

# Rétoricko-narativní strategie Janova evangelia – dialog a ironie

Jiří Lukeš

**The Rhetoric-Narrative Strategy of the Gospel of John – Dialogue and Irony** The study examines the role of rhetoric and orality in the ancient world and analyzes selected texts of John's Gospel from this perspective. The focus is on the dialogue of Jesus with those who go through *anagnórisis*, which applies, for example, to the Samaritan woman (John 4:1–42). The text of the dialogue fits well into the late antiquity milieu, where revelation, oracular, peripathetic and temple dialogues were well known. Irony is a key element in the Johannine dialogues of Jesus: it increases dramatic tension, creates a second plan, adds existential meaning, shapes the psychodynamics of the reading process, and enables the *anagnórisis* of the characters. The argumentation is supported by the symmetrically structured *dispositio* of the unit, which begins with the dialogue of two characters who are not expected to be talking to each other and end with a collective confession. The study also deals with narrative tools within the rhetorical persuasion strategy.

## Rétorika a její místo ve společnosti doby antiky

Rétorika sehrála svou roli při vzniku novozákonních textů a stejně tak ji plnila při veřejném čtení i následné interpretaci v raně křesťanských komunitách. Od antiky až po baroko měla literatura za cíl posluchače/čtenáře pohnout (*movere*), poučit (*docere*) či potěšit (*delectare*), což byla triáda uznávaná v rétorice i poetice.<sup>1</sup> V Novém zákoně hraje rétorika funkční roli, neboť texty musí sledovat přirozenost a pravdivost,<sup>2</sup> a to do určité míry potlačuje funkci estetickou, ač sama struktura řeči nebo dané formy (*dispositio*) je nenahraditelnou součástí argumentace.

Křesťanská shromáždění nebyla tvořena výhradně příslušníky vyšších vrstev, jež byly vzdělané a vlastnily knihy, ale navštěvovali je lidé, kteří v souladu s agonistickou mentalitou orálních kultur mohli být přesvědčeni, že psaní oslabuje myšlení a postrádá naléhavý osobní apel.<sup>3</sup> Jejich mysl byla utvářena vzorci orality a pamatováním ze slyšení, nikoliv vlast-

---

1 E. Torra, Rétorika, in: M. Pechlivanos, S. Rieger, W. Struck, M. Weitz (eds.), *Úvod do literární vědy*, Praha: Herrmann & synové, 1999, 103–16, 111.

2 *Ibid.*, 110.

3 W. J. Ong, *Technologizace slova*, Praha: Karolinum, 2006, 55–57, 94–95, 123 (v návaznosti na Platónova *Faidra* 274–277).

ním čtením a psaním.<sup>4</sup> Křesťanský diskurs musel usilovat o maximální efektivnost a adekvátní rétorika v něm nemohla chybět, ač nižší vrstvy užívaly pouze obecný jazyk či „omezený jazykový kód“.<sup>5</sup> V prostředí, kde se mísila oralita (negramotných) s diskursy a myšlením literárně vzdělaných, bylo vypravěčské umění rozšířeno i mezi těmi, kdo psaní neovládali, ale dokázali využívat řadu sofistických schémat ústní slovesnosti.<sup>6</sup> Svá pravidla a formy má tedy i oralita, a *rétoriku*<sup>7</sup> je možné obecně definovat jako „umění přesvědčivé řeči“,<sup>8</sup> ale zároveň i jako „kvalitu uvnitř diskursu, pomoci níž chce řečník či pisatel uskutečnit své cíle“.<sup>9</sup>

Otázkou samozřejmě je, jaké bylo běžné užití rétoriky v každodenním životě a do jaké míry přetvářel v prostředí orální kultury literární záznam obsah ústní tradice nebo samotného příběhu.<sup>10</sup> Jisté je, že rétorika spolu s formami orality ovlivňovaly přenos kulturní i náboženské tradice, fixovaly i adaptovaly příběh či obraz hrdiny a patřičnými nástroji ho vnášely do rozličných sociálních vrstev posluchačů.

Nelze předpokládat, že teorii rétoriky znal v době římské každý a běžný člověk (navíc řemeslník či zemědělec) zacházel cíleně s tropy nebo figurami. Podle A. D. Myers se jedná spíše o „kulturní kapitál“ římského hierarchického systému a praktikování rétorických zásad bylo demonstrační příslušnosti k vzdělané, aristokratické elitě společnosti.<sup>11</sup>

4 M. C. A. Macdonald, „Literacy in an Oral Environment“, in: P. Bienkowski, C. Mee, E. Slater (eds.), *Writing and Ancient Near Eastern Society*, London: T & T Clark, 2006, 45–114, zvl. 65–67.

5 Ong, *Technologizace slova*, 123. Ani *koiné* „nebyla v přísném slova smyslu literárním jazykem“. P. Pokorný, U. Heckel, *Úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 2013, 71.

6 Ong, *Technologizace slova*, 67–69, 71–79, 83–84. K oralitě a rétorice také C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 Vols., Grand Rapids: Baker Academic, 2003; Vol. 1, 54–76.

7 Pojem rétoriky zahrnoval teorii i praxi řečnictví. Kennedy v návaznosti na Aristotela předpokládá, že rétorika je univerzální fenomén, aplikovatelný na všechny věky a společnosti, vyjádřený v řeckých termínech. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984, 10–11.

8 J. Lambrecht, „Rhetorical Criticism and the New Testament“, *Bijdragen* 501 (1989), 239–53, zvl. 239.

9 Kennedy, *New Testament Interpretation*, 3. Také Ø. Andersen, *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike*, Darmstadt: WBG, 2001, 21–22.

10 Ong, *Technologizace slova*, 69, 71–75.

11 A. D. Myers, „Rhetoric“, in: D. Estes, R. Sheridan (eds.), *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, Atlanta: SBL Press, 2016, 187–203, zvl. 192–93. Shodně B. Withe-

Vzhledem k omezenému vzdělání v nižších společenských vrstvách, kde byla většina obyvatel negramotná či nedisponovala literárním stupněm vzdělanosti<sup>12</sup> a dokázala napsat jen své jméno a snad i některá další slova, ale již ne dopis,<sup>13</sup> bylo užití rétorické teorie v každodenním životě velmi limitované. Praxe veřejného projevu však zasahovala v antické společnosti při různých příležitostech (v rámci *polis*) všechny společenské vrstvy, pravidelná byla v židovských i křesťanských shromážděních.

Mimořádného rozkvětu dosáhla za císaře Hadriána (r. 117–138), kdy se veřejné řečnění stalo vyhledávaným představením a charakterizovalo „druhé sofisty“. Přesto byl přinejmenším v prvních dvou staletích po Kristu výrazný rozdíl mezi vzdělanou elitou, která dokázala rétoriku užívat, a zbytkem společnosti, v níž míra vzdělání značně kolísala.<sup>14</sup>

Na straně druhé došlo ve 2. a 1. století př. Kr. k navýšení knižního fondu v Římě. Roku 39 př. Kr. zde byla založena první státní knihovna a od Augusta (r. 27 př. Kr.– 14 po Kr.) dále o ni všichni císařové pečovali.<sup>15</sup> Římské školství bylo zcela pod řeckým vlivem a jeho základním pramenem byly řecké texty. Z doby císaře Traiana (r. 98–117) pochází množství vytesaných nápisů, často neuměle vyrytých do kamenů, jež nepřímou dosvědčují, že znalost četby a psaní byla rozšířena také v lidových vrstvách.<sup>16</sup>

---

rington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 41–42.

