

## Prepisovanie novozákonných príbehov v apokryfoch Karla Čapka

**GABRIELLA PETRES CSIZMADIA**

Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra

### ABSTRAKT

Biblické príbehy sa počas stáročí stali východiskom viacerých literárnych diel, uplatňujúcich iný uhol pohľadu, ktorý je daný sakrálnym kánonom. Transferom poeticko-kultúrneho kontextu sakrálnych textov vznikol žáner moderného apokryfu, v ktorom prepisovanie a aktualizácia posvätných textov spája nábožensko-morálny biblický pohľad s mentalitou súčasného človeka. Dôsledkom kultúrneho sprostredkovania v posttextoch sa v apokryfoch objavujú esenciálne zmeny: na rozdiel od posvätných textov apokryfné texty nemajú pečať sakrálnosti – nemajú božský pôvod –, ale používaním techniky re-writingu imitujú modalitu, témy a postavy textov Svätého písma. Moderné apokryfy vďaka aktualizácii a prispôbeniu pôvodných textov modernej dobe nadobúdajú spoločensko-kritickú atitúdu a ironicko-satiricko-groteskný podtón. Vo svojej štúdiu predstavím svet novozákonných apokryfov Karla Čapka, ktorý pri transponovaní známych príbehov do myslenia 20. storočia využíva prostriedky profanizácie, doplnenia a prepisu. V tomto zmysle apokryfy predstavujem ako preklad svätých textov, ktoré – používajúc techniky prepisovania – hľadajú nové dôrazy v príbehu, a kánonický príbeh menia na profánnu, subjektívnu interpretáciu zázraku.

Z Biblie, považovanej za knihu kníh, vznikol počas stáročí nesmierne široký textový svet: na základe kánonických textov sa v literárnom priestore zrodilo množstvo posttextov. Biblické príbehy však neboli sprostredkované len prekladom kánonických textov do rôznych jazykov, t. j. tlmočením z jedného jazyka do druhého, ale aj transferom poeticko-kultúrneho kontextu sakrálnych textov, teda adaptáciou kultúrneho prostredia a iného času. Tento preklad chápeme ako transfer medzi jazykmi a kultúrami, ako prostriedok migrácie kultúrnych hodnôt (Józan 2000: 290). „Ak prijmeme predpoklad, že preklad funguje v diametrálne odlišnom kontexte ako originál, nevyhnutne musí vyvolať odlišné kultúrne asociácie ako originál. Vnímanie diela vo vysielajúcej kultúre a jeho prekladu v prijímajúcej kultúre je teda odlišné“ (Gavurová, 2009: 168). Tento zvláštny prejav sprostredkovania textov nájdeme v žánre moderného apokryfu, v ktorom prepisovanie a aktualizácia posvätných textov spája nábožensko-morálny biblický pohľad na svet s mentalitou súčasného človeka. Dôsledkom kultúrneho sprostredkovania v posttextoch sa jazyk a myslenie starovekého človeka

prekladá do jazyka a myslenia moderného človeka, vytvára sa dynamika v spätosti s meniacimi sa podmienkami medzikultúrnych vzťahov, vďaka čomu sa v apokryfoch objavujú esenciálne zmeny: na rozdiel od posvätných textov apokryfné texty nemajú pečať sakrálnosti – nemajú božský pôvod –, ale prostredníctvom techniky rewritingu imitujú modalitu, témy a postavy textov Svätého písma.

Apokryf napodobňujúci milieu Biblie je dodnes obľúbeným žánrom krásnej literatúry, moderné apokryfy však vďaka aktualizácii a prispôsobeniu pôvodných textov modernej dobe nadobúdajú spoločensko-kritickú atitúdu a ironicko-satiricko-groteskný podtón. Zvlášť to platí pre apokryfy z 20. a 21. storočia, ktoré sú osobitnými prekladmi biblických príbehov, pretože opätovne tlmočia príbehy zo Starého a Nového zákona postupmi imitácie, pastišu, irónie alebo paródie prostredníctvom svetonázoru autora a jeho interpretácie doby, vďaka čomu vznikajú stále nové a nové varianty biblických posttextov (Szepes, 2012: 59-61).

Vo svojej štúdii predstavím svet novozákonných apokryfov Karla Čapka, ktorý pri transponovaní známych príbehov do myslenia 20. storočia využíva prostriedky profanizácie, doplnenia a prepisu. V tomto zmysle apokryfy predstavujem ako preklad posvätných textov, ktoré použitím techniky prepisovania prezentujú ten istý text „v nových historických podmienkach a v inom prostredí“ (Žilka, 2000: 24).

