

Ks. Leon Nieścior¹

Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej

Współcześni mariolodzy dostrzegają w słowach Maryi wypowiedzianych w Kanie Galilejskiej przejaw Jej wstawienniczej roli, która znalazła wyraz w przyznaniu Jej tytułu „Pośredniczki łask”. Mariologia patrystyczna, skupiona wokół kilku istotnych tematów, takich jak jej świętość, dziewictwo, Boże macierzyństwo, dopiero otwiera drogę do innych zagadnień, co rzuca też na ich egzegezę maryjnych świadectw biblijnych. W niniejszym artykule chcemy przyrzeć się patrystycznej egzegezie J 2,3, która pewnie w selektywny, ale, jak mamy nadzieję, miarodajny sposób, pokaże sposób interpretowania przez Ojców ewangelijnych świadectw o Maryi. Sięgamy do podstawowych źródeł patrystycznych, greckich i łacińskich, dostępnych w *Enchiridion Marianum biblicum patristicum* (ed. D. Casagrande, Romae 1974), a także w bardzo dziś pomocnych bazach elektronicznych.

Poprzestajemy na bezpośrednim odniesieniu Ojców do J 2,3, jeśli nawet ich komentarz czasem mija się z tym werselem. Słowa Maryi stanowią integralną całość z resztą relacji o godach w Kanie i zrozumie się je najlepiej, jeśli uwzględni się przedstawianą przez Ojców wykładnię całej tej perikopy. Niemniej jednak, jeśli nawet ryzykujemy sztuczne wyrwanie werseletu z całości, to taka próba zdaje się mieć także pewne walory. Dzięki niej można dokładniej przyrzeć się wykładni tego jednego zdania. Jak wolno się spodziewać, nasi komentatorzy, ściśle odnosząc się do słów Maryi, będą sięgać do kontekstu sąsiednich wersetów. Idąc ich śladem i pokazując ten kontekst, mamy nadzieję na uchwycenie przez pryzmat jednego zdania pewnej całości.

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, kierownik Katedry Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4988-9667.

Z literatury przedmiotu najbliższa naszemu polu zainteresowania jest wydana w 1966 roku monografia Adolfa Smitmansa na temat patrystycznej recepcji perykopy J 2,1-11, która na kilku stronach opisuje wykładnię interesującego nas wersetu oraz na wielu innych stronach mariologię zawartą w patrystycznej egzegezie całej relacji². Zawdzięczamy autorowi wskazanie kilku źródeł, na które nie natknęliśmy się sami, a pole naszych badań rozszerzamy z kolei o Maksyma Wyznawcę. Niemiecki autor pomija jego wykładnię, która zajmuje istotne miejsce w naszym opracowaniu. O ile Smitmans ujmuje zagadnienie w porządku podmiotowym, a więc omawia myśl poszczególnych autorów, najpierw greckich, potem łacińskich, to my ujmujemy je raczej w porządku przedmiotowym, a więc wychodząc od poszczególnych idei obecnych w ich komentarzach.

Opublikowano też kilka artykułów co do tego fragmentu, z których jeden jest pewnym echem tamtej rozprawy, a inny dotyczy aspektu chrystologicznego interpretacji przez Ojców cudu w Kanie³. Autorzy nie wchodzą szczegółowo w interesującą nas egzegezę. W 2011 roku została obroniona i udostępniona w Internecie praca licencjacka na rzymskim *Marianum*, poświęcona łacińskiej egzegezie J 2,1-11 i jej znaczeniu dla rozwoju mariologii⁴. Pomija się w niej istnienie niemieckiej rozprawy. Opracowanie uwzględnia dość zdawkowo odniesienia patrystyczne do J 2,3.

1. Brak wina to niemoc natury i Prawa

Uwaga naszych komentatorów przenosi się nieraz ze słów Maryi opisujących epizod weselny na obraz sześciu pustych „stągwi kamiennych przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń, z których każda mogła pomieścić dwie lub trzy miary” (J 2,6). Obraz ten pobudza wyobraźnię pisarzy bardziej niż zdawkowe słowa Maryi. Nie zamierzamy przedstawiać

² Por. A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana: die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966, s. 91-97, 253-261.

³ Por. A. Rivera, *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patristica*, „Estudios Marianos” 13 (1953) s. 62-72; R. Heine, *Zur patristischen Auslegung von Ioh 2, 1-12*, „Wiener Studien” 83 (1970) s. 189-195; J.N. Guinot, *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve siècle) du miracle de Cana (Jn 2:1-11)*, *Studia Patristica* 30, Leuven 1997, s. 28-41.

⁴ Por. E.M. Farley, *The Use of the Wedding Feast at Cana, John 2:1-11 by the Latin Fathers*, Dayton 2011.

całej patrystycznej symboliki sześciu stągwi⁵. Zwróćmy jednak uwagę na alegorię stągwi u dwóch autorów łacińskich występującą w bezpośrednim kontekście słów Maryi.

Zdaniem Augustyna dwie miary pojemności stągwi wskazują na Ojca i Syna, trzy – na całą Trójcę Świętą⁶. Dwie miary wyrażają obrzezanych i nieobrzezanych, Żydów i Greków, trzy natomiast – wszystkie ludy ziemi, które pochodzą od trzech synów Noego. Sześć stągwi pokazuje sześć okresów historii zbawienia⁷. Gaudencjusz z Brescji dostrzega w sześciu stągwiach obraz sześciu aktywności fizycznych człowieka: wzroku, słuchu, węchu, mowy, dotyku, chodzenia. Dopóki człowiek wierzy w bóstwa, władze te są martwe, niejako „kamienne”. Kiedy jednak uwierzy w Boga żywego, odzyskują wraz z całą ludzką naturą życie i właściwe sobie przeznaczenie⁸.

W podobnym duchu interpretuje się brak wina na uczcie. Ὑστερήσαντος οἴνου/*deficiens vinum* to dość obszerny temat u starożytnych komentatorów poruszany chętnie np. przez Augustyna. Wykracza poza egzegezę interesującego nas wersetu, podejmujemy go natomiast, na ile występuje w komentarzach Ojców do tego wersetu. Już Cyprian wskazuje, że ten deficyt jest symbolem utraty łaski przez lud Izraela, podczas gdy cudowne pozyskanie wina – otrzymanie jej przez pogan⁹. Podobnie Gaudencjusz dostrzega w braku wina historiozbawczy opis położenia ludzi. Wyczerpało się stare wino łaski, skoro w Izraelu ustały proroctwa aż do czasów Jana Chrzciciela. Ludzkość czekała na Zbawiciela, który przyniesie nowe wino, napełniając stągwie poprzez tajemnicę chrztu świętego¹⁰. Brak wina jest obrazem wcześniejszego niedostatku łaski w przeciwieństwie do obfitego jej rozlania przez Ducha Świętego¹¹.