12 Ch. Keith, *Jesus' Literacy: A Scribal Culture and the Teacher from Galilee*, London: Bloomsbury, 2013, 8–26, zvl. 14–15.

13 M. Owen Wise, *Language and Literacy in Roman Judea. A Study of the Bar Kokhba Documents*, New Haven: Yale University Press, 2015, 59–61 člení literární schopnosti dospělých v římské Judei do čtyř kategorií: 1. *alfabetická ruka* – ti, kdo uměli napsat své jméno a rok či dva jejich školního vzdělání jim neumožňoval číst sofistickované dopisy; 2. *necvičená ruka* – ti, kteří psali, ale nesetkali se s klasickou literaturou; 3. *zkušební ruka* – ti, kdo měli za sebou roky studia, memorování, přepisů, četli plynule, měli literární vzdělání; 4. *písařská ruka* – profesionální písaři. Text přepisuje také M. C. A. Macdonald, „How much can we know about language and literacy in Roman Judea?“, *Journal of Roman Archaeology* 30 (2017), 832–842, zvl. 833.

14 A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991, 30–46. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Christian Texts*, New Haven: Yale University Press, 1995, 32–41, 231–237.

15 G. B. Conte, *Dějiny římské literatury*, Praha: KLP, 2003, 507.

16 *Ibid.*, 459, 507.

Na veřejné čtení textu bylo nutné se náležitě připravit, neboť se dle E. Nordenova neodehrávalo v běžném konverzačním tónu, ale hlas měl zvuk, který připomínal dnešní divadelní představení.<sup>17</sup> Nahlas četli všichni, i čtenáři, kteří četli jen pro sebe. V „klasické západní antice“ bylo samozřejmostí, že texty byly primárně určeny k předčítání<sup>18</sup> a lidé znali obsahy písemností ze slyšení.<sup>19</sup> Chybějící prostředky pro vizuální členění psaného textu (psalo se bez přerušení slov, a svitky měřily několik metrů) nahrazovala organizace zvuková. „Verbální stopy“, které, jsou-li slyšeny (nikoli viděny), pomáhaly čtenáři i posluchači orientovat se ve struktuře písemnosti.<sup>20</sup> Věrohodnost argumentace a zapamatování slyšeného ovlivňovala nejen kvalita řeči, ale stejnou měrou osobnost řečníka.

Rétorika byla nástrojem, který vychovával řečníka i posluchače, a byla součástí dlouho rozvíjené kulturní paměti. Již v *Iliadě* a *Odyssei* je *rhétér mythón* uznávanou autoritou, veřejně promlouvá a získává porozumění i obdiv, přičemž další zásluhy mají recitující rapsódi a antické drama.<sup>21</sup> U porotních a poradních soudů (založených r. 462 př. Kr.) musel každý uvést svou při osobně a pomoci mu mohl jen placený *logograf*, který řeč sestavil a natrénoval s klientem její přednes.<sup>22</sup>

V době raného křesťanství byl Cicero (r. 106–43 př. Kr.) uznávaným klasičkem a jeho rétorika byla oborem, jenž spojoval všechny druhy vzdělání s morálními vlastnostmi a angažovaností občana, přičemž podobné úctě se těšil o generaci mladší Quintilian (r. 35–96/99) – první státem placený učitel řečnictví v Římě za vlády Flavioců.<sup>23</sup>

17 E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus in die Zeit der Renaissance*, Stuttgart: Teubner, 1909, repr. 1958, 55–57.

18 P. J. Achtemeier, „Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity“, *JBL* 109.1 (1990), 3–27. Ong, *Technologizace slova*, 133.

19 Achtemeier připomíná, že Papias upřednostňoval ústní tradici evangelia před psanou (Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.4), „Omne Verbum Sonat“, 7.

20 *Ibid.*, 18–19, 22. Termíny *verbal clues*, *aural/oral clues* a *acoustic echo* viz Achtemeier, „Omne Verbum Sonat“, 19–20, 27.

21 J. Kraus, *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, Praha: Karolinum, 2011, 22–23.

22 *Ibid.*, 24. Takto vznikaly nejstarší soudní řečnické projevy.

23 *Ibid.*, 62. Také díky těmto velikánům mohl autor Skutků apoštolů vykreslit apoštola Pavla jako řečníka – ideální etický vzor –, jenž oplývá morální silou, znalostmi, zájmem o společnost i nezdolností. Takovému obrazu Pavla římský čtenář rozuměl a patričně ho asocioval.

Zvláštní roli sehrávala topika, která je spjata s oblastí rétoriky zvanou *inventio* („nalézání látky“),<sup>24</sup> ale také *memoria* a *imaginatio/phantasia*. Znalost míst (*topoi, loci*), kde lze nalézt argumenty, dává topice pojmenování.<sup>25</sup> Právě v této oblasti hledá řečník *důkazy*. Důkazy pak musí posluchačem pohnout, probouzet sympatie či antipatie, čehož je možné dosáhnout pomocí odkazů na protikladné nebo analogické činy a postavy. Přiblížení např. vášní řečníkem v soudním procesu není samozřejmě objektivní, ale je to záležitost intertextuality, díky níž adresáti rozumějí a poměřují kauzu v návaznosti na zmíněné *topoi* i vlastní chápání vášní.<sup>26</sup> K tomu potřeboval řečník znát klasické autory, umět stylizovat, musel ovládat rozsáhlé pole tradované kulturní paměti, mít fantazii a být doma v nejrozmanitějších *topoi*.<sup>27</sup> Rétorika tedy souvisela s kreativitou, byla analytickým nástrojem, vstupovala do oblasti, které dnes říkáme teorie narativu, soupeřila s dialektikou, využívala etiku, intertextualitu i předchůdce dnešní psychologie, nezabývala se jen řečí (či textem) jako produktem mysli a zažitých konvencí, ale také člověkem (řečníkem) a jeho světem.

Díla Filóna (kolem r. 20 př. Kr. – po r. 40 po Kr.) i Josepha Flavia (r. 37/38 – kolem r. 100) ukazují, že židovské myšlení přejalo jazyk i rysy řecké kultury. Po celém helenizovaném světě, včetně Palestiny, existovala gymnasia a rétorické vzdělání (v rámci řeckého jazyka) nechybělo ani helenizovaným (aramejsky hovořícím) Židům či proselytům ze středních a vyšších vrstev, což se týká také autora nebo redaktora čtvrtého evangelia, který psal nejspíše v Malé Asii.<sup>28</sup>

24 H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden: Brill, 1998, 119.

25 U. Hebekus, „Topika/Inventio“, in: *Úvod do literární vědy*, Pechlivanos, Rieger, Struck, Weitz (eds.), 89–102, zvl. 89, 94.

26 *Ibid.*, 94, 96.

