

Ксенија Кончаревић (Београд)

## О конститутивним обележјима православног социолекта у савременом српском језику (Оглед системско-структуралне анализе)<sup>1</sup>

### Кључне речи:

*Социолингвистика,  
теолингвистика,  
религиолекти, православни  
социолекти, савремени српски  
језик, ортооејски, графичко-  
ортографски, грамајички 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 ортооепском, графичко-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 2011 а;

Кончаревић 2011 в). Он полази од категорије *социјалној дијалектиа*, односно *социолектиа*, 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 *религиолектиа* – идиома који опслужује

- 1) 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).

одређене верске заједнице. Премда поједини аутори социолект изједначавају са жаргоном (Беликов – Крысин 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 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, *јрим. 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 (Haralambos – Holborn 2002: 454). Појединци могу имати властита религиј-

ска уверења а да ипак не припадају некој посебној организацији. Религиозност као сложени феномен који се читује 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 (детаљније 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 теолингвистици 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 савременом, постатеистичким и посттоталитарним друштвима, посебно с обзиром на тенденцију оживљавања религиозности (*Haralambos – Holborn* 2002: 496–498)<sup>2</sup>

165

- 2) 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 (Кубурић

чланови већих, а пре свега традиционалних 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 (по-

себним) 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 православним клирицима и учрквењеним 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.

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 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 поменута истраживања, има извесна унутарња ограничења, тако да ревитализација религијског и црквеног није тако непроблематична 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.

до краја 80-их – почетка 90-их година, православни верници, регрутовани углавном из деградираних друштвених слојева (некадашња буржоазија, грађански сталеж, интелигенција, припадници оружаних формација поражених у грађанском рату), 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 покрета<sup>3</sup>, 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 Бугајева 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 учрквењених 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

167

- 3) 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.

студијама и чланцима И. В. Бугајове (подробан библиографски преглед в. у: Бугаева 2008: 210–215; Бугаева 2010: 40–48) детаљно су описане интралингвистичке карактеристике православног социолекта, а њихов систематизован преглед дат је у: Бугаева 2008: 78–208; Бугаева 2010: 21–33).

Говор православних верника – носиоца српског језика до сада није био предмет лингвистичких проучавања<sup>4</sup>, изузев фрагментарно, у радовима аутора овога чланка посвећеним комуникацијским нормама и традицијама у српској црквеној средини (Кончаревић 2010 а; Кончаревић 2010 б; 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 социолекта 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 религиолекатских црта и дефинитивност наших закључака. Ограниченост наших претензија условљена је неколиким моментима: прво, чињеницом да би комплексан опис православног социолекта у српској средини морао бити заснован на систематском праћењу говора репрезентативног корпуса испитаника на терену уз формирање картотеке примера и у дужем временском раздобљу<sup>5</sup>; друго, ограниченошћу обима једне часописне публикације; и треће, свешћу да и унутар православног социолекта 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

- 4) 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).
- 5) 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).

„умерена“ струја) или парасинагогалним групацијама („артемијевци“ – следбеници рашчињеног епископа рашко-призренског Артемија, „акакијевци“ – следбеници старокалендарске фракције образоване 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 узудних 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 (Кончаревић 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-ПРОЗОДИСКИ НИВО

- 1.1. Преференција изворних  
изговорних ликова у сакралној  
лексици грчког порекла:  
*аніел, арханіел, Евангелије,  
евангелски, философија* и сл. у

односу на нормативно *анђео*,  
*арханђео*, *Јеванђелје*, *јеванђелски*,  
*филозофија*;

