

Dorota Vincúrková

 <https://orcid.org/0000-0003-1597-0918>

„POCHWYCILI JI MIĘDZY SIĘ, JAKO WILCY OWIECZKĘ”
ŻYDZI W PÓŹNOŚREDNIOWIECZNYCH POLSKICH APOKRYFACH
(ROZMYŚLANIA DOMINIKAŃSKIE, ROZMYŚLANIE PRZEMYSKIE,
SPRAWA CHĘDOGA O MĘCĘ PANA CHRYSZTUSOWEJ)

SŁOWA KLUCZOWE

Żydzi; polska literatura średniowieczna; apokryfy; Pasja Chrystusa

Przedmiotem moich rozważań jest konstrukcja postaci Żydów w późnośredniowiecznych polskich apokryfach, znanych z przekazów rękopiśmiennych: *Rozmyślaniach dominikańskich*¹, *Rozmyślaniu przemyskim*² oraz w *Sprawie chędogiej o męcę*

Dorota Vincúrková – mgr, Instytut Badań Literackich PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa; e-mail: dorota.michalska@gmail.com

¹ Fragmenty przytaczam za edycją: *Rozmyślania dominikańskie* 1965. Utwór w tekście głównym oznaczony będzie jako *R. dominikańskie*, w odniesieniach do stron stosować będę skrót RD. Korzystam także z transkrypcji fragmentów opublikowanych w: *Chrestomatia staropolska* 1984: 134–139 oraz *Caby świat nie pomieściłby ksiąg...* 1996: 309–334.

² Korzystam z edycji: *Rozmyślanie przemyskie* 1998/2000. Utwór oznaczony będzie skrótem *R. przemyskie*, przy odwołaniach do stron jako RP.

*Pana Chrystusowej*³. Zamierzam zastanowić się, czy w wizerunku dręczycieli Mesjasza dostrzec można elementy przesądów o Żydach, które wywodzą się z wyobrażeń zbiorowych późnośredniowiecznego oraz wczesnonowożytnego społeczeństwa chrześcijańskiego. W tekście koncentruję się na kilku wybranych aspektach przedstawiania oprawców, takich jak hiperbolizowana w stosunku do przekazów biblijnych agresja (oraz możliwe powiązania z „legendami o krwi”) i metaforyka zwierzęca (związana ze stereotypami głoszącymi nieczystość żydowskiej społeczności).

Omawiane utwory mają proveniencję średniowieczną (zob. Adamczyk 1980: 19). *Rozmyślenia dominikańskie* powstały w krakowskim klasztorze dominikanów (stąd używany dziś tytuł), zapewne pod koniec XV lub na początku XVI wieku, jak bowiem stwierdził Karol Górski: „Rękopis sporządziła ręka o cechach jeszcze końca XV wieku” (Górski 1965a: VI). Manuskrypt został jednak zmodyfikowany – w roku 1532 inny autor częściowo zmył tekst i go poprawił, m.in. zmieniając ortografię (Górski 1965a: V–VIII; zob. też Kozaryn 2001: 9). Później rękopis poddawany był jeszcze szeregowi drobnych przekształceń (Górski 1965a: V–VIII). Oprócz tekstu *R. dominikańskie* zawierają również 117 miniatur – na nich także utrwalone zostały obrazy podkreślające negatywną rolę Żydów w Męce Jezusa⁴.

Rozmyślenie przemyskie znamy dzięki rękopisowi, jak datuje go Wiesław Wydra, pochodzącemu z trzeciej dekady XVI wieku (Wydra 1998: LIII). Podstawą zachowanej kopii jest jednak, według badaczy, starszy manuskrypt, jeszcze z XV stulecia. Powstanie tekstu wiąże się ze środowiskiem bernardynów, a precyzyjnie – ze środowiskiem Akademii Krakowskiej (Wydra 1998: XLIX–LIV). To właśnie tam „mógł znaleźć się zręczny kompilator, który – powiedzmy około 1460 roku – zebrał wcześniejsze teksty i napisał *Rozmyślenie przemyskie*” (Wydra 1998: LIV)⁵. Nie była to jednakże tylko „kompilacja”, pozbawiona interwencji twórczych autora (Mika, Rojszczak-Robińska 2016: 17; por. Brückner 1903: 123). *R. przemyskie* stanowią