Cyryl Aleksandryjski komentuje lament proroka nad spustoszoną ziemią: „zniszczone jest zboże, wysechł moszcz, zwiędło drzewo oliwne” (Jl 1,10). Brak chleba, wina i oleju wskazuje u ludzi na duchową jał-

⁵ Wykład tej symboliki, zob. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, s. 129-135.

⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* IX 7.

⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* IX 17.

⁸ Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus* IX 27.

⁹ Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae* LXIII 12.

¹⁰ Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus* VIII 48.

¹¹ Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus* IX 2. Szerzej, zob. B. Degórski, *L'interpretazione pneumatologica delle nozze di Cana secondo san Gaudenzio di Brescia*, *Studia Patristica* 43, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 353-358; B. Degórski, *Egzegeza cudu w Kanie Galilejskiej w nauczaniu św. Gaudentego z Brescji*, „Dissertationes Paulinorum” 17 (2008) s. 5-38.

wość, zatwardziałość serca, nieposłuszeństwo i nieprzychylnie nastawienie względem Boga. Z kolei ich posiadanie wyraża udział w łasce: w chlebie życia, którym jest Chrystus, w uświęceniu przez Ducha Świętego, w postawie odwagi i radości¹². Chleb jest znakiem siły duchowej, podobnie też wino. Tych darów udziela Chrystus. Wino wyraża opartą na nadziei radość serca¹³, ponieważ rozwesela serce człowieka (Ps 104,15)¹⁴. Wprawdzie Cyryl nie łączy Jł 1,10 z J 2,3, ale sięgając do uniwersalnej symboliki biblijnej, współtworzy tło dla patrystycznej wykładni słów Maryi w Kanie.

Brak łaski, symbolizowany przez brak wina na uczcie, wynika, jak widzimy u Cyryla, z braków moralnych człowieka, z braku woli zbliżenia się do Boga i postępowania zgodnego z Jego wolą. Gdzie indziej Cyryl wskazuje także na niemoc tkwiącą w samej naturze człowieka. Brakowało u ludzi naturalnych starań, opartych na wrodzonej czujności sumienia, ale też samo Prawo Starego Przymierza było niewystarczalne dla zbawienia. To wszystko jest jakoś zawarte w obrazie braku wina na uczcie w Kanie. Szczodry Bóg nie przeoczył niedostatku naszej natury. Udziela nam na końcu lepszego wina, czyli rzeczy późniejszych, które są lepsze od pierwszych. Prawo było niedoskonałe i dopiero nauczanie ewangeliczne przyniosło pełnię błogosławieństwa. Jak goście weselni podziwiali wino cudownie dostarczone przez Jezusa, tak wszyscy – czy to duchowni, czy świeccy – podziwiają słowo Chrystusa stojące ponad Prawem¹⁵.

Zdaniem Cezarego z Arles wino oznacza w Piśmie Świętym dobrodziejstwo niebiańskiej mądrości, dającej m.in. żywotność i moc. Brak wina w Kanie Galilejskiej wyraża ustąpienie Prawa, a nadejście łaski. Biskup galijski zastanawia się nie tyle nad brakiem wina, co nad przejściem od wina gorszego do lepszego. Stwierdza, że wino pite później nie zostało podane za sprawą natury, ale za sprawą nadprzyrodzonej mocy. Pierwsze wino, które pili goście w Kanie, było dobre, ale to, które następnie pili za sprawą Jezusa, było lepsze. Pierwsze oznacza podstawowe przykazania Dekalogu, a drugie – naukę Jezusa, która udoskonala Prawo, zabraniając nawet nie-

¹² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in XII prophetas minores*, in Joel 1, 9-10, ed. Pusey, t. 1, s. 302.

¹³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 172-173.

¹⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in XII prophetas minores*, in Aggeum 1, 9-11, ed. Pusey, t. 2, s. 255.

¹⁵ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, in Joan. 2, 14, ed. Pusey, t. 1, s. 204-205. Na temat Cyrylowej egzegezy perykopy o Kanie, zob. H. du Manoir, *La scene de Cana commentée par saint Cyrille d'Alexandrie*, w: *De primordis cultus mariani*, t. 3, Rome 1970, s. 135-162.

nawiąski nieprzyjaciół czy pożądanía w myśli. W rozszerzonym zakresie tej symboliki pierwsze obrazuje Stary Testament, a drugie – Nowy Testament¹⁶. Biskup Arles wykląda cud w Kanie w duchu Orygenes. Aleksandryczyk napisał dłuższy wywód na temat biblijnej metaforyki wina, które jest symbolem mądrości Bożej i zdrowej nauki, lepsze wino natomiast, podarowane przez Jezusa na godach w Kanie, oznacza proklamowaną przez Niego w Mt 5 wyższość Ewangelii nad nauką Starego Przymierza¹⁷.

Tego rodzaju refleksje podsumowuje na przełomie epok Beda Czcigodny. Według niego Prawo Starego Przymierza utraciło swoją pierwotną moc wskutek literalizmu jego uczonych, stając się jak woda. Jezus nadaje płytkiej literze Prawa, martwym i formalnym przepisom, znaczenie duchowe, wiążąc z nim ewangeliczną i niebiańską łaskę. W tym sensie wodę zamienia w wino¹⁸.

Umyka sama osoba Maryi w takich historiozbawczych rozważaniach. Zdawkowo jednak Ojcowie nawiązują do Jej roli na przełomie Testamentów. Dla Pseudo-Euzebiusza Maryja obrazuje synagogę, a stwierdzony przez nią brak wina – bezużyteczność synagogi, która jako winnica Boża nie przyniosła oczekiwanego owocu (Iz 5,1-7)¹⁹. Taka interpretacja zdaje się być jednak wyjątkiem wynikającym z przeniesienia na Maryję pewnych elementów symboliki związanych z Miriam, siostrą Mojżesza, które występują już u Orygenes²⁰. Tymczasem Ojcowie dopatrują się w Niej obrazu Kościoła, który oczekuje od swego Mistrza znaków boskiego działania²¹, a jako nowy Izrael na nowych godach przynosi wino łaski poganom²².