27 Blíže Ong, *Technologizace slova*, 128–129.

28 A. Reinhartz vnímá Janovo evangelium jako rétorický dokument: „In other words, the Gospel of John, no less than the letters of Paul, is a rhetorical dokument that is intended not only to narrate a story but to convince a specific audience of a particular position, and, even more that, to have a transformative impact on their communal life.“ A. Reinhartz, „Forging a New Identity: Johannine Rhetoric and the Audience of the Fourth Gospel“, in: J. Krans, B. J. Lietaert Peerbolte, P-B. Smit, A. Zwiep (eds.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, Leiden: Brill, 2013, 123–134, zvl. 123. Dále: J. L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 78. C. Hezser, *Jewish Literacy and Languages in First-Century Roman Palestine*, in: (Forthcoming) C. Morrison (ed.), *The Languages of Palestine at the Time*

## 2. Rétorika a její místo v Janově evangeliu

### 2.1 Rétorika jako nedílná součást narativu

Rétoriku Janova evangelia analyzovala celá řada badatelů (včetně G. A. Kennedyho, C. Cliftona Blacka, H. W. Attridge, R. A. Culpeppera, C. J. Clasena, A. Reinhartzové, C. S. Keenera, P. Dukea, A. D. Myersové či J. H. Neyreye) a jednoznačně při analýzách převládá aplikace antické starověké rétoriky, zejména Aristotela, Theóna, Quintiliana, Cicerona, případně Longina, Hermogena nebo Menandra Rétora.<sup>29</sup> Antická rétorika však nabízí propojení narativních a rétorických aspektů, o což se pokouší také moderní literární věda.<sup>30</sup>

Otázka, zda je narativ základní formou vědění či jde o rétorickou strukturu, je stále nezodpovězena a klade ji dnes například J. Culler.<sup>31</sup> Klasická rétorika se mohla zabývat jak příběhem, který souvisí s *inventio* (a tedy i *topikou*), tak diskursem, jenž má souvislost s *dispositio*.<sup>32</sup> Koncem 20. století byla navíc rétorika znovu vzkříšena jako nauka o strukturačním potenciálu *diskursu*,<sup>33</sup> který je pojímán také jako estetická konstrukce a literární dílo, což se týká i evangelií, je zároveň *příběhem* i *diskursem*.<sup>34</sup> Příběh jako takový je abstrakcí, vždy je někým vyprávěn, s určitým záměrem, určitým jazykem a je společně respektovanou konvencí, neboť sám o sobě, bez autora/vypravěče a jeho podání, neexistuje.<sup>35</sup>

---

*of Jesus*. Biblica et Orientalia, Rome: Pontifical Biblical Institute, 2019, 1–26, zvl. 7–10 (viz text autorky na [www.academia.edu](http://www.academia.edu)).

29 Nejčastěji analyzovaným textem je J 13.–17. kapitola.

30 Typické prolínání rétorických a narativních hledisek se vyskytuje v případě kategorie *ethos* (viz Aristotelés, Cicero i Quintilian), kterou se zabývá S. Chatman při zkoumání narativní struktury v literatuře a filmu. S. Chatman, *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu*, Brno: Host, 2008, 238–240. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 169–173.

31 J. Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: Host, 2002, 102–103.

32 T. Todorov, Kategorie literárního vyprávění, in: P. Kyloušek (ed.), *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002, 145.

33 Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, 79.

34 Todorov, Kategorie literárního vyprávění, 144.

35 *Ibid.*, 145. K narativní strategii Janova evangelia: M. W. G. Stibbe, „Protagonist“, in: Estes, Sheridan (eds.), *How John Works Gospel*, 133–150, zvl. 134–136. Také E. J. Moloney, „John 21 and the Johannine Story“, in: T. Thatcher, S. D. Moore (eds.), *Anatomie of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, Leiden: Brill, 2008, 237–251, zvl. 238–242.

Narativní struktury se vyznačují tím, že jsou všudypřítomné, vstřebávají rétorické prvky a nelze se oprostít od vnímání vlastního života skrze vzorce fikčních narativů.<sup>36</sup> Každý interpret, který je závislý na slyšení originálu, musí zápletku opětovně stvořit a příběh v mysli určitým způsobem fixovat, k čemuž mu pomáhají techniky rétoriky a memorování. Příběh, jeho zpracování, pochopení, interpretace a atraktivní předání komunitě jsou na sobě závislé a spjaté s rétorikou. Narativ je proto rétorickou strukturou a znalost teorie narativu i rétoriky je nástrojem pro způsob jeho nahlížení.<sup>37</sup> Narativy i jejich rétorika hrají nezastupitelnou roli při utváření identity, a to v případě jedince i komunity.<sup>38</sup>

Identita postav vyvstává v Janově evangeliu jako výsledek zápasů a dialogů se světem, který nerozpoznává *Logos* (J 1,14), jenž sestoupil na zem. Kdo konkrétní se však v historické perspektivě skrývá za rétorickou hrou jinotajů a protikladů v Janově době,<sup>39</sup> to sám příběh neprozradí, je nadčasový, polyvalentní a zvolená narativně-rétorická strategie „čtení pro již zasvěcené“ nutí k další četbě příběhu. Jan píše narativ, který je díky zvolené strategii vysoce nepředvídatelný (i pro ty, co synoptická evangelia již znají), je nový a proto posluchačsky atraktivní. Analyzovat však můžeme toliko Janovu rétoriku, nikoliv dialogy a promluvy samotného (historického) Ježíše.<sup>40</sup>

Jan užívá techniku *prosopopoeia*,<sup>41</sup> skrze niž mají řeči odhalit charakter mytologické nebo historické postavy a řeč sestavuje tak, aby bylo patr-

36 Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, 93, 103.

37 *Ibid.*, 103. K narativní a historické kritice ve vztahu k Janovu evangeliu: M. C. De Boer, „Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John“, *JSNT* 47 (1992), 35–48.

38 *Ibid.*, 121.

39 Více k janovské komunitě: M. Stibbe, „Magnificent but Flawed: The Breaking of Form in the Fourth Gospel“, in: Thatcher, Moore (eds.), *Anatomie of Narrative Criticism*, 154. A. Reinhartz, *Forging a New Identity*, 125–126, 130, 133–134 nebo M. Hengel, *The Johannine Question*, London: SCM Press, 1989, 118, 121, 126–127, 169 a také M. Goulder, „The Two Roots of Christian Myth“, in: J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press, 1977, 64–86, zvl. 66, 80–83.

40 Optikou *narativní kritiky* se jedná o „implikovaného autora“ označeného „Jan“. Optikou *literární kritiky*: „The Johannine Gospel is the result of a complex history and process of composition.“ R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, The Abridged Edition, Yale: Yale University Press, 2016, 131.

41 Blíže N. Frye, *Words with Power: Being a Second Study of „The Bible and Literature“*, Toronto: Penguin Books, 1990, 69.

né zosobnění Ježíše i dalších postav.<sup>42</sup> Je to však nástroj Janovy rétorické strategie, nikoli historická rekonstrukce Ježíšových promluv. Autor takto pracuje s inteligencí posluchače a jeho touhou pronikat k jinotajům, jejichž pochopení posiluje čtenářovu identitu a náležitost ke komunitě, v níž janovský Ježíš přebývá.

Dialogy s učedníky, kteří nerozumějí, mají v centrální části evangelia (13,31–16,33 – „řeči na rozloučenou“) *paramythetický* (útěšný) charakter, je v nich patrná *oslavná rétorika* a jsou promluvou k malé skupině, jejíž identitou je láska (13,34–35), čemuž vyhovuje typ promluvy *lalia*.<sup>43</sup> Efekt těchto proslův se značnou mírou redundance a spirálovitou strukturou,<sup>44</sup> v níž se náměty i otázky vracejí, je v tom, že jim posluchač na rozdíl od učedníků rozumí, neboť má informace, které postavy příběhu nemají a působí proto zmateně. *Rétorickým problémem* těchto dialogů je úzkost těch, kdo nevědí, co bude, situace jim připadá absurdní, a proto opakují svou zásadní otázku stále dokola (13,36; 14,5.8.22).<sup>45</sup>

V této situaci jsou však i Židé, kteří nerozumí a uvažují zcela v mezích své identity (7,33–36; 8,21–30), čímž Janovo evangelium ukazuje rozdíl mezi křesťanstvím a pro křesťany již uzavřeným judaismem (10,33). Zasažení vzkříšeného Krista, v něhož posluchač věří, do předvelikonočního vystoupení dramatizuje zápletky, polarizuje účastníky dialogů, vytváří *ironii*, buduje identitu a odkrývá rozdíl mezi okolím a janovským křesťanstvím. *Rétorická strategie* spisu má za cíl zdůvodnit oddělení komunity posluchačů od *Ἰουδαῖοι*, jak navrhuje A. Reinhartz,<sup>46</sup> a je naopak velmi vs-  
třicná k Samařanům.<sup>47</sup>

42 Kennedy, *New Testament Interpretation*, 23, 37, 107.

43 *Ibid.*, 76–77.

