

## K problematike typologického zaradenia liturgického prekladu: na príklade slovenského a francúzskeho translátu paschálneho kánonu a veršových stichír Paschy\*

JÁN ŽIVČÁK

---

Hoci liturgický preklad predstavuje jednu z najstarších foriem translácie, v posledných desaťročiach (pravdepodobne v dôsledku zmeny orientácie svetovej i slovenskej vedy o preklade) sa jeho odborná reflexia dostáva do úzadia. Mnohé súčasné koncepcie translológie s liturgickým prekladom ako osobitným podtypom translácie nerátajú (pozri napr. Baker – Saldanha 2009) a problematika sa stala takmer výhradne doménou liturgistiky, klasickej filológie a slavistiky alebo nanajvýš histórie prekladu. Liturgický preklad však napriek tomu ostáva jednou z aktuálnych, t. j. prakticky realizovaných foriem translácie. Na Slovensku a čiastočne i v Čechách sa v uplynulých rokoch otázky súvisiace s prekladom bohoslužobných textov do národných jazykov stali páľčivými zvlášť pre cirkvi byzantsko-slovanského rítu. Aj v súčasnosti totiž jednotlivci či skupiny odborníkov pracujú na preklade alebo na revízii prekladu niektorých marginálnejších byzantských a byzantsko-slovanských liturgických textov. A keďže cirkevné authority (iniciátori i supervízori translačných procesov v náboženskom prostredí) zdôrazňujú dôležitosť interdisciplinárneho prístupu pri tvorbe i odbornej reflexii prekladov bohoslužobných textov a apelujú na spoluprácu liturgistov s odborníkmi z filologicky orientovaných disciplín (pozri napr. *Liturgiam authenticam* 2010, ods. 11, 15, 70), domnievame sa, že translológia má nielen právo, ale i povinnosť zapájať sa do diskusií o tejto špecifickej modalite translácie.

Prvým cieľom štúdie je teda rozšíriť obzory slovenskej i českej translológie a upozorniť na nedostatok translologicky orientovaného metadiskurzu o liturgickom preklade. Vzhľadom na to, že v súčasnosti je v našich geografických lokalitách najaktuálnejšou formou liturgického prekladu translácia byzantsko-slovanských textov, vo svojom uvažovaní sa zameriame práve na ňu. Je pravda, že od konca 90. rokov 20. storočia boli o preklade bohoslužobných diel kresťanského Východu publikované na Slovensku a v Čechách dve monografie (Bugel 2001, Hrdinová 2013) a približne dve desiatky štúdií (napr. Švagrovský 1999, Pavlovič 2003 a 2014, Glevaňák 2012, Škoviera 2014, Matoláková 2014).<sup>1</sup> Väčšina z nich, s výnimkou prác Adriany Matolákovovej a Evy Marie Hrdinovej, však nereflektuje liturgický preklad na základe prístupov vlastných translológii a ani jedna v dostatočnej miere neuvažuje o liturgickom texte ako o literárnom artefakte.

\* Štúdia je čiastkovým výstupom projektu KEGA 027PU-4/2015 *Francúzska kultúra a frankofónne kultúry na virtuálnej univerzite PU*.

Druhým cieľom štúdie je upozorniť na aktuálnosť translatologického dedičstva Antona Popoviča pri reflexii liturgického prekladu. Máme na mysli zvlášť teóriu metatextov (pozri Popovič 1975a, 1975b), ktorá môže uľahčiť a spresniť uvažovanie o transfere bohoslužobného dedičstva byzantsko-slovanských cirkví. Sú na to dva dôvody. Po prvé, v metadiskurze o liturgických textoch byzantsko-slovanskej tradície nemožno uplatniť tradičnú dichotómiu originál – preklad. Problémom sú cirkevno-slovanské varianty, ktorým sa v istých prípadoch prisudzuje autorita prototextov napriek tomu, že sú metatextami gréckych originálov. Niektoré jazykové komunity totiž na príkaz cirkevných úradov vytvárajú oficiálne preklady liturgických diel nie z gréčtiny, ale z cirkevnej slovančiny. Jozef Pavlovič (2003, 66 – 67) pripomína, že k uvedeným komunitám patria aj slovenskí gréckokatolíci. A po druhé, mnohé z prekladov byzantsko-slovanských textov do národných jazykov majú aj v súčasnosti funkciu a formu *textov o texte*, teda metatextov sensu stricto. Napríklad pravoslávna cirkev na Slovensku využíva pri bohoslužbách výlučne cirkevno-slovanské varianty liturgických textov; slovenské preklady, ak existujú, sú koncipované len ako pomôcky na pochopenie významu cirkevno-slovanských variantov. V takýchto prípadoch sú teda vzťahy medzi východiskovými textami (cirkevno-slovanskými variantmi) a ich slovenskými prekladmi nie vzťahmi náhrady, ale vzťahmi nadväzovania, resp. odvodzovania, ako ich opisuje A. Popovič (1975a, 1975b).

Tretím a zároveň hlavným cieľom štúdie je pertraktovať problematiku typologického zaradenia liturgického prekladu s ohľadom na síce elementárnu, ale v slovenskej translatológii stále funkčnú dichotómiu medzi odborným a umeleckým prekladom. Pre tento cieľ sme sa rozhodli z jednoduchého dôvodu: domnievame sa, že by bolo kontraproduktívne konfrontovať stratégie a techniky liturgického prekladu s komplexnejšími translatologickými konceptmi, ak sa v slovenskej a českej translatologickej obci doposiaľ systematicky nediskutovalo o otázke typologického zaradenia liturgického prekladu, ktorá je otázkou fundamentálnou. Ak aj vo vedeckých publikáciách nachádzame zmienky o typologizácii uvedenej formy translácie, autorské názory sú nejednotné až protichodné (pozri Popovič 1971, 1975b, Hrdinová 2013, Matoláková 2014).