- 1.2. Чување црквенословенске акценатске норме у сакралној лексици страног порекла (*дарохранѝлница*, *даронѝсица*, *благодѣћу*, *Сведржѝиѣль*, *киворѝјуум*, *еклисѝя́рх*, *канона́рх*, *ѝрикі́рије*), у изговору канонских апелатива (*Мака́рије*, *Васѝлије*, *Анѝѝније*, *Хрисѝѝс*), у најфреквентнијим литургијским формулама (*Госѝоде*, *ѝомѝлуј!* *Амѝн!*) – у овом потоњем случају чак и уколико су употребљене изван сакралног контекста, типа: *Знаѝи ѝѝѝа је било? Боље да ѝѝи не ѝричам! Госѝоде, ѝомѝлуј! То је ѝѝако, и амѝн. Нема разѝовора;*
- 1.3. Преференција архаичнијих варијанти у случају постојања акценатских дублета (изговор типа *манаѝѝѝирскй*, *аѝѝѝѝдѝлскй*, *ѝреѝѝѝодѝднѝ̆*, *доѝѝѝѝснѝ̆*, *ѝравѝдславнѝ̆* или *ѝравѝсла̀внѝ̆*, *код ѝца Јова́на* и др. за разлику од неутралног *ма̀наѝѝѝирскй*, *аѝѝѝѝѝолскй*, *ѝреѝѝѝѝѝдѝднѝ̆*, *доѝѝѝѝѝснѝ̆*, *ѝра̀вѝславнѝ̆*, *код ѝца Јѝвана* и сл.).

## 2. ГРАФИЈСКО-ОРТОГРАФСКИ НИВО

- 2.1. Искључива употреба ћириличног граfiјског система насупротив конкурентској употреби ћирилице и латинице у општеупотребној реализацији српскога језика (изузетак представља изворно писање теолошких термина западнохришћанске

- провенијенције: *Filioque, praefatio, Sanctus, intercessio, lectio sollemnis* 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 графичког знака крста – испред титуле или потписа свештених лица, пре свега архијереја и старешина манастира († *Епископ дачки Иринеј, Ијуманија свештене обитељи жичке, монахиња Јелена*), на почетку молитава, проповеди, посланица, писама, диптиха (поменика), дијаријских забележака;
  - 2.5. Коришћење титле 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/чесїни, ѿосїни, надсушїни, ѿрелесїни, Божиј* наспрам нормативног *часни, ѿосни, насушни, ѿреласни, Божији/Божји*;
  - 2.7. Писање удвојених сугласника у сакралним апелативима (*авва, амма, аллилуја*) и удвојених самогласника у канонским антропонимима страног порекла (*Исаак, Авраам*);
  - 2.8. Придржавање морфемског принципа у писању извесних коренских (*срд-: срдски, Срдсїво, Срдкиња*) и афиксалних морфема (*разчовечење, разсрдљен, разцрковїи, дезсловесни*);
  - 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 (*свешћени Канони, Расћейи Христос, ѿројица Ейискоја, Љубав Божија* и сл.).

### 3. Граматички ниво

#### 3.1. Морфолошка обележја ѿ православној социолекћиа

- 3.1.1. Употреба архаичних форми вокатива канонских имена по црквенословенском обрасцу: *Марије, Ксеније, Михаиле, Гавриле*;
- 3.1.2. Ненормативна употреба косих падежа од именице *маћи* (код *маћи Макарије* ум. нормативног *код маћере Макарије, разіоварала сам са маћи* ум. *разіоварала сам са маћером*), 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 једине заменичко-придевске промене са присутним покретним вокалом: *мојему, ѿвојему, нашему, вашему, свему, васцелому*, свакако и под утицајем црквенословенског језика;
- 3.1.4. Употреба архаичних облика суперлатива (елатива) придева са суфиксом *-ејш/-ајш-* у титулисању свештених лица:

*блажењејши, свјайјејши, чесњејши*;

- 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: *Свешћеник чийа разрешну молићву кајућем се вернику; Иіуман исћићује саірешившег монаха*; у извесним случајевима чувају се и црквенословенске форме партиципа: *Служаиши свешћеник узима ѿућир* (услед фреквентног коришћења устаљене термилошке синтагме *служаиши свешћеник*).