44 Redundantnost má za cíl udržovat posluchače ve správné stopě. Pro řeč a myšlení je přirozenější než strohá linearita. Ong, *Technologizace slova*, 51.

45 Více k otázkám v Janově evangeliu: D. Estes, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, Leiden: Brill, 2013, 49–53.

46 A. Reinhartz, „Story and History: John, Judaism, and the Historical Imagination, in: R. A. Culpepper“, P. N. Anderson (eds.), *John and Judaism: A Contested Relationship in Context*, Atlanta: SBL Press, 2017, 113–126, zvl. 123–126. U Jana termín ukazuje většinou k farizeům, vedoucím kněžím a židovským vůdcům, čímž se však jeho užití nevyčerpává. Viz T. Thatcher, „John and the Jews: Recent Research and Future Questions“, in: Culpepper, Anderson (eds.), *John and Judaism*, 3–38, zvl. 21.

47 Goulder, „The Two Roots of Christian Myth“, 66, 80–83.



Dle M. Hengela má Janovo evangelium „aristokratický charakter“ – tedy nemnoho společného s „aurou chudoby“, která obklopovala galilejské rolníky a rybáře“,<sup>48</sup> což byl převládající kolorit Ježíšova vystoupení. Křesťanský čtenář vnímá *ironii*,<sup>49</sup> jejímž terčem jsou Ježíšovi oponenti a na jejímž utváření se podílí také *rétorická otázka* či rozpaky těch, kterým Ježíšova řeč nedává smysl (6,41–42).<sup>50</sup> Z dialogů je patrné, že vzkříšení nelze v časové perspektivě před Velikonocemi předjímat (13,36; 14,5.8.22) a před jeho uskutečněním nemůže Ježíš explicitně vyjádřit tuto událost a přenést ji ve formě zkušenosti nebo očekávání na jiné (20,9).

## 2.2. Dialogy, nerozumění a ironie – dobové nástroje rétorické strategie

Rozsáhlé narativní úseky, které jsou prostoupeny dialogy Ježíše s těmi, kdo nerozumějí, jsou pro Janovo evangelium typické a v pojednávaných případech (4,1–42) vytvářejí kompaktní rétoricko-narativní jednotky oddělené *narativními signály* a *rétorickými situacemi* (4,1–6.43; 7,1.53). Dialogy byly v antice jednou z nejoblíbenějších literárně-rétorických forem s tradicí sahající přinejmenším k Sókratovi a Platónovi.<sup>51</sup> Nenahraditelné byly ve filosofickém i náboženském životě a využívali je také rabíni.

Kromě *peripatetických* dialogů existovaly v řecké i římské literární tradici také dialogy *orákulární*, *zjevitelské* či *chrámové*.<sup>52</sup> Ježíšovy dialogy v Janově evangeliu nepatří striktně do žádné z těchto kategorií, ale mají blízko ke všem a nejbližší snad k dialogům *orákulárním* a *zjevitelským*, v nichž Bůh „nezjevuje jen svůj záměr, ale také svou podstatu a dějiny“.<sup>53</sup> Filosofické dialogy byly vhodné pro témata etická i náboženská, vedli je peripatetici, jejich součástí bývá někdy ironie a reprezentují je mimo jiné dialogy Plútarchovy.<sup>54</sup> *Chrámové* dialogy jsou vedeny ve svatyni a představuje je obsáhlý Varronův spis *De re rustica* (*O zemědělství*), který se týká

48 „That the author comes from the upper class in Jerusalem could follow from the marked ‘aristocratic’ character of the work...“ Hengel, *The Johannine Question*, 124.

49 Hengel hovoří o *profetické ironii*, *ibid.*, 122.

50 Estes, *The Questions of Jesus in John*, 50–51, 54–56.

51 D. E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, London: Westminster John Knox Press, 2003, 125.

52 *Ibid.*, 126–127.

53 Northrop Frye, *Anatomie kritiky*, Brno: Host, 2003, 74.

54 *Ibid.*, 125–126.

života rolníka.<sup>55</sup> Odehrává se o svátcích v chrámě boha Tella a nechybí v něm duchaplná anekdota i rčení.<sup>56</sup> *Orakulární* dialogy jsou užity v židovských i křesťanských apokalypsách, užívá je hermetická literatura i gnostici, a zjevuje se v nich supranaturální bytí.<sup>57</sup> Dialogy *zjevitelské* byly populární mezi gnosticizujícími křesťany v době po vzkříšení a popisovaly dobu apoštolů před jejich osvěcením (jež nastalo po vzkříšení) jako dobu ignorance a nekompetence.<sup>58</sup>

Zvláště dialogy peripatetické a chrámové byly oblíbenou četbou v tehdejších rétorických školách<sup>59</sup> a Jan tuto formu, která spolu s monology tvoří dle F. Vougy historické i teologické jádro Janova evangelia, používá jako efektivní nástroj rétorické strategie.<sup>60</sup> Rovněž Janovo *inventio* má blízko k *topoi* židovské i řecké náboženské a filosofické tradice myšlení a jeho evangelijní spis dobře zapadá rétorickými konvencemi do milieu prvního století po Kristu. Autor pracuje s prvky všech typů dialogů, v nichž vyniká Ježíšova „povahokresba“,<sup>61</sup> jež je v souladu s hymnickým prologem (1,1–15).

Celé Janovo evangelium je polemickým „bojem“ o identitu jedince i komunity a dialogy vedou k vykrytalizování pozic protistran. Mohou mít charakter *diatriby* a posouvají celý narativ spirálovitým způsobem k jeho vyústění. Prvek „nerozumění“ a různé typy postav v dialogu s Ježíšem vytvářejí teologické milieu narativu a ovlivňují psychodynamiku procesu čtení. Žádná z postav příběhu nerozumí Ježíši od samého počátku a vztah k němu je podmíněn přijetím jeho výsostného postavení, jež se vyjeví v dialogu nebo vykonaném „znamení“. Pro jedny je *neporozumění* dočasným postojem a chybí jen určité informace, které povedou k *vyznání* (1,43–51; 16,18), u jiných se prohlubuje v pohoršení nebo touhu po trestu (5,14–18). Další porozumí a uvěří, ale bojí se k Ježíši přihlásit, „aby nebyli vyloučeni ze synagogy“ (12,42). V situaci těch, kdo nerozumějí, se neocitají pouze učedníci nebo Ježíšovi oponenti (6,52 – Ἰουδαῖοι, 7,32 – Φαρισαῖοι, ἀρχιερεῖς), ale

55 Conte, *Dějiny římské literatury*, 213. M. T. Varro, *On Agriculture*. (With Eng. trans. W. D. Hooper, revised H. Boyd Ash), London: W. Heinemann, 1935, xiv–xxiii, 159–531.