wielozródłowe, polskojęzyczne dzieło o życiu Jezusa i Maryi. Tekst, który dochował się do naszych czasów, pochodzi z pierwszej poł. XVI w. nosi ślady kolejnych redakcji i kopiowań (wciągnięto do tekstu liczne glosy i marginalia, z części z nich tworząc tytuły rozdziałów [...]), zmodernizowano wiele starych form językowych) (Mika, Rojszczak-Robińska 2016: 21).

³ Przywołuję wydanie: *Sprawa chędogo*... 1933. Korzystam również z transkrypcji fragmentów opublikowanych w: *Chrestomatia staropolska* 1984: 139–144 oraz *Cały świat nie pomieściłby ksiąg*... 1996: 287–308. Utwór oznaczam skrótem *Sprawa chędogo*, przy odwołaniach do stron zaś jako SCh.

⁴ O miniaturach w rękopisie *R. dominikańskich*, zob. np. Rozanow 1965: XVIII–XXXVIII; patrz też Stramczeska 2003; Konkol 2016.

⁵ O tekstowych źródłach *R. przemyskiego* oraz o sposobach korzystania z nich: Rojszczak-Robińska 2012: 21–87.

Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej to utwór, który znamy z kopii pochodzącej z roku 1544. Kopistą był Wawrzyniec z Łaska (Vrtel-Wierczyński 1933: IV–V) – przepisał on dzieło z dawniejszego manuskryptu, o czym świadczyć może chociażby, archaiczny już w połowie XVI wieku, język utworu (Aleksander Brückner określa go jako średniowieczny [Brückner 1933: 391]).

W analizowanych tekstach oprawcy Chrystusa utożsamiani są z kilkoma grupami postaci. Podczas sceny pojmania Jezusa pojawiają się więc w *R. przemyskim* „wojska pogańska” (RP 651), w *Sprawie chędogiej* zaś „tłuszcza pogańska” (Sch 46) (w *R. dominikańskich* wskazuje się na Żydów: „Jezusa miłego już imają żydowskie tłuszcze” [RD 30]). W *R. przemyskim* podczas sceny cierniem koronowania występują „włodyki albo sługi Piłatowy” (RP 828). Po koronowaniu naśmiewa się z Mesjasza „tłuszcza Żydów i inego pogaństwa” (RP 823). Mimo zaprezentowanych powyżej przykładów, stwierdzić można jednakże, iż uwaga narratorów omawianych dzieł skupia się przede wszystkim na działaniach i winie Żydów. Pojawiają się obraźliwe epitety – Żydzi są: „niewierni” (RD 40, RP 647), „źli” (RP 593), „niemiłościwi” (RP 594, Sch 37), „przekłęci” (RP 711), a także „nieczyści” i „barzo śmierdzący” (RP 730). Ową nieczystość i nieprzyjemny zapach, który wydzielają (*foetor judaicus*)⁶, podkreśla się częstokroć tak w *R. przemyskim* (RP 647, 664, 730), jak i w *R. dominikańskich* (RD 40). Co więcej, w tym ostatnim utworze wiele razy akcentuje się pełną odpowiedzialność Żydów za Mękę Zbawiciela (w tym za biczowanie i koronowanie cierniem). Narrator *Sprawy chędogiej* także skupił się na ukazaniu żydowskiej winy. Wreszcie, w *R. przemyskim*, w scenie lamentu Maryi (planktu), pojawiają się słowa: „Zawżdyem sie nadzieła tego, iże miał od Żydów umrzeć” (RP 696)⁷. Z powodu tej dysproporcji w uwadze, jaką poświęca się w tekstach rzymskim żołnierzom (czy nawet Piłatowi) a Żydom, koncentruje się wizerunku tych drugich.