## KORPUS A METÓDY

Vytýčené ciele sa v nasledujúcich častiach štúdie pokúšame uskutočniť v nadväznosti na postupy deskriptívnej translatológie, ku ktorej predstaviteľom radí Theo Hermans (1999) aj Popoviča. Hlavným prostriedkom k ich dosiahnutiu sú analýzy konkrétneho korpusu byzantsko-slovanských liturgických textov vo viacerých jazykoch. Skôr než ho predstavíme, pokladáme za nutné pripomenúť, že termín liturgické texty nie je v byzantsko-slovanskej tradícii termínom s úzkym sémantickým obsahom. Naopak, treba ho vnímať ako hyperonymum pre rozsiahlu skupinu tvarovo, výrazovo, významovo i funkčne diferencovaných textov, ktoré v mnohých prípadoch spája len kontext ich recepcie a reprodukcie v rámci bohoslužobných slávení (pozri napr. Švagrovský 1999). Záber analýz pre nedostatok priestoru zužujeme a do korpusu skúmaných textov zahrňame len varianty dvoch teologicko-poetických kompozícií utierne<sup>2</sup> nedele Vzkriesenia, konkrétne výber z prekladových metatex-

tov paschálneho kánonu sv. Jána Damascénskeho a veršových stichír Paschy<sup>3</sup>. Túto voľbu ovplyvnili predovšetkým dva faktory: 1. ide o kompozície zaradené do denného okruhu bohoslužieb najdôležitejšej slávnosti katolíckeho i pravoslávneho liturgického roka; 2. hoci žánre označované v byzantsko-slovanskom ríte ako kánon<sup>4</sup> a stichiry<sup>5</sup> patria medzi kľúčové žánre liturgickej textovej tradície, ich slovenské prekladové metatexty sa doposiaľ v odbornom prostredí reflektovali len historiograficky (napr. Škoviera 2014). Transláty konfrontujeme s normami či stratégiami odborného i umeleckého prekladu s cieľom zistiť, ku ktorému z dvoch typov translácie má liturgický preklad, presnejšie preklad byzantsko-slovanských liturgických textov, bližšie. Okrem slovenského metatextu gréckokatolíckej proveniencie (pravoslávny metatext, pokiaľ vieme, neexistuje) skúmame aj jeden francúzsky metatext pravoslávnej proveniencie (vo frankofónnom prostredí zas, pokiaľ vieme, absentuje metatext gréckokatolícky).<sup>6</sup> Komparáciou dvoch metatextov máme v úmysle objektivizovať výsledky analýz. Vzťahy medzi prekladovým metatextom a kultúrnou tradíciou prijímajúceho prostredia, resp. domácim literárnym polysystémom, sú totiž v prípade slovenského a francúzskeho prekladu radikálne odlišné: kým v po slovensky hovoriacom prostredí sa byzantsko-slovanské texty vnímajú ako inherentná súčasť kultúry i literárneho polysystému, vo frankofónnom prostredí je byzantský rítus skôr exoticky pôsobiace raritou. Upozorňujeme len, že východiskom výskumov nie je grécky prototext kompozícií, ale cirkevnoslovanský metatext s autoritou prototextu, ktorý – aby sme sa vyhli neexaktným vyjadreniam – nazývame *predlohou*. Pre gréckokatolícku cirkev na Slovensku sui iuris totiž, ako sme už poznamenali, nie sú záväznými grécke prototexty diel, ale ich cirkevnoslovanské varianty. A keďže francúzsky metatext zaradený do korpusu vyšiel ako súčasť bilingválnej cirkevnoslovansko-francúzskej edície, tiež možno predpokladať, že jeho priamou predlohou bol cirkevnoslovanský variant, hoci znenie niektorých tropárov bolo, zdá sa, korigované podľa teologického komentára gréckeho prototextu.

Základným metodologickým rámcom výskumu je hermeneutika: v časti štúdie, kde uvažujeme o odbornej dimenzii liturgických kompozícií, využívame hermeneutiku orientovanú na výklad teologického textu; v časti, v ktorej na liturgický text nazeráme ako na literárny artefakt, uplatňujeme hermeneutiku orientovanú na text s estetickou funkciou, konkrétne filozofickú poetiku Hansa-Georga Gadamera, o ktorú sa v posledných rokoch začali zaujímať aj slovenskí teoretici umeleckého prekladu (pozri napr. Valcerová 2014).

Podotýkame tiež, že základné problémy spojené s typologickým zaradením liturgického prekladu vyplývajú už z tenzií prítomných v samotnom textovom vzorci väčšiny bohoslužobných textov byzantsko-slovanskej tradície. Mnohé liturgické kompozície vrátane kánonov a stichír možno vnímať ako trojdimenzionálne textové štruktúry. Dimenzia teologická (odborná) sa v nich snúbi s funkčnou dimenziou, ktorá súvisí s kontextom recepcie a reprodukcie liturgických diel v rámci bohoslužobných slávení, a s dimenziou estetickou (literárnou).<sup>7</sup> Na vzťahy medzi stratégiami, ktoré využili autori metatextov zaradených do korpusu, a uvedenými dimenziami sa v analýzach systematicky odvolávame.