56 *Ibid.*, 213.

57 Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 126.

58 *Ibid.*, 127.

59 Conte, *Dějiny římské literatury*, 485.

60 F. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, Praha: Vyšehrad, 1997, 15.

61 Chatman, *Příběh a diskurs*, 114–115.

také Nikodém (3,4), Marie – matka Ježíše (2,4–5), Marie Magdalská (20,16), Ježíšovi bratři, kteří mu nejen nerozumí, ale sarkasticky se vysmívají (7,4–5), a rovněž i Samařanka u Jákobovy studny (4,11).<sup>62</sup>

Nutnost zaujmout postoj přechází z dialogů do reálného světa posluchače, kterému postavy umožňují zhodnotit vlastní životní pozici. Texty, v nichž figuruje ztělesněný *Logos*,<sup>63</sup> utvářejí univerzální optiku pohledu na svět a nabízejí participaci na „vyšším poznání“, které přináší život věčný. Když posluchač přijme rétorický modus komunikace a přitaká *vnějšímu (poetickému) důkazu* autora (1,1–18), čímž akceptuje Ježíše v jeho preexistenční podobě, dekoduje tím celý následující narativ.<sup>64</sup>

Toto stěžejní přitakání odemyká Janovu *ironii* a celou přesvědčovací rétorickou taktiku, kterou autor nastrojil – druhý plán, metafory, kvality *hypsos* a *emphasis*,<sup>65</sup> dualismy, binární opozice,<sup>66</sup> oslavnou i poradní rétoriku, zacílenou intertextualitu, redundanci i emocionální apely plynoucí z jednání postav. Identifikace s textem či jeho odmítnutí v malé komunitě křesťanů, jež sdílejí v rámci bohoslužby místnost v domě některého z nich, je naprosto zásadní pro jejich další sociální vazby. Bez rétoricky propracovaných textů a literárně-rétorických forem (např. *dialogy, lalia, paramythia*), jež odkazují na uznávané *topoi*, navozují prožitek útěchy z Boží blízkosti a správnosti vlastního rozhodnutí, by křesťanstvo nemělo šanci konkurovat mysteriím a pronikat do struktur římského světa.

Ježíšovy promluvy v Janově evangeliu již obsahují křesťanské vyznání, které posluchač vnímá skrze řeč symbolů, Ježíšův konfrontační styl komunikace (8,12–30), techniky *prolepse* i *analepse*, *vnější* i *vnitřní* důkazy autora, čemuž již praktikující posluchač rozumí. Příběh už komunita slyšela a zná ho z ústní tradice nebo z podání některého z ranějších evangelistů. V Janově podání ale zaznívá jinak, má několik časových rovin a znalost židovských zvyků, svátků, Písem i dalších *pre-textů*<sup>67</sup> jej staví do světa juda-

62 Momentu nerozumění v Janově evangeliu si všímá N. Frye, *Words with Power*, 94–95.

63 K pojmu *Logos* u Jana viz Frye, *Words with Power*, 105, také Keener, *The Gospel of John*, Vol. 1, 333–363.

64 J. Zumstein, „Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John“, in: Thatcher, Moore (eds.), *Anatomie of Narrative Criticism*, 121–135, zvl. 123.

65 Kennedy, *New Testament Interpretation*, 108–109.

66 Reinhartz, „Forging a New Identity“, 129.

67 Zumstein, „Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John“, 121–122. Vztah Jana k synoptikům řeší P. N. Anderson, „John and Mark: The Bi-Optic Gospels“, in: R. Fortna, T. Thatcher (eds.), *Jesus and the Johannine Tradition*, Philadelphia: Westminster/John Knox Press, 2001, 175–188.

ismu, který zároveň činí zcela vzdáleným. Judaismus Ježíšovy doby je matricí příběhu, ale posluchač v něm nežije a autor na něj nahlíží retrospektivně z pozice křesťanské identity.

Posluchačovo očekávání má transcendentní charakter a nabízený příběh netají *mytický* rozměr.<sup>68</sup> Ježíšovo vystoupení je dramatickou konfrontací božského Logu se světem a možné *topoi* poukazují k *tragickým modům* vyprávění. Dialogy odhalují i postoje těch, kdo evangelium nepřijali (8,31–59) a rétorika dialogu pomáhá racionalizovat autoritu.<sup>69</sup> Posluchač ví, že nenaslouchá misijnímu textu<sup>70</sup> a ideologické složky rétoriky, oddělující jeho komunitu, si je vědom.<sup>71</sup> Jan píše pro ty, kdo v době šíření raného katolicismu, za vzrůstající popularity gnóze, v čase nově nabyté nezávislosti na synagoze, prosperujících mystérií a při změně eschatologické orientace potřebují ujištění o smyslu toho, čemu věří. Slyšení Janova podání Ježíšova příběhu má povznést, utěšit a potvrdit exkluzivitu těch, kdo mu rozumí.<sup>72</sup> Jsou přece těmi, kdo se narodili z Boha (1,13) a obklopeni nerozumějícím světem (*κόσμος*) se *milují navzájem* (*ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* – 13,34).<sup>73</sup> Prvky pathosu jsou zřejmé a atakují city posluchače. Argumentace narativu je (retrospektivně) orientována na dosud zastřenou budoucnost, která záhy nastane, neboť Ježíš „odejde“ a má tedy *poradní* charakter. Narativ z komunity vychází a do ní zapadá, ovlivňuje její identitu, přítomnost i budoucnost. Status Ježíše, symboly, svátosti, etické normy, to vše již posluchač přijal, vše praktikuje a dávno „v narativu žije“. Místo *halachy* má lásku jako „nové přikázání“ (*ἐντολή καινή*), které není prezentováno ve smyslu synoptiků (Mk 12,28–34/Dt 6,4–5 a Lv 19,18) jako obecně uznávaná norma judaismu i křesťanství doby římské, ale směřuje k malé komunitě (J 13,34–35), kterou pojí vazby, jaké svět a Ἰουδαῖοι neznají.

68 Frye, *Anatomie kritiky*, 49.

69 Frye, *Words with Power*, 16–17. Viz Platón a Sókratovy dialogy s typickou otázkou, ironií a autoritativní pozicí.

70 Hengel, *The Johannine Question*, 121.

71 Frye, *Words with Power*, 17, 111.

72 Blíže J. H. Neyrey, „The ‘Noble Shepher’ in John 10: Cultural and Rhetorical Background“, *JBL* 120/2 (2001), 267–291, zvl. 270–277. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, 214–222.

73 T. Eagleton, *Úvod do literární teorie*, Praha: Triáda, 2005, 169.

Všechny prvky nerozumění a polarizace jsou integrovány do systému vytvářeného celým diskursem,<sup>74</sup> opakují se a jsou pevně zabudovány do argumentační struktury dialogů od počátku evangelia do konce. Ježíš je centrální postavou, která drží nejen Janovy, ale všechny novozákonní příběhy pohromadě a veškeré konstruované metafory, textové i mimotextové, k němu odkazují.<sup>75</sup> Skrytost obsahu, komunikaci v *tropěch (ironie)* – skrze „druhý plán“ –, to vše od Janova Ježíše posluchač očekává (16,29), je naladěný na překvapení, hru s časovými perspektivami i místy,<sup>76</sup> a dokonce na záměrné matení těch, co nevěří (7,7–10).