### MODERNÉ APOKRYFY KARLA ČAPKA

V diele Karla Čapka *Kniha apokryfů* (1992) sa stretávame so žánrom moderného apokryfu. Texty – široko interpretujúc pojem apokryf – transponujú do súčasného sveta nielen biblické príbehy, ale prekročiac kultúrny rámec kresťanstva zasahujú aj do iných, kánonických alebo sakrálnych oblastí. Zbierka je pohľadom do sveta (v čapkovskom zmysle) prepísanej mytológie (príbeh Prometea a Thersita), môžeme sa znovu zamyslieť nad opismi historických osobností a udalostí (činy Alexandra Veľkého, Agathona, Archimeda, Diokleciána, Attilu či Napoleona), resp. v nej nájdeme alternatívne príbehy o najznámejších hrdinoch krásnej literatúry (príbehy Gonerila, Hamleta, Dona Juana, Rómea a Júlie).

Čapkove moderné apokryfy vznikajú použitím voľnej metódy prekladu, pričom posttexty pokladáme za interpretácie pretextov. Tu sa uplatňuje prekladateľská zásada, že v prekladovom poli nechceme jednotlivé javy len pochopiť, ale im aj porozumieť (Dolník 2009: 7). „Keď k poznávaniu prekladového poľa pristupujeme s úmyslom porozumieť javom v ňom, kladieme si otázku ich významu, zmyslu. Ide o prístup v duchu interpretačnej kultúrnej, resp. symbolickej antropológie, ktorá kultúru vníma ako spleť významov“ (Dolník 2009: 9). Dôsledkom transferu sú príbehy, ktoré sú v literárnom priestore nedotknuteľné, u Čapka úmyselne profanizované, a ktoré alternatívnymi doplnkami vytvárajú rozširujúcu sa sémantickú sieť pôvodných textov. Prepisy sa nesnažia anulovať kánonizované interpretácie pretextu, ale problematizujú proces percepcie, spochybňujúc dôveryhodnosť čítania. Dôsledkom prekladu – ktorý väčšinou zachováva základné príbehy – posttexty zobrazujú udalosti a postavy v novej perspektíve a vďaka novej kontextualizácii dochádza v nich aj k posunu dôrazov (Žilka 1995: 7-13). Podľa Andrása Zádora tieto „deformácie“ pôsobia „pri povrchnom hodnotení ako intelektuálne hry..., no na aktuálne a konkrétne otázky hľadajú

nadčasové a všeobecne platné odpovede“ (Zádor 1984: 194). Takto vzniknuté permutácie exponujú vedľajšie udalosti, ktoré sú z hľadiska kánonických udalostí považované za bezvýznamné, dopĺňajú ich o nové informácie, resp. do popredia stavajú perspektívu vedľajších postáv. Posttexty vstupujú do dialógu s pretextami, pričom pri hľadaní spoločného jazyka, ktorý je potrebný k prekladu, funguje spoločná problematika textov. Modalita apokryfov odzrkadľuje zasvätenosť, v ktorej prekladateľ ako vševediaci rozprávač odhaľuje nové tajomstvá, resp. komentáre a doplňujúce poznámky prekladateľa. Tento postup vidíme napríklad aj v úvodných vetách textu *Smrť Archimédova*: „Ona totiž ta historie s Archimédom nebyla docela tak, jak se píše“ (Čapek 1992: 24-27).

Čapkove apokryfy sa namiesto zachytávania udalostí, ktoré výrazne ovplyvnili dejiny ľudstva, sústreďujú na individuálne prežívanie a hodnotenie týchto udalostí. Prepisy v heroických príbehoch totiž nezdržujú veľkosť človeka, ale ľudskú malosť, malichernosť a obmedzenosť. Osobné záujmy sú nadradené verejnému záujmu, mýtickí hrdinovia sú deheroizovaní a degradovaní na všedné postavy. László Dobossy preto označuje Čapkove apokryfy za mýty malichernosti, rozprávač v nich sprostredkúva udalosti pohľadom zdola (Dobossy 1961: 53).