2. Wino to łaska uzdalniająca do miłości

Spośród wszystkich komentatorów, którzy wyjaśniają w sposób symboliczny i historiozbawczy J 2,3, wyróżnia się Maksym Wyznawca, i to zarówno

¹⁶ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii vel ex aliis fontibus hausti* 168, 4. To samo, zob. Eusebius ‘Gallicanus’, *Collectio homiliarum* 5.

¹⁷ Por. Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* I, GCS 33, s. 95.

¹⁸ Por. Beda Venerabilis, *Homiliarum evangelii libri* II 14.

¹⁹ Por. Pseudo-Eusebius, *Homiliae* 5, Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum 6, s. 624.

²⁰ Por. Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* II, GCS 33, s. 117.

²¹ Por. Pseudo-Augustinus, *Sermones appendicis Maurinorum* 92, 3, PL 39, 1923.

²² Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus* IX 15-16.

no obszernością, jak i dogłębną interpretacją. Wprawdzie formalnie kwestię czterdziestą w *Quaestiones ad Thalassium* poświęca symbolicznie sześciu stągwi²³, ale jego wywód w sporej części odnosi się do słów Maryi. Podobnie jak powyżsi autorzy skupia się nie tyle na roli Maryi, co na alegorycznym znaczeniu wskazanej przez nią sytuacji. Maksym zastanawia się nad tym, co symbolizują stągwie i różni uczestnicy wesela w Kanie Galilejskiej – służący nalewający wodę do stągiew, oblubieniec, oblubienica, gospodarz wesela oraz matka cicho skarżąca się na to, że gospodarze nie mają wina²⁴.

Sześć stągwi, które Jezus zamienił w wino, wyrażają naturalną zdolność człowieka do wypełniania rzeczy nakazanych przez Boga, które przyjmują postać sześciu podstawowych cnót²⁵. Gdy Jezus w Ewangelii je udoskonali, znajdują one wyraz w sześciu rodzajach opieki nad potrzebującymi, mianowicie nad głodnymi, spragnionymi, przybyszami, nagimi, chorymi i więźniami. Podejmując się tych dzieł, człowiek przezwycięża wszelką przesadę i niedobór w naturze, kształtując postawę umiarkowania²⁶.

Sześć pustych stągwi, „przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń” (J 2,6) wskazuje na bezczynność i zatrzymanie owej naturalnej i najbardziej zasadniczej zdolności czynienia dobra. Ludzie zmarnowali ją, przyłgnąwszy do spraw ziemskich. Zatracili wiedzę, w jaki sposób oczyścić się od zła i zdobyć cnotę²⁷.

To, że Jezus nakazał napełnić je wodą (J 2,7), zdaje się oznaczać, choć Maksym Wyznawca formalnie tego nie stwierdza, że Logos, Stwórca natury, przyszedł na ziemię, przywrócił zdolność czynienia rzeczy należnych, a przy tym udoskonalił ludzi poznaniem w porządku natury²⁸. On odnowił naturę, która dzięki temu odzyskała zdolności otrzymane na początku od swego Stwórcy.

Tymczasem przemiana wody w wino pokazuje jeszcze większe dobrodziejstwo Bożego działania. W wymiarze ponadnaturalnym Chrystus obdarza wiedzą oraz zrozumieniem prawa i natury. Ci, którzy je piją, przekraczają naturę rzeczy, ulatując w ukryte przestworza Boga. Dobre wino Jego łaski sprawia przebóstwienie człowieka²⁹. Chrystus więc nie tylko odnowił

²³ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396-400.

²⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396-397.

²⁵ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396.

²⁶ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396-397.

²⁷ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396.

²⁸ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396.

²⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396. Gdzie indziej Maksym dostrzega w „dobrym winie” osąd natury, który przekracza ją samą i dąży do przebóstwienia (*Quaestiones ad Thalassium*, Scholia, 40, 2, PG 90, 400).

stworzoną naturę, przywracając człowieka samemu sobie, ale udzielił mu coś z własnego bóstwa.

Co było przyczyną całego zdarzenia? Co wszystkich sprowadziło na wesela? Co kazało im ucztować i pić wino, a po cudzie Jezusa czerpać z sześciu stągwi? Tym powodem były zaślubiny oblubieńca z oblubienicą. Oblubieńcem jest ludzki umysł, który stanowi najbardziej zasadniczą moc sprawczą natury. On bierze za żonę cnotę jako swoją oblubienicę. Rozum łączy się z miłością, która, z nim połączona, jako moc sprawcza wszystkich innych cnót skłania do sześciu dobrych uczynków. Dla uszanowania tych zaślubin chętnie przybywa Logos i zatwierdza ów związek, a swoim winem, czyli łaską, rozpała w nich skłonność do siebie dla utrzymania płodności związku³⁰.

Maksym odnosi się do zwyczajowego częstowania winem na weselu, mianowicie stawiania najpierw lepszego wina oraz mieszania go z wodą, o czym mowa w J 2,10: „Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino”³¹. Picie i upajanie się dobrym winem na początku wyraża mądry zamysł boskiego prawodawcy, który naturze ludzkiej u samego jej zarania dawał możliwość zgłębiania zasad dotyczących rzeczy boskich, wyższych i lepszych, a więc udział w boskiej wiedzy i kontemplacji Boga. Stawiane później przez gospodarza gorsze wino wskazuje na możliwość poznawania przez ludzką naturę racji dotyczących bytów stworzonych, o ile wiążą się one z tą pierwszą zasadą, która znajduje się w umyśle Stwórcy. Poznanie tych racji ma charakter podrzędny wobec wspomnianego poznania rzeczy boskich. Słusznie jednak natura powinna najpierw nauczyć się pierwszej racji, a następnie racji wtórnych³².

Co oznacza gospodarz weselny (czyli ojciec pana młodego)? Rozum zaślubia miłość, czyli prawda idzie w parze miłością na podstawie pewnego prawa, która rozstrzyga, w jaki sposób ten związek praktykuje sześcioraką cnotę miłości. Gospodarz uczy weselnej symbolizuje właśnie to prawo rozstrzygające o prawdzie i miłości³³. Za jego akceptacją dochodzi do zaślubin i on określa porządek weselnych godów, a więc i sposób po-

³⁰ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³¹ Zdaniem współczesnego uczonego zwyczaj stawiania najpierw lepszego wina nie jest gdzie indziej potwierdzony w starożytności. Na ucztach weselnych pito wino zmieszane z wodą, tutaj jednak za sprawą Jezusa podano czyste wino, które dla czytelności znaku wskazywało na obfitość czasów mesjańskich. Por. H. Förster, *Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike*, „Novum Testamentum” 55/2 (2013) s. 112.

³² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 397-400.

³³ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 397-400.

dawania wina. Jest on obrazem Boga, który w swojej ekonomii ustanawia pewien porządek i kolejność rzeczy. Maksym zdaje się sądzić, że Jezus zwyczajowo mieszał wino weselne z wodą w dokonany przez Niego cudzie przemiany. To zmieszanie obrazuje ekonomię Bożą w następstwie przyjścia Słowa wcielnego na świat, która wiąże rzeczy boskie z ludzkimi i przez ludzkie daje dostęp do boskich³⁴.

Kim są słudzy przynoszący i nalewający do stągwi wodę? To ludzie Starego i Nowego Przymierza: patriarchowie, ustawodawcy, książęta, sędziowie, królowie, prorocy i ewangelisti. Zaczerpnąwszy wody poznania, przekazują ją rodzajowi ludzkiemu. Słowo, które stworzyło człowieka i ogarnia go swoją miłością, zamienia wodę tę w łaskę przeobóstwienia³⁵.

Matką Logosu pozostaje prawdziwa i nieskażona wiara. Słowo Bóg jest według natury stwórcą swojej matki, Maryi, która Go zrodziła według ciała. Godząc się na to, aby narodzić się z Niej jako człowiek, z miłości do człowieka uczynił Ją swoją matką. Podobnie i w nas Logos najpierw ukształtował wiarę, a następnie stał się synem naszej wiary, dzięki której przyjął ciało stosownie do naszego postępowania w duchu cnót. Przez tę wiarę czynimy wszystko, otrzymując od Słowa dary potrzebne dla zbawienia. Bez wiary nie możemy z ufnością wznosić do Niego błagań³⁶.

Maksym zamyka kwestię czterdziestą pobożnym westchnieniem, które nadaje całemu wywodowi akcent parenetyczny: „Obyśmy jednak zawsze mogli urządzać takie zaślubiny i Jezus przybywał na nie razem ze swoją matką, aby odnowił słabnące wskutek grzechu nasze poznanie i skierował umysł ku przeobstwień. On to odstępował od prawdy o bytach, a utwierdzał się i wzmacniał w poznaniu natury dla osiągnięcia stanu niezmienności – jak woda nabywająca jakości wina”³⁷. Autor zamienia rozpatrywaną ucztę weselną w obraz duchowego dojrzewania, które dzięki przepowiadaniu sług Słowa i łasce Bożej może stać się udziałem każdego człowieka.

Chrystus-Słowo dotyka naturę ludzką swoją łaską, napędzając umysł poznaniem i skłaniając wolę do cnoty, której sednem jest miłość. Dzięki łasce przeobstwia całego człowieka i przez jego wiarę sam niejako rodzi się w jego wnętrzu. Obraz godów weselnych, które w istocie są świętem miłości, dostarcza Maksymowi, wyjątkowemu teologowi tej cnoty, dobrej sposobności do tego, aby pokazać jej nadrzędny charakter.

³⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³⁵ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³⁶ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³⁷ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400 (tł. własne).

Wywód naszego autora zawiera skróty myślowe, z których wyłania się powyższa wizja, z pewnością naznaczone subtelными wpływami orygenizmu. Nie mamy bezpośrednich dowodów na zależność Maksyma od Orygenesesa, niemniej duch jego interpretacji jest tu obecny. Wydaje odbijać się echem Orygenesowa idea kilkustopniowej kontemplacji – na poziomie „etyki, fizyki i teologii”. „Fizyka” dotyczy poznania racji bytów stworzonych, w tym racji „sądu i opatrności” zawiadujących światem, a „teologia” – najbardziej pierwotnej zasady znajdującej się w umyśle Stwórcy³⁸. Znamienne, że również u Aleksandryczyka występują pewne elementy spekulacji nad stągwiami. Mianowicie dwie lub trzy miary określające pojemność stągwi wskazują na sens psychiczny, duchowy i cielesny zawarty w Piśmie Świętym. Sześć stągwi z kolei oznacza ludzi oczyszczających się na tym świecie, gdyż w sześć dni został stworzony świat³⁹.

3. Słowa Maryi wyrazem wiary w Syna

Choć osoba Maryi występuje w przytoczonych wykładniach, to jednak komentatorzy nie zajmują się bezpośrednio jej rolą. W weselu w Kanie Galilejskiej szukają przede wszystkim zbawczego zamysłu Boga. Nie sprzyja też zgłębianiu jej postawy alegoryczna metoda obrona przez takich komentatorów, jak Maksym Wyznawca, aczkolwiek trzeba przyznać, że nie wyklucza szukania innego, historycznego sensu. W tym właśnie sensie matka Jezusa, obok alegorii wiary rodzącej Słowo, jest przedstawiana jako prawdziwa Jego Matka, która zanim zrodziła Jezusa, została przez Niego jako Boga stworzona.

Na ten wielki dystans pomiędzy Matką stworzeniem a Synem Bogiem wskazuje inny, bliżej nieznan autor. Maryja prosi o doraźny dar wina, podczas gdy Jezus przychodzi, aby ludzie mogli pić z kielicha wiecznego zbawienia. Chrystus jednak nie odmawia udzielenia rzeczy małych,

³⁸ Por. Origenes, *Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)*, PG 17, 161. Jeszcze większe związki zachodzą z poglądami uczniów Orygenesesa, takimi jak Ewagriusz z Pontu. W części spekulatywnej swojej nauki mówił on o „pierwszej gnozie” dotyczącej Trójcy Świętej, którą utraciły byty rozumne wskutek „ruchu wolności”, czyli odstąpienia od Boga. Następnie Stwórca podjął ekonomię „sądu” i „opatrności”, wprowadzając człowieka w aktualną rzeczywistość. Kontemplując ją, człowiek odkrywa „racje” rzeczywistości stworzonej i na powrót zbliża się do Boga (por. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* VI 75; I 74).