## PREKLAD PASCHÁLNEHO KÁNONU SV. JÁNA DAMASCÉNSKEHO A STRATÉGIE/NORMY ODBORNEJ TRANSLÁCIE

Ako sme už načrtli, preklad liturgických textov, zvlášť transfer ich odbornej, resp. teologickej dimenzie, do značnej miery podlieha preskriptívnym usmerneniam zodpovednej cirkevnej autority. V katolíckom prostredí je touto autoritou Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí. Prislúcha jej právo posudzovať (tzv. *recognitio*) a schvaľovať metatexty, ktoré chcú konkrétne jazykové komunity využívať pri bohoslužobných sláveniach. Po Druhom vatikánskom koncile vydala viacero usmernení týkajúcich sa liturgického prekladu, z ktorých najkomplexnejším a súčasne najnovším je už spomínaná inštrukcia *Liturgiam authenticam* z 28. marca 2001. Hoci je pravda, že inštrukcia normuje v prvom rade transláciu bohoslužobných textov rímskeho obradu, domnievame sa, že mnohé z odporúčaní možno aplikovať aj na preklad byzantsko-slovanských liturgických kompozícií. Tento názor zastávajú aj Matoláková (2014) a Pavlovič (2014). Aby sme sa však vyhli čo i najmenším metodologickým lapsusom, keďže okrem metatextu gréckokatolíckej proveniencie podrobujeme analýze aj metatext pravoslávny, z noriem vymedzených v inštrukcii reflektujeme len dve, ktoré majú skutočne univerzálny charakter. Prvou je požiadavka maximálnej vernosti pri transfere teologického významu predlohy (*Liturgiam authenticam* 2010, ods. 19 – 20). Druhou je potreba zachovania palimpsestovej povahy diela v prekladových metatextoch. Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí ju liturgickým komisiám pripomína formou imperatívu:

Z tohto dôvodu spôsob prekladu liturgických kníh má zachovať súlad medzi samotným biblickým textom a liturgickými textami cirkevnej kompozície, ktoré obsahujú biblické výrazy alebo zmienky vyplývajúce z Biblie. Pri preklade takýchto textov je potrebné, aby prekladateľ dodržiaval spôsob vyjadrovania vlastný prekladu Svätého písma už schváleného pre používanie v liturgii na územiach, pre ktoré je preklad určený (*Liturgiam authenticam* 2010, ods. 49).<sup>8</sup>

Východiskom nášho uvažovania v tejto časti štúdie sú preklady paschálneho kánonu sv. Jána Damascénskeho. Mieru rešpektovania teologického významu predlohy a mieru (ne)prekladania intertextových postupov sa usilujeme identifikovať pomocou teologického komentára sv. Nikodéma Svätohorca k paschálnemu kánonu, ktorý je najkomplexnejšou exegézou diela, rešpektovanou tak katolíckou, ako i pravoslávnu cirkevnou tradíciou. Dôvod tohto postupu je prostý. Hoci pre prekladateľov liturgických textov ostáva za každých okolností smerodajným doslovné znenie tzv. typického vydania kompozícií, *Liturgiam authenticam* odporúča, aby sa členovia národných liturgických komisií opierali aj o komentáre či výklady vypracované odborníkmi. Tým sa zaručí zhoda medzi významovou štruktúrou metatextu a exegézou prototextu (predlohy), ktorá je vlastná cirkevnej tradícii (pozri *Liturgiam authenticam* 2010, ods. 23, 50). Z priestorových dôvodov neanalyzujeme preklady všetkých tropárov. Napokon, pri príprave podkladov k štúdii sme zistili, že v jednotlivých stadiách paschálneho kánonu narážame na približne rovnaké problémy súvisiace s teologickou dimenziou. Vyberáme si teda jeden reprezentatívny príklad, irmos tretej piesne:

Πρῖνδῖτε, πῖκο πῖεμχ νόκοε, νε ὤ κάμενε νεπλόδνα χῥοδοῦεμοε, νο νετλῆνῖα ἡστῑόχννικχ, ἡῖ ῥόκα ὠδοῖδῖνῖα χῥῑτῑ, βχ ἡέμῖε οὔτβεῖρῖδῖεμσα  
(Κανοννικ 2011, 229).

Príďte a pite z nového prameňa, ktorý nevyviera zázračne z kameňa. Je to zdroj nesmrteľnosti, hrob, ten, čo nám daroval Krista, našu záchranu a silu  
(*Christos voskrese* 2000, 66).

Venez, buvons le breuvage nouveau, non pas tiré miraculeusement du rocher stérile dans le désert, mais celui de la source d'incorruptibilité qui sourd du tombeau du Christ, dans Lequel nous nous affermissons (*Office de la Nuit de Pâques* 2009, 7).

Pozornosť si zaslúži hneď úvodný segment irmosu. Podľa sv. Nikodéma Svätohorca (1836) je doň vtkaná voľná intertextová alúzia na 29. verš 26. kapitoly Matúšovho evanjelia, kde Kristus hovorí o *novom plode viniča*, ktorý bude *piť* so svojimi učeníkmi v nebeskom kráľovstve.<sup>9</sup> V cirkevnej slovančine možno pozostatky evanjeliovej pasáže nájsť v syntagme πῖκο πῖεμχ νόκοε (dosl. *píme nový nápoj*). Alúziu integruje aj francúzsky metatext, verný doslovnému zneniu cirkevnoslovanskej predlohy: *buvons le breuvage nouveau*. V slovenskom metatexte je však dialóg s Matúšovým evanjeliom narušený. Hoci v ňom figurujú lexémy *piť* a *nový*, prítomné v oficiálnom katolíckom preklade intertextu do slovenčiny, namiesto *nápoja* (csl. πῖκο) prekladateľ tematizuje *prameň*. Dôsledkom tejto voľby je výrazný posun v teologickom význame segmentu. Sv. Nikodém Svätohorec (1836) pripomína, že slovami: „Odteraz už nebudem piť z tohto plodu viniča až do dňa, keď ho budem piť s vami nový v kráľovstve svojho Otca“ (Mt 26, 29b) Kristus pozýva učeníkov k účasti na sláve Božieho kráľovstva, čiže k účasti na vzkriesení. Analogickú obsahovú náplň má aj úvodný segment irmosu. Nefunkčnou výmenou *nápoja* (csl. πῖκο) za *prameň* sa však v slovenskom metatexte táto výzva stráca.