Členíme-li postavy v narativu nejen na kladné či záporné (na charakterově dobré a špatné), ale podle schopností vzhledem k posluchači, což navrhuje N. Frye, můžeme příběhy a epizody o postavách (hrdinech) horších než jsme my, hodnotit jako *ironické*.<sup>77</sup> *Ironie* je však složitý *tropus* a realizuje se mnoha způsoby.<sup>78</sup> Jan jí dosahuje tak, že mezi autorem a posluchačem probíhá komunikace se skrytým významem, která je v rozporu s vypravěčovým (Ježíšovým) skutečným významem slov, a děje se na úkor jiné osoby (např. Samařanky), která je obětí a ocitá se v (trapné, komické, nevýhodné) situaci nechápajícího.<sup>79</sup> Nezbyvá jí, než být poučena a někdy i v této pozici diskutovat, což ovšem potvrdí předchozí nerozumění. Dá se říci, že skutečný význam má jakousi postranní trasu, která míjí terč (jenž je zaskočen a nerozumí) a jde od autora ke čtenáři/posluchači, pro něhož je skrytý význam zajímavější než ten, který mu je přímo předkládán.<sup>80</sup>

74 Chatman definuje narativ jako strukturu s „plánem obsahovým (zvaným *příběh*) a plánem výrazovým (zvaným *diskurs*).“ Chatman, *Příběh a diskurs*, 152.

75 D. Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 75.

76 Blíže D. Estes, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*, Leiden: Brill, 2008, 149–156, 165–186, 229–246.

77 Frye, *Anatomie kritiky*, 49–52. Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, 89.

78 *Ibid.*, 241. Více k ironii v antice: Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 237–238. Také Frye, *Words with Power*, 309–310, Frye, *Anatomie kritiky*, 65–67.

79 Chatman, *Příběh a diskurs*, 241.

80 *Ibid.*, 241. Ironie je členěna na *stabilní a nestabilní*. *Stabilní ironie*, o níž se zde jedná, je záměrná, skrytá, rekonstruovaná čtenářem jako význam zajímavější než ten, jenž je mu přímo nabízen, pevná – jakmile čtenář pochopí význam, nedekonstruuje dále – a je konečná ve svém uplatnění. Chatman klasifikuje ironii a její znaky na základě práce W. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago: University of Chicago, 1974, 6, 240.

Často ironii doprovází určitá naivita nebo zatvrzelost oběti, což má další dramaturgické či humorný efekt.

### 3. Aplikace na text J 4,1–42 – „Ježíš a Samařanka“

#### 3.1 Analýza rétorické strategie

##### 3.1.1 *Dispositio* (argumentační struktura jednotky)

Analyzovaná *rétoricko-narativní jednotka* J 4,1–42 patří do širšího narativního celku 1,19–6,71,<sup>81</sup> v němž tvoří samostatný blok dialogů, jež se vztahují k jedné epizodě, jsou uvedeny vlastní *rétorickou situací* a jsou zřetelně odděleny od následujícího i předchozího děje příběhu. Celá jednotka je určitou paralelou k oddílu 7,1–52, v němž rovněž hraje roli „živá voda“, vystupují zde postavy, které nerozumějí, klíčem k pochopení je ironie ukrytá do dialogů, sarkasmus i vyznání těch, od kterých se to nečeká (chrámová stráž).

Jednotku J 4,1–42 je možné rozdělit do jednotlivých scén, jež tvoří substrukturu určenou dialogy:

- |                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. 4,1–6 <i>rétorická situace 1</i>                                                                   |    |
| II. 4,7–26 Ježíšův dialog se Samařankou ( <i>hlavní dialog jednotky</i> )                             | A  |
| 4,7–18 <i>ironická část dialogu</i> – s ženou, která nerozumí                                         | a  |
| 4,19–26 <i>zjevitelská část dialogu</i> – s ženou, která rozumí                                       | b  |
| III. 4,27–30 <i>rétorická situace 2</i> – posun děje                                                  |    |
| IV. 4,31–38 Ježíšův dialog s učedníky ( <i>vedlejší dialog jednotky</i> )                             | B  |
| 4,31–33 <i>ironická část dialogu</i> – učedníci, kteří nerozumějí                                     | a' |
| 4,34–38 <i>zjevitelská část dialogu</i> – Ježíšovo poučení učedníků                                   | b' |
| V. 4,39–42 <i>vyústění jednotky</i> – Samařané, kteří rozumějí („skupinové“ <i>vyznání</i> Spasitele) | C  |

*Dispositio (uspořádání)* je paralelně strukturované (Aab//Ba'b'→C), ukazuje na dynamiku jednotky a je velmi efektivní součástí argumentační strategie. Jednotka je formována paralelními dialogy postav, ději a rétorickými situacemi, na nichž se podílejí hlavní postavy epizody – Ježíš a Samařanka, jakož i postavy vedlejší – učedníci a Samařané.<sup>82</sup> Samařanka je navíc postavou nepředvídatelnou, ale „ukončenou“. Ježíš je postavou „plastickou“, „neukončenou“, vyvíjí se, odhaluje stále více nových a neznámých (Božích) rysů.

<sup>81</sup> Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, xii.

<sup>82</sup> Členění na základě odlišných kritérií: C. R. Koester, „Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Spectrum of Roles“, in: C. R. Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, London: Bloomsbury, T & T Clark, 2019, 1–16, zvl. 4–5.

Jeho postava nekončí s četbou jednotky či narativu, ale kráčí s posluchačem dále, a ten se domáhá dalšího poznávání.<sup>83</sup> Samozřejmě platí, že „události v narativech jsou zásadním způsobem souvztažné, zřetězují se a jedna z druhé vyplývají.“<sup>84</sup> Jejich posloupnost není lineární, nýbrž příčinná a v případě analyzované jednotky je příčinnost odkrytá – explicitní.<sup>85</sup>

### 3.1.2 Rétorické a narativní nástroje jednotky – od nerozumění k vyznání

Postavy, které Ježíšovi nerozumí, jsou ve stavu nevěděni a postupně či náhle u nich dojde k *anagnórisis*, tedy k přechodu od nevědomosti k poznání.<sup>86</sup> Je to pochopitelné, neboť hlavní hrdina je Mesiáš, je božské podstaty a v dialogu s počátečním nerozuměním vystoupí do popředí *mytická makrostruktura* Janova příběhu.<sup>87</sup> Ironie do tohoto scénáře jako nástroj komunikace s posluchačem přesně zapadá a zvýrazňuje efekt rozpoznání Mesiáše či Ježíšova nároku na autoritu. Dialog se samařskou ženou je toho názornou ukázkou.

Scéna je dramaticky dialogická,<sup>88</sup> geograficky lokalizovaná, tematicky zacílená a s několikerou gradací. Na posluchače působí řada efektů – včetně ironie,<sup>89</sup> nečekaného vývoje situace a překročení pevně daných tradic či zvyklostí. Perikopa začíná setkáním dvou etnicky, nábožensky i sociálně protikladných postav, které by spolu v reálném světě neměly promluvit. Přesto vedou obsáhlý dialog a epizoda končí, pro čtenáře znalého poměrů, šokujícím vyznáním Samařanů, kteří přijmou Žida Ježíše jako Spasitele světa (4,42). V průběhu perikopy se nemožné stane možným a ze záporných postav se stávají kladné.

Celý oddíl je jakousi „meta-ironií“, která v celku narativu, kde vlastní Ježíše odmítají, ukazuje na přijetí jeho mesiášského nároku nepřáteli – Samařany. *Rétorická situace* je modelována jako potvrzení předchozí peri-

83 K teorii a klasifikaci postav blíže Chatman, *Příběh a diskurs*, 112–144, zvl. 138–139.

84 *Ibid.*, 45.