³⁹ Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 5.

kiedy nadchodzą wielkie⁴⁰. Z kolei Quodvultdeus zdaje się dostrzegać pewien element formacyjny w dialogu Matki i Syna podczas uczyty weselnej. Maryja, która skądinąd uważała się za służebnicę Pańską, w Kanie sądziła, że jako matka gospodyni może nawet coś nakazać Synowi. Dystansując się do tej prośby, Syn pośrednio wskazuje na swoje bóstwo i podległość Ojcu, któremu podlega także ona⁴¹. Podobne wyjaśnienie odwołujące się do dwóch natur w Chrystusie spotykamy u Cyryla Aleksandryjskiego, według którego Syn jako człowiek karci matkę, jako Bóg natomiast wysłuchuje Jej prośby i zamienia wodę w wino⁴². Jak zauważa Ireneusz z Lyonu, rzeczy są przewidziane i zaplanowane przez Ojca, a Syn wypełnia je w stosownym czasie. Dlatego Jezus powstrzymuje pośpiech Maryi, która przez cud wina chce uczestniczyć w kielichu przyspieszonego spełnienia (*compendii poculo*)⁴³.

Dla Ambrożego pora Bożego działania ma charakter względny, skoro sam Jezus czyni na prośbę Maryi to, czego przed chwilą odmawiał. Bóg wszystkiego dokonuje w porę. Cokolwiek czyni, jest w porę, a nie poza porą. Wszystko, czego dokonuje, jest stosowne i wszelka pora pozostaje stosowna do zbawienia⁴⁴. Usprawiedliwiając pośpiech Maryi, biskup Mediolanu wypowiada ważne słowa, które otwierają osobny rozdział refleksji maryjnej dotyczącej jej roli pośredniczki: „Ona prosiła za nas” (*illa rogabat pro nobis*)⁴⁵. Pseudo-Augustyn wskazuje, że Maryja litowała się nad długotrwałą niedolą świata. Jak winorośl w winnicy rodzi winogrona, tak ona przez wiarę wydała na świat Syna, od którego, jako swojego owocu, miała prawo domagać się wina. Już podczas zwiastowania podjęła się misji dla dobra całego świata, a w Kanie ją kontynuuje⁴⁶. To z Bożego natchnienia dowiedziała się, że zabrakło wina⁴⁷. Jak podkreślają zgodnie autorzy, a między innymi Juwenkus⁴⁸, w istocie prosiła o cud swego Syna.

⁴⁰ Por. Pseudo-Maximus Taurinensis, *Homiliae* XXIII, PL 57, 275.

⁴¹ Por. Quodvultdeus, *Sermo de symbolo* I 14, PL 40, 644.

⁴² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate*, PG 75, 389.

⁴³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 16, 7, ed. Harvey, t. 2, s. 88.

⁴⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, XVI 38, CSEL 62, s. 372.

⁴⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, XVI 38, CSEL 62, s. 372.

⁴⁶ Pseudo-Augustinus, *Sermo 'Inter aestuosa et ripis flumina'*, ed. Hauler, s. 134.

⁴⁷ Pseudo-Augustinus, *Sermones appendicis Maurinorum* 92, 1, PL 39, 1923.

⁴⁸ Por. Iuvenius, *Evangeliorum libri* II 131-133, CSEL 24, s. 47; Smitmans, *Das Weinwunder in Kana*, s. 96; F. Lubian, *The wedding at Cana (Joh. 2:1-11) in Juvenius, Sedulius, and in the 'tituli historiarum'*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 56/1 (2016) s. 93-118.

To w kręgu szkoły antiocheńskiej, poszukującej bardziej sensu dosłownego, rodzi się głębsza refleksja na temat prośby Maryi na uczcie w Kanie i Jej roli w całym zdarzeniu. Jej autorem jest Jan Chryzostom. Stawia konkretne pytanie, skąd Maryja nabrała przekonania, że Jej Syn jest w stanie uczynić ów cud. Przecież dotychczas nie czynił cudów, a cud w Kanie, jak stwierdza Ewangelista, był dopiero „początkiem znaków” uczynionych przez Niego (J 2,11)⁴⁹.

Zanim odpowie na to pytanie, komentator zatrzymuje się dłużej nad kwestią, czy cud w Kanie Galilejskiej był rzeczywiście pierwszy cudem Jezusa, a jeśli tak, to dlaczego. Mógłby ktoś powiedzieć, że stwierdzenie o „początku znaków” w Kanie Galilejskiej nie wyklucza wcześniejszych znaków uczynionych gdzie indziej. Złotousty uważa taki wniosek za nieuzasadniony. Gdyby Jezus czynił już wcześniej pewne cuda, to Jan Chrzciciel nie powiedziałby: „Ja Go przedtem nie znałem” (J 1,31.33), a Żydzi nie potrzebowaliby innego cudu, który by wskazywał na Niego. Wskutek trzyletniej publicznej działalności jako dojrzałego mężczyzny, naznaczonej cudami i znakami, Jego sława rozeszła się nie tylko po Judei, ale i po Syrii, i jeszcze dalej⁵⁰.

Tym bardziej sława ta rozeszłaby się, gdyby czynił cuda jako dziecko, zwłaszcza że dzieciństwo jest okresem wielokrotnie dłuższym niż trzy lata. Wieść o cudach uczynionych przez dziecko szybciej by się rozpowszechniła. Już sama rozmowa dwunastoletniego chłopca z uczonymi w świątyni wzbudziła powszechny podziw (Łk 2,46). Dlaczego Jezus nie czynił cudów jako dziecko? Jeśli cuda uczynione przez Niego w wieku dorosłym były uważane przez wielu za zwodnicze, to tym bardziej byłyby uważane za takie w wieku dziecięcym. W tym drugim przypadku, powodowani zazdrością przeciwnicy, zechcieliby już wcześniej skazać Go na śmierć krzyżową. To ze względu na ekonomię Bożą Jezus uczynił swój pierwszy cud w Kanie Galilejskiej⁵¹.

Złotousty wraca do pytania o źródło przekonania Maryi co do cudotwórczej mocy Jej Syna. Odpowiada, że mogła je mieć na podstawie tego, co wcześniej powiedział o Nim Jan Chrzciciel i co On sam już powiedział uczniom na początku swej działalności. Jednak przede wszystkim samo Jego cudowne poczęcie i znaki towarzyszące narodzeniu ukształtowały w niej przekonanie o Jego cudotwórczej mocy. Będąc jeszcze dzieckiem, Syn mógł jej wiele przekazać, a ona „chowała wiernie wszystkie te sprawy

⁴⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 1, PG 59, 129.

⁵⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 2, PG 59, 130.

⁵¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 2, PG 59, 129-130.

w swym sercu” (Łk 2,51). Uzupełniając rozumowanie Chryzostoma, można by rzec, że wprowadzie cud w Kanie był pierwszym znakiem uczynionym bezpośrednio przez Jezusa, ale znak ten nie wykluczał innych cudów dokonanych przez Boga, których Maryja doświadczyła w związku z przyjściem Syna na świat⁵².