Rozdiely v miere rešpektovania univerzálnych noriem liturgickej translácie si všímame aj v treťom segmente (v slovenčine: *je to zdroj nesmrteľnosti, hrob, ten, čo nám daroval Krista*). Kameňom úrazu je požiadavka maximálnej vernosti pri transfere obsahu východiskového textu. V cirkevnoslovanskej predlohe (но неτλῆνῖα ἡστῑόχννικχ, ἡῖ ῥόκα ὠδοῖδῖνῖα χῥῑτῑ) a vo francúzskom metatexte (*mais celui* [= le breuvage nouveau – pozn. J. Ž.] *de la source d'incorruptibilité qui sourd du tombeau du Christ*) sa v zhode s gréckym prototextom, ako dosvedčuje sv. Nikodém Svätohorec (1836), tematizuje *prameň neporušiteľnosti vyvierajúci z Kristovho hrobu*. Z významového hľadiska ide o istý druh dodatku k prvému a druhému segmentu: v tkanive irmosu sa rodí jednak analogická paralela medzi *novým nápojom* a *prameňom neporušiteľnosti*, jednak kontrast medzi *neploдным kameňom/skalou* (doslovný preklad csl. predlohy) a *Kristovým hrobom*. Obsah slovenského metatextu je však odlišný. Príčinou je kontaminácia syntaktickej roviny, vyplývajúca pravdepodobne z dezinterpretácie vzťahov medzi lexémami ἡστῑόχννικχ, ῥόκα, ὠδοῖδῖνῖα a χῥῑτῑ. Zatiaľ čo v cirkevnej slovančine a vo francúzštine vychádza z *Kristovho hrobu prameň neporušiteľnosti*, v slovenčine vychádza z *hrobu*, ktorý je *zdrojom nesmrteľnosti, Kristus*. A keďže sv. Nikodém Svätohorec (1836) vystaval na vzťahoch medzi citovanými štyrmi lexémami značnú časť svojho komentára

k irmosu, týmto negatívnym posunom sa narúša aj teologická dimenzia slovenského prekladu.

Najzaujímavejším je však pre translatóloga záver irmosu. Podľa sv. Nikodéma Svätého (1836) je jeho súčasťou briskný intertextový odkaz na 1. verš 2. kapitoly *Prvej knihy Samuelovej*, čiže na úvodný segment chválospevu Anny, matky proroka Samuela. Vzhľadom na to, že uvedený chválospev je biblickým podložením irmosu tretích piesní všetkých byzantských kánonov, nejde o prekvapivý jav. Jadrom intertextového dialógu je v cirkevnoslovanskej predlohe sloveso ὀψιτβεβρηκδάεμελα (dosl. *upevňujeme sa*, resp. *sme upevnení*), ktoré autor francúzskeho metatextu preložil ekvivalentným *nous nous affermissons*. Oba varianty transponujú význam gréckeho výrazu εστερεωθη, prítomného v príslušnom verši gréckeho prekladu Starého zákona známeho ako Septuaginta. Pravoslávne cirkvi sa totiž pri kreovaní translátov biblických i liturgických textov opierajú primárne o Septuagintu. Prekladatelia sakrálnych textov v katolíckej, zvlášť latinskej cirkvi sa, naopak, zvyknú pridržať revidovaného latinského prekladu Biblie, tzv. Neovulgáty, ktorá je predlohou aj oficiálneho katolíckeho prekladu Biblie do slovenčiny (slovenský translát Septuaginty zatiaľ nejestvuje). V Neovulgáte však na mieste gréckeho εστερεωθη nachádzame významovo nepríbuzný výraz *exultavit* (3. osoba aktívneho perfekta slovesa *exultare*, čiže *plesáť*). Sémantika latinskej lexémy sa prenáša aj do slovenského prekladu *Prvej knihy Samuelovej*: „Srdce mi plesá v Pánovi“. V slovenskej verzii segmentu **κκ ΗΕΜΙΣΕ ὀψιτβεβρηκδάεμελα** určenej gréckokatolíckym recipientom teda nemožno zachovať aj význam, aj palimpsestovú povahu pôvodiny. Ak by chcel autor metatextu rešpektovať aspoň jedno z odporúčaní cirkevných autorít, mohol by buď uprednostniť intertextový dialóg a dopracovať sa napríklad ku konštrukcii *v Ňom* (t. j. v Kristovi) *plesá naše srdce*, alebo prilipnúť k zneniu predlohy a segment prekódovať ako *v Ňom sme upevnení*. Rozhodnúť, ktoré z riešení by bolo adekvátnejšie, už nie je v translátologickej kompetencii. Môžeme len konštatovať, že empirický prekladateľ paschálneho kánonu do slovenčiny si zvolil iný postup. Na biblický intertext neprihliadol a význam východiskového textu preniesol len aproximatívne (*našu záchrana a silu*).

Tieto analýzy ukazujú, že miera využívania stratégií odbornej translácie je v skúmaných metatextoch odlišná. Slovenský translát nadväzuje na odbornú dimenziu predlohy relatívne laxne. Preklad intertextových postupov je nedôsledný<sup>10</sup> a v niektorých segmentoch sa vyskytujú posuny negatívne modifikujúce teologický význam celku. Autor francúzskeho prekladu, naopak, ostáva verný teologickej dimenzii východiskového textu a jej komponenty prevádza do cieľového jazyka exaktne a úplne. Jeho stratégie sú príbuzné stratégiám príznačným pre odbornú transláciu.