Táto zmena perspektívy ovplyvňuje aj modalitu textov: patetický prejav je transponovaný do všedného jazyka, heroickosť nahrádza imitácia živej reči, ku ktorej sa pridáva sarkazmus, čím vznikajú ironické, resp. parodické, situácie. Ironiu posttextov podčiarkuje aj rozprávač, ktorý sa prihovára zo súčasnosti, príbehy sa namiesto dobovej vernosti snažia zachytiť to, čo je všeobecné, „ľudské“. Podľa Bohuslavy Bradbrookovej Čapkove apokryfy tým, že z príbehov odstraňujú romantické nánosy, poukazujú na nemennosť ľudského naturelu (Bradbrooková 2007: 162).

### ASPEKTY PREPISOVANIA NOVOZÁKONNÝCH PRÍBEHOV

Vo svojom výklade zúžim výskum Čapkových apokryfov na tematiku novozákonných apokryfov. Transfer novozákonných príbehov prebieha uplatňovaním naturalizačných postupov, v ktorých „naturalizácia berie do úvahy komunikačné požiadavky a kladie dôraz na koherenciu s prijímajúcim lingvistickým a kultúrnym makrokontextom“ (Gavurová 2009: 168). Prepisy napriek aktualizujúcej modalite preto nevytvárajú transportácie alebo mutácie, ale rozširujú pôvodný sujet, prehľbujú vnútornú perspektívu niektorej z postáv, vďaka čomu sa stávajú vysvetlivkami odlišností medzikultúrnych vzťahov. Ich funkcia spoločensko-kultúrnej medácie zbavuje kánonické príbehy sakrálnosti: ich desakralizačný charakter tkvie v profanizácii zázračných motívov a zázraku, čo vedie k sémantickým posunom, keď sa dôraz namiesto zobrazenia zázraku kladie na *udalosti po ňom*. Základný princíp a cieľ prekladu spočíva v utváraní nových dôrazov v textoch, pretože Čapkove prepisy sa nesústreďujú na transcendenciu, ale pranierujú ľudský faktor, ktorý sa skrýva za ideou. Vo väčšine prekladaných príbehov vystupuje Ježiš len ako vedľajšia postava, pričom je takmer nemý – texty hovoria skôr o ňom a komentujú vzťahy a modely správania sa voči jeho osobe. Prepísané texty umlčujú hlavnú postavu pretextov, hoci Ježiš zostáva východiskom a centrom posttextov, veď postavy definujú a interpretujú samy seba vo vzťahu k nemu. Vo väčšine apokryfov je preto najdôležitejšou otázkou to, ako človek reaguje na tran-

scendentnosť, ako dokáže spracovať nadprirodzené udalosti, ktoré vtrhli do jeho všedného života.

Prepísané texty prezentujú aktérov sakrálnych udalostí ako obyčajných ľudí a kánonické príbehy – napríklad Ježišovo narodenie – zobrazujú z osobitnej perspektívy tých, čo zázrak zažili. V prekladoch sa uplatňuje iný uhol pohľadu než ten daný sakrálnym kánonom: objektívnu rozprávačskú modalitu nahrádza selektívna pamäť aktérov, vnútorné hlasy, individuálne komentáre, emočne preexponované rozprávanie zážitkov, interpretácie a rozhovory, ktoré odzrkadľujú individuálne záujmy. Kladenie dôrazu na subjektívne interpretácie zázraku navodzuje dojem, že hlavné postavy Čapkových apokryfov sa stávajú hrdinami kánonických udalostí náhodou, do sakrálnych udalostí sa len priplietli, preto ich nedokážu interpretovať – základ príbehov teda tvorí hermeneutická dilema, ktorá tematizuje otázku, či sa dá zázrak vysvetliť, resp. aké sú interpretačné limity tých, čo zázrak zažili. Vidíme to, napríklad, v Lazarovom prípade, ktorý po svojom vzkriesení nedokáže spracovať spomienku na vlastnú smrť a stane sa z neho hypochonder (Čapek 1992: 46-48).