Chryzostom zastanawia się nad kwestią, dlaczego Matka dopiero w Kanie Galilejskiej ośmieliła się prosić Syna o cud. Wyjaśnia, że stało się tak dlatego, iż dopiero teraz zaczął się, jak spostrzegła, czas Jego publicznej działalności. Już Jan Chrzciciel dał o Nim świadectwo, a sam Jezus zaczął nauczać i gromadzić wokół siebie uczniów. To natchnęło ją ufnością, że Syn uczyni cud na jej prośbę. Matka zdaje się wnikać i rozpoznawać tę samą ekonomię Bożą, której poddaje się jej Syn⁵³.

Chociaż nasz komentator porusza w zasadzie tylko jeden wątek dotyczący Maryi obecnej na godach w Kanie, to jednak, stając w szeregu takich pisarzy, jak Ambroży na Zachodzie czy Efrem w Syrii, rozwija sposób patrzenia na Maryję, by tak powiedzieć, *ad intra*, a nie *ad extra*. Innymi słowy, przypatruje się bardziej Jej życiu duchowemu niż Jej miejscu w wyznaczonych z góry planach Bożych. Przez to przygotowuje grunt pod kolejny aspekt mariologii ukazujący Maryję jako mistrzynię życia wewnętrznego i pośredniczkę łask. I w takim sensie w powyższej refleksji Chryzostoma egzegeza patrystyczna J 2,3 dostępuje swojej kulminacji.

Znamienne jest to, że w niezachowanym w oryginalne greckim komentarzu do Ewangelii Janowej, a ocalałym dzięki syryjskiemu przekładowi, Teodor z Mopsuestii, przyjaciel Jana z czasów antiocheńskich, podobnie wyklada J 2,3. Maryja nakłaniała Jezusa, kierując się macierzyńskim pragnieniem, aby przez cud objawiła się wielkość jej Syna, a gospodarze weselni zostali uwolnieni od przykrego kłopotu. Podobnie jak Chryzostom Teodor widzi podstawę do tej prośby we wcześniejszych cudach, których była ona świadkiem⁵⁴. O tym uprzednim doświadczeniu Maryi pisze też Sewer z Antiochii⁵⁵. Znamienne, że to u niego spotykamy jedno z wcześniejszych świadectw o pośrednictwie Maryi w naszych modlitwach⁵⁶. Zwrot ku jej postawie wiary musiał w konsekwencji doprowadzić do uświadomienia jej roli w życiu osobistym chrześcijan. Powyższe stwier-

⁵² Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 2, PG 59, 130.

⁵³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 2, PG 59, 130-131.

⁵⁴ Por. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in Iohannem*, in Joan. 2, 3, CSCO 116, s. 39-41.

⁵⁵ Por. Severus Antiochenus, *Homiliae* 116, PO 26/3, s. 422-423.

⁵⁶ Por. Severus Antiochenus, *Hymni* 118, PO 6, s. 157.

dzenie o kulminacji maryjnej myśli Ojców można by rozszerzyć na całą szkołę antiocheńską i widzieć w niej środowisko nowego podejścia do biblijnych świadectw maryjnych.

Wątek wiary Maryi w jej Syna, ukształtowanej przez macierzyństwo i ujawnionej w Kanie, podejmuje również Cyryl Aleksandryjski, skądinąd zależny w swej wykładni od Chryzostoma⁵⁷. Podkreśla wzajemny szacunek i posłuszeństwo Matki i Syna. Jego zdaniem z jednej strony Maryja korzystała z pewnej władzy nad swoim Synem okazującym względem niej wielkie posłuszeństwo. Z drugiej strony wiedziała o Jego boskiej mocy na podstawie wcześniejszego bogatego doświadczenia i poddała się jej pokornie. Wzajemna uległość sprawiła, że z łatwością osiągnęła to, czego domagała się natura rzeczy⁵⁸. Prosiła swego Syna, będącego przecież Panem pełnym dobroci, o przychyłność względem ludzi⁵⁹.

U schyłku starożytności ten sam motyw wiary Maryi, w podobnym duchu jak Chryzostom, podejmuje Roman Melodos. Poeta rozwija prośbę Maryi: „Nie mają wina, więc, proszę Cię, moje dziecko, pokaż, że możesz wszystko, Ty, który wszystko stworzyłeś w mądrości”⁶⁰. W dalszej części dialogu prosi Maryję o wyjaśnienie, skąd wiedziała, że Jezus może uczynić cuda, tak iż to przekonanie skłoniło ją do nadziei na cudowne zarządzenie zaistniałej sytuacji. Przecież jak dotąd Syn jeszcze nie uczynił cudu. Według poety odpowiedź nie jest prosta, jednak sama Maryja udziela odpowiedzi w utworze hymnopisarza. We własnej osobie stała się świadkiem większego cudu niż w Kanie Galilejskiej, mianowicie wtedy, gdy jeszcze ani Jan Ewangelista, ani nikt inny nie był Jego uczniem. Ten cud stanowiło dziewicze zrodzenie przez nią Syna. Po Jego narodzeniu wielu dowiedziało się w nadzwyczajny sposób o jej boskim macierzyństwie: Elżbieta, Symeon i Anna, magowie, pasterze i aniołowie. Nie potrzeba było innych, większych cudów, aby uwierzyć, że Syn uczynił wszystko z boską mądrością⁶¹. Poezja Romana Melodosa weszła do liturgii bizantyjskiej i odegra-

⁵⁷ Por. Smitmans, *Das Weinwunder in Kana*, s. 254.

⁵⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, in Joan. 7, 30, ed. Pusey, t. 1, s. 671. Nawiązując do wcześniejszego doświadczenia Maryi, zdaniem niemieckiego uczonego Cyryl odwołuje się do cudotwórczej działalności Jezusa opisywanej w apokryfach (por. Smitmans, *Das Weinwunder in Kana*, s. 94).

⁵⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, in Joan. 2, 1-4, ed. Pusey, t. 1, s. 201.

⁶⁰ Por. Romanus Melodus, *Cantica XVIII* 5 (tł. własne).

⁶¹ Por. Romanus Melodus, *Cantica XVIII* 5-9. Podobna myśl w: *Catena in Joannem* 2, 1, ed. J. Cramer, *Catena Graecorum patrum*, s. 197.

ła swoją rolę w kształtowaniu pobożności. Pewne tematy, podejmowane przez teologów i poznawane przez niewielu, upowszechniły się w świadomości wiernych.