Oprawcy ukazani są jako istoty pałające niepohamowaną wręcz żądzą krwi, która każe im zadawać Jezusowi wciąż kolejne rany. W *R. przemyskim* przeczytać można:

A oni natychmiast wzięwwszy ji i związali jemu ręce opak na chrzybiet, a zawiązawszy jemu ręce rębem postavili ji śród domu i dali jemu długą chwilę stać, a tu biegając około jego i bili i pchali niektorzy. Niektorzy rwali za jego świętą brodę, a niektorzy za włosy, aże na ziemię nędznie padał [...] (RP 701)

⁶ O stereotypie dotyczącym tzw. żydowskiego smrodu zob. Trachtenberg 1997: 52–54. Zob. też Woźniak 2007: 208–210.

⁷ Więcej zob. Woźniak 2007: 187–199.

czy też:

Związawszy ji i posadzili ji na jednym stolcu [...], wzięwszy cięte drewno i bili ji po szyi i po jego świętej głowie, aże wszytka opuchła (RP 702).

W poniższym cytacie narrator wprost wskazuje, kto odpowiedzialny był za Mękę Chrystusa:

O tem, jako miły Krystus bardzo sromotnie wiedzion przez rynek a kako sie **żydowskiej** [podkr. D.V.] okrutności ludzie dziwowali

A jako ji z taką nieczcią i z takim udręczeniem przewiedli na rynek swięzanego, tako wszytek lud mieski i obcy wywiedli przeciw jemu, nasilnie sie dziwując. A nawięcej sie dziwowali kupcy, ktorzy byli na kupią przyjeli, patrząc na pocz<e>sną postawę miłego Jesukrysta a rzekąc [...]. A nawięcej sie temu dziwowali, iż ji tako nielutościwie i tako niemilościwie męczyli wiodąc, jakoby prawie świętego zakona ani Boha znali (RP 663–664).

Uwagę poświęca się okrucieństwu Żydów, ich bezdusność jeszcze wyraźniej widać na tle zdumienia tym zachowaniem „obcych” kupców, a więc ludności przyjezdnej.

W *R. dominikańskich* agresja antagonistów przedstawiona jest w szeregu scen, które zawierają w sobie repertuar okrutnych tortur (zob. Tokarska-Bakir 2008: 231–271), np.: „A także miły Jezus omdlał od onego ciężkiego policzku i upadł na doł, ale oni trzymali Jezusa za włosy, policzkując tak, iż **wszystek krwią spłynął po odzieniu jego**” (RD 34 [podkr. D.V.]). Pojawiają się również bardziej wyrafinowane sposoby zadawania bólu, takie jak używanie żelaznej rękawicy⁸:

A tedy przybieżawszy jeden mając zielazną rękawicę, uderzył Pana Jezusa między oczy, aż padł na wznak daleko i roztrącił sie. A także wszyscy kopali nogami Pana wszej chwały, śmiejąc sie z niego. A zasię, posadziwszy go na stołku, jedni z tylu w plecy, drudzy w piersi jednym razem uderzyli (RD 42).

Podobnie we fragmencie: „A także wszyscy policzki dawali Jezusowi, będąc w zielaznych rękawicach [...]” (RD 39). Opisano też wbijanie drewnianych drzazg pod paznokcie:

A rzuciwszy Jezusa o ziemię, deptać ji poczęli, łając sprosnie, jęli ji więzać opak: rękę prawą do lewej nogi, zasię lewą rękę do prawej nogi. A także leżał chwilę na nos na ziemi. I zabijali trzaski za paznokcie Jezusowi u ręku i u nog, aby tem większą mękę cirpiał (RD 42, podobnie RD 35).

⁸ Zob. komentarz Jamesa Marrowa odnośnie do *R. dominikańskich*: Marrow 2008: 47–48.

To wyolbrzymianie aktów przemocy tworzyć ma tym silniejszy kontrast z pokorą ofiary: „Pan miły Jezus, będąc w trudności i w męce wielkiej, nic nie mówił, a podobno telko płakał cichutko jako człowiek” (RD 32).