85 *Ibid.*, 45–46. Postavy i události jsou hodnoceny dle kritérií pro analýzu narativní struktury.

86 *Ibid.*, 88. Aristotelés prohlašuje, že *Ilias* je jednoduchá, zatímco *Odyssea* je složitá, neboť je protkána četnými *anagnórisemi*, a je tedy o charakterech. Viz Aristotelés, *Rétorika. Poetika*, Praha: Rezek, 1999, 377 (Poet. 24,15).

87 *Ibid.*, 89. Také Frye, *Anatomie kritiky*, 49–50.

88 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 311.

89 *Ibid.*, 311.

kopy a dřívějších zmínek, v nichž Ježíš převyšuje Jana Křtitele (stejně jako v prologu) a vrací se kvůli farizeům z Judska přes Samaří do Galileje (což byla běžná cesta Galilejců trvající asi tři dny).<sup>90</sup> Scéna má i přes svou podivnost ráz důstojnosti, neboť se odehrává na místě, jež je významné pro Samařany i Židy a Jákobova studna u Sychar je spjata s patriarchy Jákobem i Josefem (Gn 33,18–19; Joz 24,32). Autorita praotců zde dodává *rétorické situaci* slavnostní ráz a Jan užívá odkazy na dávný příběh jako *vnější důkaz* budování argumentace. Právě na tomto památném místě se má Samařanům vyjevit Mesiáš.

Děj se odehrává v pravé poledne, kdy se pro vodu nechodí a Samařanka nepřichází s dalšími ženami, ale sama. Konverzaci zahajuje navzdory konvencím unavený Ježíš (4,1–7) a vykračuje tím z pozic ortodoxního judaismu (4,9). Nevznáší prosbu, ale v souladu s autoritou muže, Žida a rabího prosloví směrem k Samařance autoritativní požadavek formou imperativu (4,7; δόξ) a v tomto duchu se odvíjí i další dialog. Čtenář toto akceptuje, neboť ví, kým Ježíš je a mesiášství je *rétorickým problémem* perikopy. Žena jej naopak oslovuje uctivě „Pane“ (4,11; κύριε), zůstává ve své roli v rámci patriarchální společnosti, ptá se, neboť nerozumí a v rozhovoru je od počátku submisivní (4,11–12). Její otázka po původu, zda je Ježíš větší než „náš praotec Jákob“, a následné přijetí Ježíše, připomínají rozhovor s Natanaelem včetně jeho pochyb (1,46–51).<sup>91</sup>

Celá scéna obsahuje prvky *diatriby*,<sup>92</sup> v níž je Ježíš autoritou, v jeho slovech jsou poučení a žena zůstává v roli „žáka“, který klade důležité otázky pro další pokračování rozhovoru a odhalení pravdy. Ježíš záhy přenesse konverzaci ke svému poslání a jeho slova rázem nabere symbolický a existenciální význam (4,10.13–14), který nemůže být ženě ihned jasný.<sup>93</sup> Proti sobě stojí voda z Jákobovy studny a „voda živá“ (ὕδωρ ζῶν – v. 7 15), což je hlavní výraz janovské ironie<sup>94</sup> a dialog tím získává svou abstraktní logiku.

90 C. K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK, 1962, 193.

91 Ch. Keith, „Jesus the Galilean in the Gospel of John: The Significance of Earthly Origins in the Forth Gospel“, in: Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 45–59, zvl. 50, 57.

92 Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 127–129.

93 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 83.

94 *Ibid.*, 311.



V rabínské tradici byla voda často symbolem Tóry, žízeň po ní byla očišťující a slibující požehnaný život.<sup>95</sup> Život dává vždy Bůh a „živá voda“ musí být tedy od Boha.<sup>96</sup> U Filóna voda často symbolizuje vyšší realitu a Janův Ježíš je tak vnímatelný v helénistickém kontextu a podobný filosofům.<sup>97</sup> Ironie vystupuje do popředí bezprostředně, neboť žena zůstává logicky i pragmaticky u vody, a domáhá se tekutiny, pro kterou už nebude muset chodit, protože nebude mít pocit žízně (4,15). Požadavek se tedy obrací a Samařanka na základě svého nepochopení žádá vodu po Ježíšovi. Je však interpretačně možné, že žena naopak absurditu vnímá, jako Samařanka nevnímá alegorické podtóny rabínské symboliky a trefně chytá Ježíše za slovo.<sup>98</sup> *Ironie* (či *sarkasmus*)<sup>99</sup> by pak byla ve slovech ženy, neboť voda, po níž se opět nežízní, reálně neexistuje, a na Ježíši je, aby bezprostředně doložil svá slova a dodal nemožné.

V rámci narativu je však Samařanka „podřazenou“ postavou a je otázkou, zda by autor evangelia s intencí ženiny ironie (či sarkasmu) pracoval. Dialog se tímto rázem přiostrí a Ježíš vznese na cizí ženu, která mu navíc byla ochotna pomoci, nelegitimní požadavek se silně morálním podtónem. Atak s trojím imperativem v jedné větě (4,16 – ὕπαγε, φώνησον, ἐλθέ) je maximálně autoritativní. Může být dramatickou reakcí na předchozí sarkasmus ženy, již odhaluje, že ví něco, co může znát jen prorok (4,19). Žena odpoví polopravdou a Ježíš jí přitaká. Nekompromisně však odhalí „slabé místo“ jejího života (4,17–18) – muž, s nímž žije, je partnerem nad rámec zákonem povolených počtů sňatků (4,17–18).<sup>100</sup> Možná je i Ježíšův

95 *Ibid.*, 312.

96 G. H. Twelftree, „Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God“, in: Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 77–90, zvl. 84.

97 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 312 viz *De Post.* 127 sqq., komentář ke Gn 2,6: „Thus“, he says, ‘the Logos of God waters the virtues, for it is the beginning and fountain of noble deeds.’.

98 Co se formy týče, Ježíšova metafora je ženě *hádankou*, a ta patří do světa orality. „Aby člověk hádanku vyřešil, musí být patřičně uvážlivý. Vychází z vědění, které se často nachází v hlubokém podvědomí, za hranicemi slov vlastní hádanky.“ Ong, *Technologizace slova*, 66.

99 Je otázkou, zda se v biblických textech *sarkasmy* vyskytují, anebo se jedná výhradně o *ironii*. Jako sarkastické se může jevit vyústění podobenství L 12,13–21, kdy si boháč plánuje po nebyvalé úrodě mnoho klidných a veselých let v hojnosti (v. 19), přičemž nemá před sebou už ani den života (v. 20) – a neví o tom! Bůh jej navíc osloví „Blázne!“.

sumář ve v. 18 sarkastický, ale ví-li i toto, je prorok,<sup>101</sup> čímž žena reaguje bezprostředně na pro ni trapnou situaci (4,19).

Čtenář zase z předchozích epizod chápe, že Tóra byla od Mojžíše, zatímco od Mesiáše – Ježíše Krista – je milost (1,17), a (živá) voda bude symbolem nového života či znovuzrození, jako to musel pochopit v souvislosti s vodou a Duchem Nikodém (3,5–7). V rámci rétorické stavby jednotky jde v případě Ježíšových prorockých schopností o *vnitřní důkaz*, kterým autor legitimizuje, že Ježíš je skutečně očekávaný Mesiáš.