Wykraczając poza literaturę grecko-łacińską, w tym miejscu warto przytoczyć myśl Efrema Syryjczyka⁶². W komentarzu do Janowej relacji o godach w Kanie dostrzega podobne działanie Boże w różnych okolicznościach. Mianowicie Bóg zmienia naturę rzeczy w trzech różnych miejscach: w dziewiczym łonie Maryi, kiedy przychodzi w nim na świat bez udziału mężczyzny, w stągwiach napełnionych wodą, którą zamienia w wino, we własnym grobie, w którym powstaje z martwych. Efrem nie idzie tutaj tak daleko jak Jan Chryzostom. Będąc bliższy pod tym względem na przykład Quodvultdeusowi, nie przypisuje jej takiej wiary w cudotwórczą moc Syna, która by znacznie poprzedzała Jego pierwszy cud. Co więcej, w słowach Jezusa skierowanych do Maryi (J 2,4) znajduje wyraz pewnego skarcenia przez Syna Matki. Niemniej Efrem dzieli ze Złotoustym ten sposób patrzenia na cud w Kanie. Przemiana wody w wino jest jednym z wielu przejawów cudotwórczego działania Chrystusa w duchu tej samej ekonomii.

Myśl Ojców może rozczarować tych, którzy spodziewają się po starożytnej mariologii refleksji porównywalnej ze współczesną, zwłaszcza gdy pragnie się wyjść poza fundamentalne stwierdzenia o Maryi. Tylko kilka ich wypowiedzi odnosi się do jej roli wstawienniczej⁶³. Jej wstawiennictwo u Syna za ludźmi znajdującymi się w powszedniej potrzebie, z naszego punktu widzenia, skłaniałoby do rozwijania aspektu pośrednictwa Maryi i, w rozszerzonej perspektywie, odnoszenia go do zbawczego dzieła Boga. W wykładni niektórych szczegółów związanych z weselem w Kanie tak właśnie postępują nasi komentatorzy, którzy np. brak wina interpretują alegorycznie, dostrzegając w nim całą niedolę nieodkupionej jeszcze ludzkości. Prezentując rolę Maryi w całym zdarzeniu, są dużo bardziej powściągliwi i w zasadzie nie wychodzą poza sens dosłowny.

Taki stan rzeczy pokazuje ewolucyjny charakter myśli mariologicznej, która dopiero później zgłębia temat pośrednictwa Maryi w życiu duchowym chrześcijanina⁶⁴. Z pewnością ogłoszenie dogmatu o Bożym macie-

⁶² Por. Ephraem Syrus, *Evangelii concordantis expositio* V, in Joann. 2, 1-11.

⁶³ Por. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, s. 257.

⁶⁴ Modlitwa z III wieku pod Twoją obronę, wywodząca się z Egiptu i szybko rozpowszechniająca się w świecie greckim, pokazuje, że w świadomości wiernych już wtedy Maryja, właśnie jako Boża Rodzicielka, była uważana za pośredniczkę w ich modlitwach. Abstrahując od wczesnych intuicji przygotowujących grunt pod późniejszą teologię, myśl o wstawiennictwie Maryi spotykamy *explicite* u pisarzy schyłku starożytności. Por. Severus

rzyństwie Maryi na Soborze Efeskim w 431 roku przyspieszyło dojrzewanie refleksji maryjnej. Jeśli jest ona matką Syna Bożego, to ma także szczególny udział w zbawieniu innych i niezawodny posłuch u Boga. W załączku prawda o wstawiennictwie Maryi wydaje się być obecna u Ambrożego, Pseudo-Augustyna czy Cyryla Aleksandryjskiego.

Wracając do wykładni przez Ojców J 2,3, to szkole antiocheńskiej, a dokładnie Janowi Chryzostomowi, nie bez podstaw nazywanego *doctor marialis*, wolno przypisać miano pioniera w tej egzegezie. Odchodząc tam, gdzie trzeba, od alegorii, w samej literze Pisma odnalazł ścieżkę prowadzącą do życia duchowego Maryi, która niebawem doprowadzi innych do jej udziału w życiu duchowym innych.

Mary's Words at Cana of Galilee: "They have no wine" (Jn 2:3) in the Patristic Reception

(summary)

The words addressed by Mary to Jesus at Cana find relatively modest echoes in antiquity. The patristic exegesis of Jn 2:3 is subordinated to salvation-historical thinking, in which the lack of wine at the wedding feast is an image of the powerless human nature and Jewish law in the spiritual restoration of man. The wine miraculously made by Christ is a symbol of his grace which brings man out of this state. The Fathers speculate on the details of the feasts at Cana, especially seek allegorical meanings of the six waterpots. They open the door to more numerous medieval speculations on this subject. The leading role in the spiritual interpretation is played by Maxim the Confessor, who provides a comprehensive explanation of the symbolism related to the account of John 2:1-11 in salvation-historical and moral-ascetic terms. Fathers generally do not dwell on the attitude of Mary herself, who intercedes to her Son for the hosts of the feast. Only John Chrysostom, on the basis of Antiochian exegesis, carries on a strict Marian reflection. He reflects on the formation of Mary's faith in the miraculous and divine power of her Son, which led her to such a subtle request. The motive developed by Chrysostom echoes in later writers, especially in the hymns of Romanos the Melodist. Although the Church Fathers readily interpret in the allegorical manner some details of the wedding at Cana, e.g. in the absence of wine they perceive all the misfortune of yet unredeemed humanity. Meanwhile in presenting the role of Mary in the whole event they basically do not go beyond the literal sense.

Keywords: John 2:3; patristic exegesis; Mary Mediatrix of Graces; Cana of Galilee; wine; Maxim the Confessor; John Chrysostom

Antiochenus (465-538), *Hymni*, 118, PO 6, s. 157; Germanus Constantinopolitanus (+ ok. 733), *Homilia III in dormitionem B. Mariae*, PG 98, 361; L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church*, San Francisco 1991, s. 69, 315, 385; L. Gambero, *Patristic Intuitions of Mary's Role as Mediatrix and Advocate*, „Marian Studies” 52 (2001) s. 78-101.

Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej

(streszczenie)

Słowa skierowane do Jezusa przez Maryję w Kanie znajdują stosunkowo skromne echo w starożytności. Egzegeza patrystyczna J 2,3 jest podporządkowana historiozbawczemu myśleniu, w którym brak wina na uczcie weselnej jest obrazem wielorakiej niemości natury ludzkiej i żydowskiego Prawa w odrodzeniu człowieka. Cudownie uczynione przez Chrystusa wino jest symbolem Jego łaski, która wyprowadza człowieka z tego stanu. Ojcowie spekulują nad szczegółami związanymi z godami w Kanie, a zwłaszcza nad alegorycznym znaczeniem sześciu stągwi. Otwierają pole liczniejszym spekulacjom średniowiecznym na ten temat. Wiodącą rolę w interpretacji duchowej zajmuje Maksym Wyznawca, który dokonuje obszernego objaśnienia symboliki związanej z relacją J 2,1-11 w aspekcie historiozbawczym i moralno-ascetycznym. Ojcowie na ogół nie zatrzymują się nad postawą samej Maryi, która wstawia się do Syna za gospodarzami uczty. Dopiero Jan Chryzostom, na gruncie egzegezy antiocheńskiej, snuje ściśle maryjną refleksję. Zastanawia się nad kształtowaniem się wiary Maryi w cudotwórczą i boską moc Syna, która doprowadziła ją do tak subtelnej prośby. Wątek rozwijany przez Chryzostoma znajduje echo u późniejszych pisarzy, a zwłaszcza w hymnach Romana Melodosa. Chociaż Ojcowie Kościoła chętnie interpretują w sposób alegoryczny niektóre szczegóły związane z weselem w Kanie, np. w braku wina dostrzegają całą niedolę nieodkupionej jeszcze ludzkości. Tymczasem prezentując rolę Maryi w całym zdarzeniu, w zasadzie nie wychodzą poza sens dosłowny.

Słowa kluczowe: J 2,3; egzegeza patrystyczna; Maryja pośredniczka łask; Kana Galilejska; wino; Maksym Wyznawca; Jan Chryzostom

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1913.
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954.
- Pseudo-Augustinus, *Sermo 'Inter aestuosa et ripis flumina'*, ed. E. Hauler, *Die dem hl. Augustin zugeschriebene Predigt über die Verwandlung von Wasser in Wein*, „Wiener Studien” 50 (1932) s. 129-151.
- Pseudo-Augustinus, *Sermones appendicis Maurinorum*, PL 39, 1735-2354.
- Beda Venerabilis, *Homeliarum evangelii libri II*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones ex integro a Caesario compositi vel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, CCL 103/104, Turnhout 1953.
- Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, t. 2, ed. J.A. Cramer, Oxford 1841.

- Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Wien 1871.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, ed. P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, t. 1-3, Oxford 1872.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in XII prophetas minores*, ed. P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, t. 1-2, Oxford 1868.
- Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 9-677.
- Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate*, PG 75, 9-656.
- Ephraem Syrus, *Evangelii concordantis expositio*, ed. L. Leloir, *S. Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, CSCO 137/SA1/2, Louvain 1953-1954.
- Eusebius 'Gallicanus', *Collectio homiliarum*, ed. F. Glorie, CCL 101-101AB, Turnhout 1970-1971.
- Pseudo-Eusebius, *Homiliae*, Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum 6, Lyon 1677.
- Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, ed. A. Guillaumont, *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, Paris 1958.
- Gaudentius Brixiensis, *Tractatus*, ed. A. Glück, CSEL 68, Wien 1936.
- Germanus Constantinopolitanus, *Homilia III in dormitionem B. Mariae*, PG 98, 360-372.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, ed. W. Harvey, t. 1-2, Cambridge 1857.
- Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae*, PG 59, 23-482.
- Iuvenus, *Evangeliorum libri*, red. I. Huemer, CSEL 24, Prag – Wien – Leipzig 1891.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga – C. Steel, CCG 7/22, Turnhout 1980-1990 (PG 90, 244-785).
- Pseudo-Maximus Taurinensis, *Homiliae*, PL 57, 221-530.
- Origenes secundum translationem Rufini, *Commentarium in Canticum canticorum*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925.
- Origenes secundum translationem Rufini, *De principiis*, red. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913.
- Origenes, *Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)*, PG 17, 161-252.
- Quodvultdeus, *Sermo de symbolo I*, PL 40, 637-652.
- Romanus Melodus, *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, SCh 99(1), 110 (2), 114 (3), (4), 128 (5) Paris 1964-1981.
- Severus Antiochenus, *Homiliae* 113-119 (syriace), ed. I. Guidi, PO 26/3, Roma 1947.
- Severus Antiochenus, *Hymni* (syriace), ed. E.W. Brooks, *The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa*, PO 6/1 (1909) s. 1-179; 7/5 (1911) s. 593-802.
- Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in Iohannem* (syriace), ed. J.M. Vosté, CSCO 115 Paris 1940 (textus); CSCO 116 Paris 1940 (translatio).

Opracowania

- Degórski B., *L'interpretazione pneumatologica delle nozze di Cana secondo san Gaudenzio di Brescia*, Studia Patristica 43, Leuven – Paris – Dudley 2006.
- Degórski B., *Egzegeza cudu w Kanie Galilejskiej w nauczaniu św. Gaudentego z Brescii*, „Dissertationes Paulinorum” 17 (2008) s. 5-38.
- Enchiridion Marianum biblicum patristicum*, ed. D. Casagrande, Romae 1974.
- Gambero L., *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, tł. Th. Buffer, San Francisco 1991.
- Gambero L., *Patristic Intuitions of Mary's Role as Mediatrix and Advocate: The Invocation of the Faithful for Her Help*, „Marian Studies” 52 (2001) s. 78-101.
- Guinot J.N., *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve siècle) du miracle de Cana (Jn 2:1-11): constantes et développements christologiques*, Studia Patristica 30, Leuven 1997.
- Farley E.M., *The Use of the Wedding Feast at Cana, John 2:1-11, by the Latin Fathers in the Development of Marian Doctrine from the Second to the Eighth Century*, Dayton 2011 (online).
- Förster H., *Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike*, „Novum Testamentum” 55/2 (2013) s. 103-126.
- Heine R., *Zur patristischen Auslegung von Joh 2, 1-12*, „Wiener Studien” 83 (1970) s. 189-195.
- Lubian F., *The wedding at Cana (Joh. 2:1-11) in Juvenius, Sedulius, and in the 'tituli historiarum'*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 56/1 (2016) s. 93-118.
- Manoir H. du, *La scene de Cana commentée par saint Cyrille d'Alexandrie*, w: *De primordis cultus mariani*, t. 3, Rome 1970, s. 135-162.
- Rivera A., *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patristica*, „Estudios Marianos” 13 (1953) s. 62-72.
- Smitmans A., *Das Weinwunder von Kana: die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966.