Postavy postavené do centra novozákonných apokryfov môžeme z hľadiska postoja k zázračným udalostiam rozdeliť do troch typov: v prvej skupine textov je v popredí perspektíva aktérov, ktorí sú aj aktívnymi tvorcami biblických udalostí, majú osobné skúsenosti s transcenciou, no kánonický príbeh menia na profánnu, subjektívnu interpretáciu zázraku (napríklad dva príbehy o Pilátovi – Čapek 1992: 54-56; Čapek 1992: 57-59); v druhej skupine textov sa z vedľajších postáv kánonických textov stávajú hlavné postavy, v nich sa uplatňuje hľadisko postavy, ktorá bola v pretexte pasívnym pozorovateľom diania (napríklad perspektíva Marty – Čapek 1992: 41-46); v treťom type novozákonných apokryfov sa stretávame s rozprávaním fiktívnych postáv, ktoré v biblickom texte nefigurujú, pričom aj v apokryfoch sa dozvedajú o transcendentných udalostiach len z druhej ruky (napríklad perspektíva pekára, ktorého hlas zaznie po rozmnožení chleba – Čapek 1992: 48-51).

## PERSPEKTÍVA AKTÍVNYCH POSTÁV BIBLICKÉHO PRÍBEHU

Prvý typ prepisu predstavím prostredníctvom interpretácie textu s názvom *Pilátovo krédo* (Čapek 1992: 57-59). Príbeh je nahliadnutím do noci po ukrižovaní Krista, pričom zobrazuje fiktívny priebeh stretnutia Jozefa Arimatejského a Piláta, ktoré sa spomína aj v evanjeliách. Apokryfný charakter textu nachádzame v interpretácii Ježiša dvoma postavami, ktoré sú konfrontované ako stelesnenie dvoch ideí – kresťanstva a synkretizmu. Hermeneutická dilema diela sa objavuje už v intertexte v prológu, kde sa stretávame s formuláciou Ježišovho poslania, hlásania pravdy („Ja som sa na to narodil a na to som prišiel na svet, aby som vydal svedectvo pravde.“ – Evanjelium podľa Jána 18, 37). Ježišovo vyhlásenie ako doslovný preklad z pretextu je jedným z kľúčových viet prepisu, je centrom posttextu. Kým biblický text iba stručne hovorí o stretnutí Piláta a Jozefa Arimatejského, Čapkov preklad podrobne uvádza priebeh ich rozhovoru o jednotlivých vyhláseniach Ježiša. Účastníci diskusie chápu pravdu dvojako: Jozef Arimatejský reprezentuje kresťanský pohľad, Ježiša pokladá za stelesnenie absolútnej pravdy a nasledovanie Ježiša chápe ako výlučnú, jedinou schodnú cestu. Jeho argumentácia má biblické korene a jeho kategorické tvrdenia vychádzajú

z Ježišových vyhlásení („Ale nech je vaša reč: áno – áno; nie – nie.“ – Evanjelium podľa Matúša 5, 37). Pilát na rozdiel od neho chápe Ježišovo učenie ako relativizáciu pravdy, jeho výklad reprezentuje neuchopiteľnosť, mnohotvárnosť a rozmanitosť pravdy, preto kategorické tvrdenia o pravde opatrne transformuje na otázky („Čo je pravda?“ – Evanjelium podľa Jána 18, 38). Zaujímavé je, že Čapek zasadzuje do rozhovoru vety, ktoré sú roztrúsené na rôznych miestach v Jánovom evanjeliu. V tomto príbehu splýva doslovný preklad s technikami prepisovania.

Prehodnotenie postavy Piláta spočíva v zobrazení panovníka ako múdrego filozofa. Príbeh mení jeho rolu z aktívneho strojcu udalostí na rolu pasívneho pozorovateľa, jeho mocenskú pozíciu a politické záujmy zasa zatlačá do úzadia. V prepise nie je Pilátovou úlohou odsúdiť Ježiša, ako to poznáme z evanjelií, ale práve naopak: zdá sa, že panovník, ktorý je v kánonických dielach zobrazený ako pochybovač, najpresnejšie vybadal a rozpoznal Ježišovo transcendentné poslanie. Rewriting textu predstavuje Piláta ako reprezentanta tolerancie (Porov. Bradbrooková 2007: 163), ako najchápavejšieho percipienta Ježišovho učenia, dokonca ho vykresľuje aj ako proroka. Na rozdiel od Jozefa Arimatejského Pilát odmieta výlučnú, teda jednotvárnú židovskokresťanskú interpretáciu pravdy – čo je zároveň kritika hermeneutiky kresťanskej cirkvi – a ako synkretista presadzuje jej mnohorakú interpretáciu. Podľa jeho názoru „Musil by se udělat svět nesmírně veliký, rozložitý a volný, aby se do něho vešly všechny různé pravdy“ (Čapek 1992: 59). Apokryf v dvoch interpretačno-prekladových postojoch dáva do protikladu model správania pobožného a veriaceho človeka: teóriu kresťanskej „absolútne myslenej pravdy“ zasadzuje do konkrétneho cirkevného rámca, Pilátovej teórii o relatívnej pravde zasa prisudzuje širšie interpretačné atitúdy, ktoré – prekročiac cirkevné hranice – implikujú hľadanie pravdy všetkých náboženstiev. Nasledovanie absolútnej pravdy, jediného transcendentna, chápe Jozef Arimatejský ako vnútorný rozkaz, ktorý sa dá jednoznačne spoznať a prijať. Pilát verí v individuálne pravdy, ktoré určujú subjektívne faktory, preto je aj ich riešenie vždy subjektívne. Pri relativizácii pravdy sa dostáva až do bodu, že odmieta pravdu interpretovať („Myslím si, že i v realitě je místo pro mnoho pravd.“ – Čapek 1992: 58), resp. priraduje k sebe aj vzájomne sa vylučujúce interpretácie. Postavu Piláta tak transponuje do pozície súčasného filozofa, ktorá má v znamení tolerancie akceptujúci postoj.