## PREKLAD VERŠOVÝCH STICHÍR PASCHY A STRATÉGIE/NORMY UMELECKEJ TRANSLÁCIE

Pri preklade bohoslužobných textov však nestačí hľadiť len na teológiu. Význam estetickéj dimenzie liturgických kompozícií si uvedomujú viacerí odborníci (napr. Švagrovský 1999) a k zohľadňovaniu genologicko-poetologických črt pôvodín pri preklade nabáda, hoci svojráznym spôsobom, aj inštrukcia *Liturgiam authenticam*

(2010, ods. 58 – 62). Aby sme poňali problematiku typologického zaradenia liturgického prekladu celistvo, stratégie využité v skúmaných metatextoch usúvŕňajúme aj so stratégiami/normami vlastnými umeleckému prekladu. Konkrétne sa usilujeme vyzorovať, do akej miery zanecháva prekladateľova jedinečná interpretácia predlohy stopy v štruktúre metatextu a do akej miery možno liturgické transláty pokladať za tvorivé imitácie východiskových textov. Prítomnosť prekladateľského subjektu v tkanive translátu totiž pokladáme za jeden z kľúčových faktorov odlišujúcich – pri najmenšom v česko-slovenskom kontexte – umelecký preklad od prekladu odborného. Zaujíma nás, či sa v metatextoch zaradených do korpusu odráža prekladateľovo *predporozumenie* pôvodiny, či je ich významová a výrazová rovina výsledkom *splývania horizontov* a či z nich možno spätne dešifrovať podobu *hermeneutického kruhu*, ktorý riadil, príp. neriadil interpretačnú fázu translačného procesu (pozri Gadamer 2010, 2011). Termínom *predporozumenie* označuje Gadamer predstavu, ktorú má interpret o texte skôr, než s ním vstúpi do kontaktu. Pojem *splývania horizontov* sa zas dotýka vzťahov medzi významom textu a dejinami jeho estetického pôsobenia. Pri interpretácii starších diel musí súčasný recipient zmieriť svoje očakávania s historickým významom kompozície, determinovaným jednak kontextom jej vzniku, jednak jej ďalším pôsobením. A nakoniec, výraz *hermeneutický kruh*, resp. *kruh porozumenia* odkazuje na cyklický pohyb interpreta medzi textovými komponentmi a textom ako celkom. Význam častí objasňuje význam celku a naopak.

Predmetom analýzy v tejto časti je slovenský i francúzsky metatext prvej a štvrtej veršovej stichiry Paschy. Leitmotívom oboch kompozícií je oslava Krista, nového a dokonalého Baránka, ktorý sa vo výročný deň Paschy obetoval, aby vyvedol každého človeka z otroctva smrti a hriechu:

Пасха сїїєннаа нѧмѧ днєсь показѧла: пасха нѧва сїїѧла: пасха гѧннєсѧвеннаа: пасха вєсєсєсѧнѧла: пасха хрїтѧсѧ нѧзѧвѧннєтєль: пасха нєпѧрѧчнѧла: пасха вєлїкѧла: пасха вѧкрнѧхѧ: пасха двєсѧн рѧннєсїѧ нѧмѧ ѡбєрѧзѧюѧла: пасха вєкѧхѧ ѡбєвѧцїѧюѧла вѧкрнѧхѧ (Канонник 2011, 243).

Пасха крѧсѧнаа, пасха, гѧна пасха, пасха вєсєсєсѧнѧла нѧмѧ вѧзвїѧла. Пасха, рѧдѧсѧтїѧ дрѧгѧ дрѧга ѡбїмємѧ. Ѥ пасха! нѧзѧвѧлєнїє сїѧрєн, нѧко нѧз грѧба днєсь ѧѧсѧ ѡ чертѧга вѧзвїѧвѧ хрїтѧсѧ, жєснѧ рѧдѧсѧтн нєпѧлнн глѧгѧла: прѧпѧвѧднѧтє ѧпѧѧѧмѧ (244).

Pascha požehnaná sa nám dnes zjavila, Pascha nová a svätá, Obet tajuplná, Obet prevznešená, slávny Kristus Vykupiteľ, Žertva nepoškrvená, Obeta nesmierna, Dar veriacim, Baránok, ten, čo nám otvoril brány raja, Ježiš, čo posväcuje všetkých verných (*Christos voskrese* 2000, 71).

Slávnosť krásna, slávnosť Pánova, Pascha. Svitol nám svätý deň Vzkriesenia. Druh druha radostne pozdravme! Ó, deň blažený, ty si nás zbavil smútku, lebo z hrobu svojho dnes ako zo svadobnej komnaty vyšiel Kristus. Ženy šťastím naplnil a prikázal: „Oznámte to apoštolom!“ (71)

La Pâque sacrée nous est révélée en ce jour ; Pâque nouvelle et sainte ; Pâque mystique ; Pâque toute-vénérable ; Pâque, le Christ libérateur ; Pâque immaculée ; Pâque très grande, Pâque des croyants ; Pâque ouvrant pour nous les portes du paradis, Pâque sanctifiant tous les fidèles (*Office de la Nuit de Pâques* 2009, 21).

Ô Pâque joyeuse, Pâque, Pâque du Seigneur ; la Pâque très vénérable s'est levée pour nous ; Pâques ! Embrassons-nous les uns les autres dans la joie ; ô Pâque, délivrance de la tristesse, car en ce jour le Christ, resplendissant du tombeau comme d'une chambre nuptiale, a comblé de joie les saintes femmes, leur disant : annoncez aux apôtres [la résurrection] (23).