#### 3.2. Дериваћолошка обележја ѿ православној социолекћиа

- 3.2.1. Чување архаичних деривата са суфиксима *-сћво*: *ајосћолсћво, ѿредсћаћельсћво, ѿрејемсћво, ѿрећіразнесћво, сћарашисћво* (и русизам: *сћарчесћво*), *сћолінишисћво, -аније/-еније*: *Воздвиженије, мољеније, несћројеније, оданије, одјејаније, ѿјеније, ѿслушаније, сћасеније* (у етикецијској формули: *Сћаси Боі! – На сћасеније!*), *-ћель*: *іоніћель, издравићель, ослободићель, Сведржићель, Сћасићель* (деривати типа: *ослободилац, сћасилац* лишени су сакралне конотације);
- 3.2.2. Присуство деривата са префисима *ваз-/вас, воз-/вос-, из-/ис-, низ-/нис-, ѿо-, ѿре-, са-/су-, уз(а)-, у-* који нису карактеристични за

171

општеупотребни језик: *вазнейти* (се), *васйосйавийти*, *возілас*, *воздвижење*, *исходийти* (у значењу *йойицайи*: Дух Свети од Оца *исходи*), *исйросийти* (у значењу *измолийи*: *исйросили* смо благослов од оца Тадеја), *нисйослайти*, *низвесйи*, *нисйасйи*, *йойразнесйиво*, *йоййрейи* (у значењу: *сйирйиво сачекайи*), *йречисйи*, *йреблаіословени*, *сабрайи*, *саслуживайи*, *сайодвижник*, *сарасйињайи се*, *сунаследник*, *суйелесниийиво*, *узажелейи*, *уийосйасирайи*;

- 3.2.3. Присуство сложеница насталих калкирањем по грчком обрасцу (србизирани црквенословенизми): *водоосвећење*, *дуіоййирйење*, *злословјење*, *мироіомазање*, *йразнословјење*, *рукойоложење*, као и специфичних композита које нису добијене калкирањем: *душекорисни*, *ђавоимани*, *месојеђе*, *месойусни*, *радосйоййворни*, *сиройусни* (у руском језику потврђени су еквиваленти: *душеййолезный*, *мясоед*, *мясойусйный*, *радосйоййворный*, 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*, *йрешни*, *недосйіојни*, *йреййодобни*, *Пречисйа*, *Свевишњи*) и партиципа (*верујући*, *изабрани*, *началсйивујући*, *новойресйављени*, *новойросвећени*, *оілашени*,

*йочивши*, *йрослављени*, *уйокојени*, *уснули*).

#### 4. Лексички ниво

- 4.1. Висок удео термилошке лексике, посебно из домена литургике, црквеног права, аскетике, различите по пореклу (грецизми, црквенословенизми, хебраизми, латинизми);
- 4.2. Висок удео свакодневне лексике која у говору носилаца социолекта доживљава семантичку трансформацију, типа *разрешийи* (од *йрехова*), *разрешење* (од *йосйа*), *блаіословийи* (у смислу *зайоведийи*, *наредийи*), *йослушање* (у смислу *обавеза*, *дужносй*, нпр.: *исйуњавайи* *йослушање* канонарха, *насйавничко* *йослушање* у *доіословији*), *смиравайи се* (*исйуњавайи се* *смирењем* као *врлином* *суйройіном* *йордосйи*);
- 4.3. Употреба религиолектизама уместо општеупотребних лексема (*йрислужийи* *свећу* ум. *зайалийи* *свећу*, *йојайи* у храму ум. *йевайи* у храму, *целивайи* икону ум. *йољубийи* икону, *йоклоничко* *йуіовање* ум. *ходочаиће*, *екскурзија* *йосвеіињама*, *имайи* у *молийви*/у *зетйи* у *молийву* ум. *молийи се* *редовно* за *коіа*);
- 4.4. Сужавање лексичког значења, односно асоцирање полисемичних лексема само са једним значењем, типа: лексема *служийи*, за коју *Речник срјскоіа језика* Матице српске констатује

б значења, у социолекту се асоцира искључиво са значењем *обављајући верски обред*;

- 4.5. Постојање специфичних неологизама и okazaionalизама, који се обично користе у сленгу ужих група, типа: *блaйословија* (хумористички или иронично интонирано: *боiословија*), *йaсiйирица* (студенткиња пастирско-катихетског смера) (сленг ученика духовних школа), *новотарци*, *йайисiйи*, *Змијулас* (од *Зизјулас*) (сленг зилотских групација), *арiемиде* (духовне кћери којима је окружен рашчињени 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 ста-

билношћу 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 (полагај 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.