Apokryf v skutočnosti poukazuje na hermeneutickú pascu kresťanstva: Ježišovo učenie si vyžaduje interpretáciu, keďže je však transcendencia pre percipientov ťažko zrozumiteľná, resp. nezrozumiteľná, staroveké sakrálne myslenie sa nedá ľahko preložiť do súčasného myslenia človeka. Piláta a Jozefa Arimatejského teda v polemike nerozdeľuje osobnosť Ježiša, ale výklad jeho učenia, transponovanie do danej doby, teda ďalší život interpretácií. Pilát poukazuje na to, že v mene absolutizovania pravdy interpretácie generujú nedorozumenia a „ve jménu jeho pravdy budou křížovat a mučit všechny jiné“. Hermeneutická pasca transformuje zámer spoznať pravdu v túžbe pravdu vlastniť. Poukazuje na to aj paradox názvu, ktorý cez vlastné zrkadlenie – Pilát sa najprv musí dostať do Creda, aby sformuloval vlastné krédo – prezentuje dilemu absolútnej pravdy a relatívnej pravdy, skutočnú nepreložitelnosť Ježišovho učenia.

## PERSPEKTÍVA VEDĽAJŠEJ POSTAVY BIBLICKÉHO TEXTU

Do druhej skupiny novozákonných transferov patria texty, kde je hlavnou postavou biblická postava, ktorá bola v kánonických textoch len pozorovateľom, vedľajšou postavou transcendentných udalostí. Apokryf *Marta a Maria* (Čapek 1992: 41-46) zobrazuje tri modely ženského správania, ktoré odhaľujú súčasným čitateľom spoločenské požiadavky voči ženám z Ježišovej doby. Preklad hovorí o ženách a v mene žien: na jednej strane zdôrazňuje myslenie o role žien, na druhej strane predstavuje interpretácie Ježiša, ako ich sprostredkujú ženské charaktery. Posttext teda transponuje Ježišovu činnosť a učenie cez myslenie žien. V centre posttextu sa nachádza postava Marty, jej konanie sa zhoduje s Martou z pôvodného textu. - Interpretáciu prekladu vidíme v zobrazení Martiných vnútorných myšlienok, ktorými komentuje a vysvetľuje ostatné postavy. Týmto gestom sa Marta stáva prekladateľkou, lebo ona čitateľovi predkladá charakteristiku ostatných, cez jej perspektívu, prostredníctvom jej interpretácie spoznáваме ostatné postavy.

Marta je gazdiná a stelesňuje topos obetavej ženy, ktorá sa nezištne stará o ľudí okolo seba. Jej hlavným atribútom je služba, starostlivosť o druhých (Porov. Bradbroková 2007: 164; Zádor 1984: 195), no prepis zdôrazňuje, že sa stará len o fyzické potreby tela (varí, perie, upratuje) – duševný svet ľudí, ktorí sú zverení do jej opatery, ju nezaujímá. Druhou postavou apokryfu je Mária, ktorá sa zrodila zlúčením dvoch biblických postáv: je stelesnením charakteru Martinej mladšej sestry Márie (archetyp kontemplatívnej svätice) a Márie Magdalény (archetyp obrátenej hriešnice). Hlavnou charakteristikou Márie je dychtivosť po Ježišovom učení, potreba duchovného vhlbenia sa. Máriin portrét v apokryfoch sa stáva takmer doslovným prekladom (oddane počúva učenie Ježiša). Treťou postavou textu je Támar, apokryfná postava, ktorej charakter sa zrodí iba v posttexte, a preto – na rozdiel od dvoch biblických postáv – nie je možné, aby mala osobnú skúsenosť s transcenciou, zvesti o nej počúva len z druhej ruky, sprostredkúva jej ich Marta. V tomto zmysle sa Marta stáva aj tlmočnicou Ježišovho učenia.