Celý dialog má na obou stranách eschatologický akcent. Ukazuje, že Samaritáni nejsou vně spasení a janovská komunita se vůči nim (na rozdíl od farizeů, velekněží a Židů) nemá potřebu vymezovat. Ironie a možné sarkasmy jsou ty tam, končí ve v. 18 a konstatování ženy s narážkou na Dt 18,15 ve v. 19 tvoří *vnější rétorický důkaz*, který legitimizuje její prohlášení. Žena prozřela (*anagnórisis*), již není tou, která nerozumí, a je možné ji odhalit skutečnost (4,21–24). Bohoslužba, která v mesiášském čase přichází, nebude na Garizim ani v Jeruzalémě, ale bude „v Duchu a pravdě“ (*ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* – 4,23), což pro Janova helenizovaného čtenáře mohl být pádný protiklad k populárním pohanským ritům.<sup>102</sup> Nyní se dialog otevírá pro vyznání, které po důkazu musí přijít. Mesiáš není jen někdo, kdo ohlašuje náboženské pravdy či kárá nemravnost. To je úděl proroka. Ne pouze prorocké *ἐρχεται ὥρα* (4,21), ale *mesiášské ἐρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν* (4,23)!<sup>103</sup> Mesiáš ohlašuje novou éru, a to právě nyní. Dialog na tomto místě významově graduje a Ježíš může v této fázi rozhovoru o sobě prohlásit, že jím je (4,26) a jeho nárok je formálně odůvodněný. Je více než Jákob, patriarcha a zakladatel studny, je více než prorok.

Obsáhlý rozhovor s ženou vygradoval ještě před příchodem učedníků a postavy – *dramatis personae* – se dělí do dvou skupin.<sup>104</sup> Žena, která již rozumí a ví (po rychle následujícím dvojím rozpoznání – 4,19.26), sdílí svůj

100 Bliže Barrett, *The Gospel According to St John*, 197 a E. Haenechen, *John 1. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, 221. Povoleny byly zřejmě jen tři sňatky.

101 K pojmu prorok v Janově evangeliu: C. H. Williams, „Jesus the Prophet: Crossing the Boundaries of Prophetic Beliefs and Expectations in the Gospel of John“, in: Koster (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 91–107, zvl. 91–92, 96–97, 103.

102 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 314.

103 *Ibid.*, 315.

104 *Ibid.*, 315.

šok se Samařany ve městě, nehledě na pro ni nepřijemnou realitu. Navráťivší se učedníci (4,27) jsou udiveni a nerozumějí (4,27.33), neboť jsou na počátku dialogu. Jako setrvávala žena u reálné vody a skutečnost se jí vyjevila až po *zjevitelském dialogu* s Mesiášem, tak i učedníci zůstávají u pokrmu časného (4,33) a symbolická rovina slov jim uniká. Obdrží však rozšířené ponaučení, jež je složeno z *aforismů* a *přísloví*, které mají jako námět zemědělskou tematiku,<sup>105</sup> což je Galilejcům blízké a jejichž smyslem je vyjádřit eschatologickou naléhavost Ježíšova poslání (4,38) i jejich podíl na něm.

Zatímco Samařanka sama odbíhá šířit své mesiášské poznání, učedníci musí být vysloveně vysláni. Jejich reakce na Ježíšovu obraznou řeč není zachycena, zato však vstupují do hry Samařané, kteří přijali svědectví hříšnice, a na jejich naléhání u nich Ježíš dva dny zůstane, díky čemuž mnozí uvěří! *Anagnórisis* se tím pádem netýká jen ženy, ale i ostatních Samařanů z města, a snad i posluchače. Titulatura (*pán, prorok, Spasitel*), vyznání i okruh osob se rozšiřují, a je patrné, že čtenář má co do činění s *oslavnou rétorikou*, která teologicky graduje na samém konci rétoricko-narativní jednotky *vyznáním* – „toto je opravdu Spasitel světa“ (*οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτῆρ τοῦ κόσμου* – 4,42).

Ježíš byl v této epizodě jako řečník mimořádně úspěšný, neboť vzbudil víru hříšnice a přesvědčil v prostředí, kde by to nikdo nečekal – na území Samařanů, kde uvěřili právě „pro jeho slovo“ (*διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ* – 4,41). Autor (Jan) je zde vypravěčem, Ježíš postavou příběhu.

Co se týče *nerozumějících*, tato role připadne v rétorické jednotce nejprve Samařance (4,15) a záhy učedníkům (4,33). Vnímání Ježíše však odpovídá rolím postav a je pro čtenáře jakoby naruby, neboť zatímco Samařanka o Ježíši hovoří jako o „Mesiáši“ (J 4,29; ὁ χριστός), učedníci ho oslovují „Mistře“ (4,31; ῥαββί). Samařanka v logice jednotky pochopí více než oni. Zatímco učedníkům je věnováno obecné ponaučení (4,31–38) a v narativu se budou dále profilovat, Samařanku Ježíš naplno obeznámí se skutečností, kým je (4,26). *Ironie* prostupuje celou perikopu a Ježíšův dialog s učedníky odkrývá jejich nerozumění i Ježíšovu snahu vyjádřit pro ně problém co nejsrozumitelněji – zemědělskými obrazy. Čas Samařanů již nastal, čas učedníků přijde na konci narativu a čas posluchače nastává při každé četbě příběhu.

---

105 Jedná se o Janovu rozvinutou analogii k Mt 9,37–38 a L 10,2.

Janovo *inventio* je tvořeno z mnoha zdrojů a jeho *topoi* pokrývají jak samotné texty Starého zákona, tak rabínskou, samaritánskou i helenistickou řeckou tradici a analogie by bylo možné nalézt rovněž ve zdrojích římských. *Elocutio* je spjato s dialogickým stylem, ironií, druhým plánem, patosem, metaforou „živé vody“, rozšířením, užitím imperativů za účelem vyjádření autority, což vtahuje zasvěcené do děje a vytváří dojem *vysokého stylu* jako nástroje oslavné rétoriky.

#### 4. Závěr

Janovo evangelium je po stránce rétoricko-narativní strategie propracovaným textem, včetně *topoi* a zasazení do nábožensko-filosofického dobového kontextu (Malé Asie). Dialogy s těmi, kdo nerozumějí, za použití *ironie*, představují výraznou rétorickou formu, jež baví čtenáře/posluchače a udílí příběhu potřebnou psychodynamiku i dramatické napětí.

*Inventio* i *dispositio* mohou být závislé také na orálních tradicích a způsobech myšlení, přičemž *ironie* slouží janovské minoritě jako nástroj obrany před tlakem okolí. Ač jsou dialogy ironické, v jednotce J 4,1–42 neodhalují špatné nebo nepřátelské charaktery a dávají vyniknout prozření (*anagnórisis*) postavy. Během četby zažívá posluchač momenty překvapení a je nucen přemýšlet nad „druhým plánem“ příběhu. V analyzované jednotce jasně dominují verbální akce nad neverbálními a logika epizody je určována vývojem dialogů. Jednotku je rovněž možné vnímat jako janovskou variaci na Ježíšův příkaz k milování nepřátel (Mt 6,44/L 6,27), kterými Samařané Židům rozhodně byli.

Na základě analýzy rétoriky je patrné, že autorem/redaktorem Janova evangelia je pisatel, který ovládá literárně-rétorické techniky psaní a nepíše svou literární prvotinu.

**Jiří Lukeš, Ph.D.**

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

Pacovská 350/4

140 21 Praha 4

lukes.jiri @ volny.cz