173

## summary

Σ [ KSENYA KONCHAREVICH ]  
On constitutive characteristics of the orthodox sociolect in modern Serbian language  
(An essay on systematic-structural analysis)

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.

Српски језик 2012

## Литература:

174

- Ајдуковић 1997: **Ајдуковић, Ј.** Русизми у српскохрватским речницима. Принципи адаптације. Речник. – Београд: Фото Футура. – 331 с.
- Арнольд 1999: **Арнольд, И. В.** Графические стилистические средства. – In: **Арнольд, И. В.** (ред.). Семантика. Стилистика. Интертекстуальность. – Санкт-Петербург: СПбГУ. – С. 299–305.
- Бајић 2007: **Бајић, Р.** Богослужбени језик у Српској православној цркви: прошлост, савремено стање, перспективе. – Београд: Институт за српски језик САНУ. – 413 с.
- Bahtijarević 1988: **Bahtijarević, Š.** Psihička struktura i razvoj religioznosti. – In: **Čimić, E.** (ured.). Religija i društvo. – Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva. – S. 98–107.
- Беликов, Крысин 2001: **Беликов, В. И., Крысин, Л. П.** Социолингвистика. – Москва: Изд. РГГУ. – 264 с.
- Благојевић 2011: **Благојевић, М.** Актуелна религиозност грађана Србије. – In: **Младеновић, А.** (уред.). Религиозност у Србији 2010: истраживања религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција. – Београд: Хришћански културни центар – Центар за европске интеграције – Фондација Конрад Аденауер. – С. 43–72.
- Бугаева 2006: **Бугаева, И. В.** Акцентные варианты в православном социолекте и литературная норма. – In: **Плисов, Е. В.** (ред.). Человек и языковое пространство: аспекты взаимодействия. Межвузовский сборник научных трудов. – Нижний Новгород: нггу. – Вып. 2. – С. 77–84.
- Бугаева 2007: **Бугаева, И. В.** Графическая и орфографическая нормированность текстов религиозной сферы. – In: **Иншаков, О. В.** (ред.). Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов. – Волгоград: волгу. – Т. 1. – С. 635–649.
- Бугаева 2008: **Бугаева, И. В.** Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века. – Москва: Изд. ргау – мсха им. К. А. Тимирязева. – 239 с.
- Бугаева 2009: **Бугаева, И. В.** Словарь ударений религиозной лексики. Словарь сокращений религиозной лексики. – Москва: Кругъ. – 221 с.
- Бугаева 2010: **Бугаева, И. В.** Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития. Автореф. дис. ... д-ра фил. наук. – Москва: Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина. – 48 с.
- Gidens 2001: **Gidens, E.** Sociologija. – Podgorica: CID. – 397 s.
- Ђурић-Миловановић и др. 2011: **Ђурић-Миловановић, А., Маран, М., Сикимић, Б.** Румунске верске заједнице у Банату. Прилог проучавању мултиконфесионалности Војводине. – Вршац: Висока школа за образовање васпитања. – 153 с.
- Ерофеева 2005: **Ерофеева, Е. В.** Понятие социолект в современной русской лингвистике. – In: Язык. Речь. Речевая деятельность. Межвуз. сб. науч. трудов. – Нижний Новгород: нггу. – Вып. 8. – Ч. 1. – С. 139–145.
- Захаров 2003: **Захаров, В. С.** Социолекты как отражение социального расслоения общества. – In: Социальные варианты языка: Материалы Международной научной конференции. Нижний Новгород: нггу. – С. 40–47.
- Haralambos – Holborn 2001: **Haralambos, H., Holborn, M.** Sociologija: teme i perspektive. – Zagreb: Golden marketing. – 1116 s.