Zaujímavosťou prepisu je, že čitateľovi ponúka tri typy ženskej interpretácie Ježiša. Marta vidí v Ježišovi *muža, ktorého treba obslúžiť*, zaoberá sa jeho fyzickým pohodlím, vníma ho zvonka, interpretuje ho z antropologického hľadiska, teda nedokáže pochopiť jeho transcenciou. Jej tlmočenie a interpretácia Krista vyzdvihuje ľudskosť a ľudskú tvár Ježiša. Na rozdiel od nej Mária nevenuje pozornosť ľudským faktorom, zaujíma ju výlučne len Ježišovo učenie. Mária zdôrazňuje Kristovo mesiášske poslanie, Ježiša chápe v prvom rade ako Boha. Kým Martina interpretácia je založená najmä na zraku ako zmyslovom orgáne, Mária sa sústreďuje na vnímanie Ježišovho učenia. Támar je zmesou týchto dvoch postojov, nemá osobnú skúsenosť s Ježišom, spoznáva ho len z rozprávania a interpretácie sesterskej dvojice, pričom ho chápe ako *Rabbiho* – Boha i človeka zároveň.

Postavy interpretujúce Ježiša zahrňujú do tohto procesu aj samy seba, resp. kladúc dôraz na perspektívu Marty sa počas príbehu interpretujú všetky ženské postavy. Podľa Marty sú všetky tri podriadené Ježišovi, nevyplýva to však z opozície božské – humánne, ale ich pozícia je založená na podriadenom mužsko-ženskom vzťahu. Zdôraznenie hierarchizácie vzťahov medzi postavami možno vidieť iba v preklade –

v pretexte sú si biblické postavy rovnocenné. Prepis sprostredkúva Martine subjektívne myšlienky, hodnotenia ženských postáv v posttexte nie sú rovnocenné. Najpozitívnejšie je spomedzi žien hodnotená Marta, ktorá ako dobrá gazdiná dokáže zmieriť Ježišov hlad a únavu. Mária sa pri stretnutí s Ježišom chce javiť v rovnocennej pozícii, s čím zvyšné dve ženy nesúhlasia a ženu, túžiacu po emancipácii, označujú za „potreštnú hysterku“ (Čapek 1992: 42). Opozíciu medzi Martou a Máriou prehlbuje fakt, že Máriina krása je v porovnaní s gazdinskými zručnosťami Marty neužitočná.

Iróniou posttextu je, že zo všetkých postáv odmieta podriadenú pozíciu žien iba Ježiš, pretože chce slúžiť všetkým svojim učeníkom, teda aj dvojici sestier, dobové mužsko-ženské vzťahy však takéto demokratické chápanie nestrpia. Prepis vyzdvihuje stereotypné spoločenské názory na rolu a úlohu žien a tým poukazuje na to, že Ježišovo učenie sa nemôže realizovať v každodennom živote práve preto, lebo spoločnosť riadia také konvencie. Marta, ktorá je v kánonickom príbehu vedľajšou postavou, nedokáže pochopiť a interpretovať Ježišovo učenie práve z tohto dôvodu, že priveľmi lipne na hierarchiách a normách patriarchálnej spoločnosti. Apokryf kriticky poukazuje na to, že každá zo žien chápe Ježišovo učenie tak, aby čo najviac zapadlo do ich obvyklého životného štýlu. (si prispôsobuje Ježišovo učenia vlastnému životnému štýlu)

### PERSPEKTÍVA POSTAVY MIMO BIBLICKÉHO PRÍBEHU

Tretí typ Čapkových apokryfov tvoria texty, kde sa v príbehu objavuje interpretácia Ježiša z perspektívy nebiblickej postavy. Dobrým príkladom je text *O päti chlebič* (Čapek 1992: 48–51), v ktorom pekář hovorí o dopade prvého rozmnoženia chleba na pekárenské remeslo. Tento typ prepisu je najmenej prepojený s pretextom, v procese čítania sa o biblickej udalosti dozvedáme od fiktívnej postavy. Interpretácia Ježišovho zázraku cez perspektívu pekára kladie dôraz na iné momenty príbehu, čo spôsobuje degradáciu a profanizáciu zázraku.