Už na prvý pohľad vidieť, že dominantou textovej morfológie cirkevnoslovanskej predlohy je anaforická repetícia lexémy Πάσχα (pripomíname, že v byzantsko-slovanskom ríte sa ňou pomenúva Veľká noc, čiže Kristov prechod i prechod veriacich zo smrti do života). Slovenský prekladateľ však figúru do svojich variantov kompozícií neprenáša. Kým v cirkevnoslovanskom texte sa predmetný výraz vyskytuje šesťnásťkrát, v slovenskom transláte nachádzame jeho štandardný ekvivalent (*Pascha*) len na troch miestach. Táto frapantná disproporcija signalizuje, že s vysokou pravdepodobnosťou ide o zámerný individuálny posun, ktorého príčiny sa ďalej pokúsime objasniť.

Niet pochyb, že pre pôvodných recipientov gréckeho prototextu i cirkevnoslovanského variantu bol náboženský termín Πάσχα/Πάσχα (vo význame Veľká noc) bezprostredne a úplne zrozumiteľný. Súčasnú Slovensko, vrátane jeho východných regiónov, je však konfesiónálne zmiešaným územím a lexéma *Pascha* sa v jazyku tohto hybridného priestoru pevne nezakorenila. Väčšina komunikantov s ňou prichádza do kontaktu len v spojitosti so židovskými sviatkami. Jej druhotný význam nie je všeobecne známy. Dokonca ani medzi gréckokatolíkmi sa v prehovoroch o Kristovom vzkriesení pojem *Pascha* nepoužíva konzistentne. Podľa našej skúsenosti po ňom aktívne siahajú len komunikanti s náležitým intelektuálnym zázemím.

Slovenský prekladateľ však nemal v úmysle vytvoriť translát prístupný len špecifickej skupine gréckokatolíkov. Svedčí o tom napríklad fakt, že cirkevnoslovanskú – v tomto kontexte odbornú – lexému ΠΑΣΧΑ, nahradenú vo francúzskom transláte teologickým termínom *mystique*, preložil do slovenčiny všeobecne zrozumiteľným adjektívom *tajuplná*. Aj mnohé iné stratégie využité v slovenských metatextoch zaradených do korpusu implikujú, že prekladateľovo *predporozumenie* cirkevnoslovanskej predlohy bolo zacielené na funkčnú dimenziu. Evidentne sa domnieval, že texty zahrnuté do oficiálnej slávnosti liturgického roka majú pochopiť aj recipienti bez solídneho teologického vzdelania. Na miesta, kde v cirkevnoslovanských verziách stichír figuruje Πάσχα, preto nemohol dosadiť výhradne lexému *Pascha*, ktorej presný obsah väčšina bežných veriacich nepozná. Prílišnou vernosťou historickému horizontu predlohy by sa spreneveril osobnému horizontu očakávania. Situáciu sa rozhodol vyriešiť (pravdepodobne intuitívnym) *splynutím horizontov*. Obsah pôvodného výrazu Πάσχα rozložil na jednotlivé sémy, ktorých všeobecne zrozumiteľné slovné realizácie striedavo umiestnil do čela segmentov translátu: *Obet', Žertva, Obeta, Dar, Baránok, Ježiš, slávnosť, deň Vzkriesenia, deň blažený*. K tomuto kroku ho zrejme inšpirovala aj poetika textov, ktoré sú veršovým stichírám Paschy tematicky a výrazovo príbuzné. S cirkevnoslovanskými pendantmi výrazov *Baránok, deň Vzkriesenia* atď. sa totiž stretávame v paschálnom kánone i v iných kompozíciách tematizujúcich Kristovo vzkriesenie. Navyše, rozklad celku (sémantického obsahu zriedkavej lexémy) na menšie komponenty s cie-



lom uľahčiť recepciu diela možno vnímať i ako stopu *hermeneutického kruhu*, v ktorom sa prekladateľ pohyboval v interpretačnej fáze translácie. Je však pravda, že invenčné a nepochybne i funkčné riešenie slovenského prekladateľa by mohli niektorí teológovia pokladať za kontroverzné. Zatiaľ čo v predlohe vstupujú do jednotlivých kolokácií všetky sémy pojmu Πάσχα (napr. Πάσχα κελνικαλ, Πάσχα κ'ερνυχ...), v metatexte do nich zakaždým vchádza len jedna (*Obeť nesmierna, Dar veriacim*).

Vo francúzštine obdobu stratégií využitých autorom slovenského metatextu nenachádzame. Štruktúra segmentov translátu dôsledne kopíruje cirkevnoslovenskú predlohu. K doslovnej transpozícii pôvodiny sa prekladateľ uchýlil možno preto, že *Pâque(s)* je pre frankofónnych recipientov všeobecne zrozumiteľnou lexikálnou jednotkou. Domnievame sa však, že toto konzistentné (a pravdepodobne intenčné) potláčanie kreativity má hlbšie korene. Už spomínaná textová aktualizácia termínu *mystique* naznačuje, že primárnou ambíciou francúzskeho prekladateľa bolo zachovať maximálnu vernosť teologickej a lingvistickej stránke pôvodiny. Francúzsky variant veršových stichír Paschy je precíznym, ale, slovami Popoviča (1975b, 285), len *povrchovým* prekódovaním. Z uvedených dôvodov sa z neho nedá dešifrovať ani orientácia prekladateľovho *predporozumenia*, ani podoba *hermeneutického kruhu*, ktorý riadil interpretačnú fázu translácie. Môžeme teda konštatovať, že kým slovenský prekladateľ pristúpil k interpretácii predlohy i ku kreovaniu metatextu tvorivo, čím usúvzťažnil svoje stratégie s princípmi umeleckej translácie, pre autora francúzskeho translátu bola estetická a funkčná dimenzia textu druhoradá až nepodstatná.

