Orthodox sociolect, contemporary Serbian language, orthoepic, graphico-orthographic, grammatical and lexical standards.

The term religious sociolect (religiolect) in this essay bears the meaning of a relatively stable, socially marked subsystem of the national language satisfying the needs for communication of a limited social group — the members of a particular religious community, reflecting a theocentric picture of the world and having specific lexical, phonetic-prosodical, formative and grammatical features. The language of the Orthodox clergy and church-going believers represents an independent microsystem, a religiolect belonging to Serbian national language, with its specific parameters and confessionally marked elements of all the levels of the language system organisation (orthoepic, graphic and orthographic, grammatical and lexical). The extralinguistic basis of the Orthodox sociolect consists of specific characteristics of the picture of world of the religious Serbian language speakers, as well as the constituents of their mentality — protectivity, sacrality, catholicity.