- Јевтић 1999: **Јевтић, А.** (прир.). Дела апостолских ученика. – Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог – Требиње: Манастир Тврдош. – 488 с.
- Касаткин 1990: **Касаткин, Л. Л.** Диалект. – In: Лингвистический энциклопедический словарь. – Москва: Советская энциклопедия. – С. 132–133.
- Кондратьева 2005: **Кондратьева, Е. В.** К вопросу о упорядочении орфографического оформления церковных печатных изданий. – In: **Бугаева И. В.** (ред.), Церковнославянский язык: история, исследование, преподавание. – Москва: ПСТГУ. – С. 217–224.
- Кончаревић 2006: **Кончаревић, К.** Језик и православна духовност. Студије из лингвистике и теологије језика. – Крагујевац: Каленић. – 463 с.
- Кончаревић 2009: **Кончаревић, К.** Графијско-ортографска обележја сакралног функционалностишког комплекса у српском и руском језику (из социолингвистичке и нормативистичке перспективе). – In: Зборник Матице српске за славистику. – Нови Сад. – Књ. 75. – С. 11–38.
- Кончаревић 2010 а: **Кончаревић, К.** Комуникативна личност српског парохијског свештеника: методолошке схеме и резултати параметарског истраживања. – In: Црквене студије. – Ниш. – Књ. 7. – С. 267–283.
- Кончаревић 2010 б: **Кончаревић, К.** О неким аспектима комуникативне културе свештенства у српској говорној и социокултурној средини. – In: Стил. – Београд. – Књ. 9. – С. 189–200.
- Кончаревић 2010 в: **Кончаревић, К.** Теоријско-методолошке основе проучавања сакралних комуникативних култура *Pax Slavia Orthodoxa*. – In: Славистика. – Београд. – Књ. 14. – С. 89–95.
- Кончаревић 2011 а: **Кончаревић, К.** Језик сакралног као предмет русистичких испитивања. – In: Јужнословенски филолог. – Београд. – Књ. 67. – С. 163–184.
- Кончаревић 2011 б: **Кончаревић, К.** Књижевни текст као извор за проучавање српске сакралне комуникативне културе (лингвистички и лингводидактички аспекти). – In: Научни састанак слависта у Вукове дане. – Београд. – Књ. 40/1. – С. 493–503.
- Кончаревић 2011 в: **Кончаревић, К.** Славистичка испитивања у теолингвистици: истраживачки проблеми и резултати. – In: Црквене студије. – Ниш. – Књ. 8. – С. 187–213.
- Кончаревић 2012: **Кончаревић, К.** Норме комуникацијског понашања у православном социолекту српског језика. – In: Научни састанак слависта у Вукове дане. – Београд. – Књ. 41/1 (у штампи).
- Крстић 1997: **Крстић, Д.** Одабрани радови. [In:] **Керн, К.** Пастирско богословље. Врњачка Бања: Братство св. Симеона Мироточивог; Београд: Богословски факултет спц. – С. 311–252.
- Kuburić 1996: **Kuburić, Z.** Religija, porodica i mladi. Beograd: Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku. – 426 s.
- Кубурић 2010: **Кубурић, З.** Верске заједнице у Србији и верска дистанца. Нови Сад: Центар за емпиријска истраживања религије. – 318 с.
- Мандзаридис 2004: **Мандзаридис, Г. И.** Социологија хришћанства. Београд: Хришћански културни центар. – 355 с.

КСЕНИЈА КОНЧАРЕВИЋ

- Пешикан 2006: **Пешикан, М.** Поређење понуђених правописних правила. – In: **Брборић, Б., Вуксановић, Ј., Гачевић, Р.** (прир.). Српски језик у нормативном огледалу. – Београд: Београдска књига. – С. 343–364.
- Poli – Cardinali 2008: **Poli G. F., Cardinali M.** Komunikacija u teološkoj perspektivi. Promišljanja o komunikativnim aspektima vjere. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. – 119 s.
- Словарь 2006: Словарь православной церковной лексики: прописная – строчная. Москва: Издательский отдел Московского Патриархата. – 183 с.
- Суботић 1996: **Суботић, Д.** Епископ Николај и православни богомољачки покрет. Београд: Нова Искра. – 310 с.
- Швейцер 1976: **Швейцер, А. Д.** Современная социолингвистика; теория, проблемы, методы. Москва: Наука. – 175 с.