### NAMIESTO ZÁVERU

Hoci hlavným cieľom štúdie bolo zistiť, či má liturgický preklad bližšie k odbornej alebo umeleckej translácii, z výsledkov analýz sa nedá vyvodiť jednoznačný záver. Vo francúzskom metatexte, ktorý ostáva (často doslova) verný predlohe a transponuje primárne jej teologickú dimenziu, prevažujú stratégie vlastné odbornému prekladu. Slovenský prekladateľ, majúci na zreteli kontext recepcie translátov, zas realizuje nemalé množstvo kreatívnych individuálnych posunov. Jeho postupy korešpondujú skôr s metódami umeleckej translácie. Predstavené deskriptívne výskumy však umožňujú formulovať hypotézu, ktorá má pre problematiku typologického zaradenia liturgických textov nezanedbateľný význam. Zdá sa, že príklon metatextov k stratégiám umeleckého/odborného prekladu súvisí s mierou, do akej prijímajúce prostredie vníma prekladané liturgické dielo ako *svoje*. Ak majú žánr a výraz pôvodiny oporu v tradícii domácej kultúry a v domácom literárnom polysystéme, prekladatelia budú pravdepodobne kreovať liturgický metatext ako literárne dielo. Striktné pridržovanie sa noriem odbornej translácie, naopak, môže signalizovať, že prijímajúce prostredie si uvedomuje *cudzosť* predlohy. Narážame teda na ďalší prvok Popovičovho translatického dedičstva aktuálny pre teóriu i prax liturgického prekladu. S lotmanovskými opozíciami *svoj – cudzí* (resp. *my – oni*) A. Popovič intenzívne pracoval zvlášť v *Poetike umeleckého prekladu* (1971). Overenie načrtnutej hypotézy by si však vyžadovalo analýzu širšieho korpusu liturgických prekladových metatextov jednak v jazykoch národov, ktoré pokladajú byzantsko-slovenskú liturgiu za inhe-

rentnú súčasť tradície (ukrajinčina, srbčina atď.), jednak v jazykoch kultúr, ktorým je byzantsko-slovanský, resp. byzantský rítus cudzí (väčšina západoeurópskych jazykov).

## POZNÁMKY

- <sup>1</sup> Výber publikácií uvádzame so zreteľom na obsahovú náplň štúdie.
- <sup>2</sup> Termínom utiereň sa v byzantsko-slovanskom ríte označujú ranné modlitby, ktoré sú súčasťou tzv. cirkevného pravidla, čiže denného okruhu bohoslužieb (pozri Matejovský 2014).
- <sup>3</sup> *Pascha* je oficiálnym byzantsko-slovanským pendantom rímskokatolíckeho termínu Veľká noc.
- <sup>4</sup> V byzantsko-slovanskom ríte je kánon jednou z hlavných častí utierne. Ide o rozsiahlu teologicko-poetickú skladbu, kompozične rozdelenú na 9 piesní (mimo Veľkého pôstu sa však spieva len 8). Každú pieseň otvára tzv. irmos, čiže krátka kompozícia, ktorá je intertextovou transpozíciou vybraných tematických komponentov konkrétnej biblickej pasáže (biblické intertexty, na ktoré jednotlivé irmosy nadväzujú, sú tie isté bez ohľadu na to, o ktorý z diapazónu kánonov spievaných na utierňach byzantsko-slovanských cirkví ide). Irmos zároveň určuje melódiu (nápev) súboru krátkych teologicko-poetických hymnických textov (tzv. tropárov), ktoré za ním nasledujú. Tematicko-motivická štruktúra tropárov súvisí buď so životom svätca, ktorého si v daný deň cirkev pripomína, alebo s obsahom sviatku, ktorého oficiá je kánon súčasťou (pozri Matejovský 2014).
- <sup>5</sup> Termínom stichiry sa v byzantsko-slovanskom ríte pomenúvajú veršové slohy tematicky spojené s obsahom sviatku, ktorého utierne či večierne sú súčasťou. Ich prednes v rámci bohoslužobného slávenia je prerývaný prednesom veršov biblického žalmu.
- <sup>6</sup> Upozorňujeme len, že uvedené metatexty nie sú jedinými prekladmi paschálneho kánonu a veršových stichír Paschy do slovenčiny a do francúzštiny. Na Slovensku existuje aj pracovný filologický preklad skúmaných kompozícií z gréckych prototextov od Daniela Škovieru (2017).
- <sup>7</sup> Niekoľko poznámok k funkčným, teologickým a v obmedzenej miere i genologicko-poetologickým aspektom liturgických textov možno nájsť napr. u Matejovského (2014) a Tkáča (2012).
- <sup>8</sup> K prekladu intertextuality v liturgických textoch sa vyjadruje aj Matejovský (2014).
- <sup>9</sup> V celej štúdii sa odvolávame na oficiálny katolícky preklad Biblie do slovenčiny (pozri *Biblia* 2012).
- <sup>10</sup> Zdá sa, že zanedbávanie intertextuality je v slovenskej prekladateľskej praxi pomerne bežným javom. Na problémy s adekvátnou transpozíciou citátov a alúzií v prekladoch poézie upozorňuje aj I. Hostová (2014).

## PRAMENE

*Christos voskrese*. 2000. Michalovce: Misionár.

*Канонник*. 2011. Москва: УКИНО Духовное преображение.

*Office de la Nuit de Pâques* (édition bilingue slavon-français). 2009. Genève: Feuilletts liturgiques de la Cathédrale de l'Exaltation de la Sainte-Croix.