Prepis je ja-rozpráváním, ktoré z rozhovoru dvoch susedov zachytáva len prehovor jednej strany. Vytváranie nových dôrazov v príbehu sa uskutočňuje vďaka zmene žánru a modality: využitím ja-rozprávača sa stráca vznešený opis zázraku a namiesto neho prichádza odsúdenie zázračného činu. Takto zrodený monológ nesie rozprávačské postupy klebety a priamej reči, pretože základným pilierom rozprávania príbehu je rozprávačovo odsúdenie správania sa svojho okolia, interpretácia a doplnenie zázraku cez prizmu individuálnych záujmov, posun ohnísk príbehu, hľadanie zlomyseľných intencií a nadradenie rozprávača nad všetky ostatné postavy. Modalitu klebety pripomína aj satirická a kritická formulácia príbehu, sprostredkovanie správania nespokojenca, resp. použitie všednej dikcie a slangových vyjadrovacích prostriedkov, ktoré spestrujú oslovenia suseda a iné výrazové prostriedky.

Keďže pekář sám seba považuje za kresťana, posttext je kritikou pseudokresťanského správania a paródiou sentimentálnej pobožnosti – preklad kritizuje formálne kresťanské správanie a v opise sebeckého myslenia funguje postava pekára ako karikatúra. Podľa rozprávača Ježiš „moc krásně mluví, jen co je pravda; zrovna se v člověku srdce obrací“ (Čapek 1992: 48), jeho slová ho dojímajú k slzám a považuje ich za aplikovateľné vo svojom okolí, no v jeho osobnom živote nevedú k zmenám jeho

správania („málem bych se byl taky stal jeho učedníkem“ – Čapek 1992: 48). Pekár interpretuje pobožnosť ako verbálny čin, priestor na pohoršenie a prostriedok ako dávať druhým rady, no keď zasahuje jeho osobné záujmy, vyvoláva v ňom pohoršenie. Rozmnoženie chleba spôsobí v pekárovej interpretácii Ježiša obrat, keďže bezplatné rozdávania chleba je nezlučiteľné s prežitím jeho vlastného remesla. Od tohto bodu sa o Ježišovi vyjadruje pejoratívne („A on, on jenom vzhledne k nebi a má dost chleba pro pět nebo kolik tisíc lidí; mouka ho nestojí nic, nemusí si bůhvíodkud nechat vozit dříví, žádné výlohy, žádná práce, – to se rozumí, pak ty chleby může lidem dávat zadarmo, no ne?“ – Čapek 1992: 50), a to až do tej miery, že Ježišovu činnosť namiesto spásy sveta vníma ako pohromu (Čapek 1992: 51). Ježišovu božskú činnosť teda transponuje ako prekážku osobných záujmov, pričom individuálny prospech nadraduje nad spoločný ošoh.

V texte príbehu dochádza k zmene modality: namiesto objektívnej modality a ne-personálneho rozprávania používaných v Biblii preklad odzrkadľuje premenu duševného stavu rozprávača. Úvodné pochvalné, uznanlivé slová najprv nahradí žalujúci, neskôr zasa obviňujúci tón. Rozprávačovo chápanie Ježiša sa počas sťažovania mení, z veriaceho sa stane Ježišov odporca, ktorý na konci príbehu spolu s davom žiada ukrižovanie majstra. Napokon rozprávač ironicky vyhlási: „Kdo chce pomáhat lidem a spásit svět, vždycky naráží na něčí zájem; všem se nemůžeš zavděčit, to jinak nejde“ (Čapek 1992: 49). Apokryf tak rozširuje svoju kritiku na fungovanie spoločnosti a jemnou iróniou odhaľuje nadradenosť osobných záujmov nad všetkým ostatným.