## LITERATÚRA

- Baker, Mona – Gabriela Saldanha, eds. 2009. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Second Edition. London & New York: Routledge.
- Biblia. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. 2012. Trnava: Spolok svätého Vojtecha.
- Bugel, Walerian. 2001. *Současné slovenské verze byzantské Liturgie sv. Jana Zlatoústého*. Olomouc: PS VUP.
- Gadamer, Hans-Georg. 2010. *Pravda a metoda I: Nárýs filozofické hermeneutiky*. Prel. David Mik. Praha: Triáda.
- Gadamer, Hans-Georg. 2011. *Pravda a metoda II: Dodatky/rejstříky*. Prel. David Mik. Praha: Triáda.
- Glevaňák, Michal. 2012. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu týkajúce sa problematiky prekladov liturgických textov a ich aplikácia v Gréckokatolíckej cirkvi po jej obnovení v roku 1968. In *Ad fontes liturgicos III. Liturgické hnutie ako dôsledok návratu k liturgickým prameňom: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, eds. Vojtech Boháč – Marcel Mojež – Olga Fejčáková – Petra Andrejčáková – Martin Tkáč, 103 – 120. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity.
- Hermans, Theo. 1999. *Translation in Systems. Descriptive and Systemic Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Hostová, Ivana. 2014. (Ne)čítať citát? O preklade intertextových postupov v poézii. In *Letná škola prekladu 13: čas a priestor v prekladateľskej praxi – od osvietenstva k temnu*, ed. Dáša Zvončeková, 178 – 186. Bratislava: Slovenská spoločnosť prekladateľov odbornej literatúry.
- Hrdinová, Eva Maria. 2013. *Preklad liturgického textu v zrcadle teórie skoposu. Na príklade translácie východní Chrysostomovy liturgie do češtiny*. Bratislava: IRIS.
- Liturgiam authenticam. 2010. *Liturgia: časopis pre liturgickú obnovu* 20: 106 – 144. Dostupné aj na: <https://lh.kbs.sk/docs/liturgiam-authenticam.pdf> [cit. 2. 3. 2017].
- Matejovský, Jozef. 2014. *Nedelná utiereň – oslava Kristovho vzkriesenia*. Košice: Byzant.
- Pavlovič, Jozef. 2003. Do tretice o slovenskom preklade byzantsko-slovenskej liturgie. *Slavica Slovaca* 38, 1: 64 – 70.
- Matoláková, Adriana. 2014. Štylisticko-gramatické lapsusy v aktuálnom slovenskom gréckokatolíckom preklade liturgie sv. Jána Zlatoústého. *Acta theologica et religionistica* 3, 1: 28 – 34. Dostupné na: [http://www.unipo.sk/public/media/15888/ATeR%201\\_2014.pdf](http://www.unipo.sk/public/media/15888/ATeR%201_2014.pdf) [cit. 14. 2. 2017].
- Pavlovič, Jozef. 2014. O napätiach pri preklade bohoslužobného textu. *Slavica Slovaca* 49, 2: 155 – 164.
- Popovič, Anton. 1971. *Poetika umeleckého prekladu. Proces a text*. Bratislava: Tatran.
- Popovič, Anton. 1975a. *Problémy literárnej metakomunikácie. Teória metatextu*. Nitra: Kabinet literárnej komunikácie a experimentálnej metodiky Pedagogickej fakulty.
- Popovič, Anton. 1975b. *Teória umeleckého prekladu. Aspekty textu a literárnej metakomunikácie*. Bratislava: Tatran.
- Svätohorec, Nikodém. 1836. Ερμηνεία εις τον Κανόνα της Μεγάλης Κυριακής του Πάσχα. In *Εορτοδρόμιον*, Nikodém Svätohorec, 418 – 453. Benátky: Εκ της τυπογραφίας Νικολάου Γλυκού.
- Škoviera, Andrej. 2014. Časoslov ako modlitba pre celú cirkev v prostredí slovenskej gréckokatolíckej cirkvi. In *Liturgia hodín ako prostriedok novej evanjelizácie*, eds. Vojtech Boháč – Martin Tkáč, 47 – 69. Prešov: Prešovská univerzita.
- Škoviera, Daniel. *Kánon a stichíry utierne Paschy*. Dostupné na: <http://www.grkat.info.sk/Texty/utierenpaschygr.html> [cit. 14. 2. 2017].
- Švagrovský, Štefan. 1999. Z histórie slovenských prekladov byzantských liturgických textov. *Slavica Slovaca* 34, 1: 42 – 51.
- Tkáč, Martin. 2012. Liturgia hodín ako napĺňanie výzvy k neustálej modlitbe. In „*Jednota v mnohosti*“. *Zborník z teologickej konferencie mladých vedeckých pracovníkov*, eds. Adriána Biela – Richard Schön – Ján Badura, 153 – 170. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave.
- Valcerová, Anna. 2014. *Hodnoty svetovej a slovenskej literatúry*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

## On typological features of liturgical translation: based on an analysis of Slovak and French translations of the Paschal Canon and the Paschal Stichera

---

Liturgical translation. Byzantine-Slavonic liturgical texts. Technical versus literary translation. Translation and hermeneutics. Metatext.

The study is a response to the lack of interest in liturgical translation on the part of contemporary Slovak and Czech scholars. Its main aim is to pave the way for a translation-studies-based reflection on liturgical metatexts and to discuss the typological features of liturgical translation. The core of the study is divided into two chapters. Both provide a descriptive analysis of selected modern translations of two Byzantine liturgical compositions: the Paschal Canon by St. John Damascene and the Paschal Stichera. The translation procedures empirically used in the metatexts are compared with procedures typical for either technical or literary translation. The analyses suggest that linguistic communities tend to translate liturgical compositions in a literary way when they perceive the prototext as *close* to their domestic literary polysystem and translate more technically when aware of the *strangeness* of the original.

---

Mgr. Ján Živčák  
Inštitút romanistiky  
Filozofická fakulta  
Prešovská univerzita v Prešove  
Ul. 17. novembra 1  
080 01 Prešov  
Slovenská republika  
janzivcak@gmail.com