## ZHRNUTIE

Rewritingy novozákonných textov Karla Čapka vyzývajú čitateľa k opätovnému zamysleniu sa nad biblickými príbehmi, avšak nad rámec sakrálnosti slúžia aj na odhalenie stereotypov ľudského správania. Vernosť a presnosť v posttextoch nachádzame vo vytváraní nových dôrazov, ktoré sú presiaknuté silnou satirickou modalitou a odhaľujú úskalia praktickej realizácie idealizovaných kresťanských noriem zo Svätého písma. V prekladoch zohráva dôležitú rolu trpký humor, sebaironická dikcia a kritická atitúda, ktoré transponované do moderného sveta legitimizujú večnú platnosť biblických tém. Príbehy upriamujú pozornosť na dosah sakrálnych udalostí na všedný život, v ktorom sa presakujúca transcendencia javí ako nevysvetliteľná. Okrem interpretácií Ježiša sa preto kladie dôraz na mravné nedostatky priemerného človeka, na prejavy ľudskej malichernosti, resp. sa objavujú aj veľké otázky ľudstva, konfliktné situácie (hodnotenie postavenia žien, hranice presadzovania vlastných záujmov atď.). Čím koncentrovanejšiu interpretáciu transcencie sa pokúšajú postavy sformulovať, tým väčšmi sa prejavuje ich malicherná povaha a obmedzená schopnosť chápať svet, seba a sakrálnosť. Texty s anekdotickou modalitou, ktorých zdanlivým cieľom je doplniť príbeh, napokon nadobúdajú desakralizačný charakter a biblické príbehy splyývajú aj so svetom klebiet. Čapkove prepisy zdôrazňujú otvorenosť interpretačného poľa pretextov a z tejto povahy odvodzujú mnohoraké podoby prekladu.



## LITERATÚRA

- BRADBROOKOVÁ, B.: *Karel Čapek*. Praha: Academia, 2007.
- BURIÁNEK, F.: *Karel Čapek*. Praha: Melantrich, 1978.
- ČAPEK, K.: *Kniha apokryfů*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- DOBOSSY, L.: *Čapek*. Budapest: Gondolat, 1961.
- GAVUROVÁ, M.: Prekladové možnosti slovenčiny vo vzťahu k lingvistickým a kultúrnym špecifikám anglických humorných textov. In: Ološtiak, M. – Ivanová, L. – Gianitsová-OLOŠTIAKOVÁ, M. (eds.) *Varia XVIII*. Prešov: FF PU, 2009, s. 168–178.
- JÓZAN, I.: Műfordítás és intertextualitás. In: Bednancs, G. – Bengi, L. – Kulcsár Szabó, E. – Szegedy-Maszák, M.: *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Budapest: Osiris, 2000, s. 289–299.
- SZEPES, E.: *Triptichon az időről, az emlékezésről és az önmeghatározásról*. Műút, 2012/31, s. 59–64.
- Sväté písmo*. Martin: Dobrá kniha, 2012.
- ZÁDOR, A.: *Karel Čapek*. Budapest: Gondolat, 1984.
- ŽILKA, T.: *Existenciálna a palimpsestová próza*. Tvar, 2000/6, s. 24.
- ŽILKA, T.: Text a posttext. In: Žilka, T. (red.) *Cestami poetiky a estetiky k postmoderne*. Nitra: Vysoká škola pedagogická, 1995, s. 7–13.

## REWRITING NEW TESTAMENT STORIES IN KAREL ČAPEK'S APOCRYPHA

### Apocrypha. Irony. Perspective. Minor Character. Profanation.

The Bible, considered as the book of books, has created a broad textual world: a wide range of post-texts was born on the basis of canonical texts. The mediation of biblical stories was carried out not only by the translation of canonical texts into various languages, but apokriphal writings also started to appear simultaneously with texts qualified as sacred – these apokriphal texts have been documented as popular literary genres. The 20th century pseudo-biblical texts are specific translations of biblical stories: they retell the events of the Old and the New Testament through the author's worldview, which provides the texts with satirical-ironical features through the procedures of imitation, pastiche, irony or parody. The paper presents the world of Karel Čapek's New Testament apokriphs, which employs the tools of profanation, complementing and rewriting during the translation of the well-known texts into 20th century thinking. The primary goal of rewritings is to make reception processes more problematic and by questioning authenticity they generate a more suspicious reading. The texts mostly keep the basic plot, however, they highlight the events from a new perspective and result in shifts in focus – they magnify the minor events considered as unimportant from the point of view of canonical events, add new information, respectively shift the minor characters' perspective to the forefront.

Mgr. Gabriella Petres Csizmadia, PhD.  
Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF  
Dražovská 4  
949 74 Nitra  
gabi.csizmadia@gmail.com