W *Sprawie chędogiej* okrucieństwo oprawców szczególnie zaakcentowane zostaje przy opisie Ukrzyżowania:

A podług miary ciała jego trzy dury uczynili są w krzyżu, bo drzewo krzyżowe było jest barzo twarde, a goździe, ktorými mian przybijan być, nie miały ostrości, aby ciało Jezukrystusowo niewinne tym okrutnie drały i uduńczyły (SCh 89).

W dalszej części sceny czytelnik znaleźć może drobiazgowy opis fizycznego cierpienia Mesjasza: „Tedy niemiłościwie słudzy ramię i lewą rękę powrozem przyciągali tako, iż członki jego i stawy wielgim rozciąganiem poczęły sie rozdzierać, iż jego kości święte możony widziany być” (SCh 90).

Dzięki drastycznym deskrypcjom Męki, jakiej doznawał Mesjasz, czytelnik tym wyraźniej widzi, do jak ogromnego poświęcenia zdolny był dla zbawienia ludzkości Syn Boży. To wręcz „przedstawienie unaoczniające” (zob. Niebelska-Rajca 2008: 135–138) ogrom Pasji. Temu sposobowi obrazowania służyły również załączone do rękopisu *R. dominikańskich* ilustracje (Adamczyk 1993: 39).

Powtarzane wciąż, podobne do siebie, kolejne epizody zawierające akty przemocy (owa paralelność jest zauważalna szczególnie w *R. dominikańskich*) uwypuklają chęć oprawców do przelania jak największej ilości krwi Mesjasza. W *R. przemyślim* przeczytać więc można:

[Jezus – D.V.] pirwej niż usta otworzył, aże sie **napelnily krowie jego święte usta i nie mogli odpowiedziec rychło przede krowią**, ależ pirwej **krow pociekła z jego świętych ust** [podkr. D.V.];, toż dopiro przemówił (RP 683).

Zbliżony obraz znajdziemy we fragmencie: „Znamienicie ewanjestiści wspominają, bo tako twardo związany, iż ze wszzech paznokciow jego rzucala sie krow jako cewkami” (RP 688).

Podobnie dzieje się w *R. dominikańskich*, tu również narrator koncentruje się na krwi Jezusa:

A tedy oni nędznicy jęli barzo gniewliwie kopać i deptać jego Boskie ciało, jego głowę tłuc o ziemię. I jego oblicze naśliczniesze nogami kopali, i pchali przez lutojści, bili w głowę i po plecach, i włoczyli Jezusa za szyję do ogrodu. A drudzy, skacząc nań kolany, tłoczyli ku ziemi (RD 31),

A ręce powrozy tak związali, iż ręce jego, ktore niebo i ziemię przez prace stworzyły, <z>siniały i krow z nich strzykała od tego związania (RD 31).

A tu miły Jezus roztracił oblicze swoje i usta błogosławione, i nos i głowę jego, tak krew obwicie z niego płynęła, bo twarzą swą padł na ostry kamień, który zranił lice jego (RD 32).

Omawiane teksty zawierają wiele deskrypcji okaleczonego ciała Chrystusa i liczne wzmianki o jego krwi (szczególnie *R. dominikańskie* i *R. przemyskie*)⁹. Zintensyfikowana obecność tego „soku cielesnego” obrazuje odbiorcom tekstów pasyjnych ogrom popełnianej zbrodni.

Wzbożanie opisu wydarzeń z Pasji odbywało się poprzez reinterpretację wyobrażeń pochodzących ze Starego Testamentu (Marrow 2008: 43). Inspirowano się m.in. werselem z Księgi Izajasza 1, 6: „A planta pedis usque ad verticem, non est in eo sanitas; vulnus, et livor, et plaga tumens, non est circumligata, nec curata medicamine, neque fota oleo”¹⁰ (w tłumaczeniu Jakuba Wujka: „Od stopy nogi aż do wierzchu głowy nie masz w nim zdrowia: rana i siność i spuchły raz, nie jest zawiązany ani lekarstwem opatrzony, ani oliwą zmiękczony”¹¹). Fragment ten znalazł odzwierciedlenie w bezpośrednich odniesieniach obecnych w tekstach pasyjnych czy też w utworach z wątkami pasyjnymi. Egzemplifikację stanowią chociażby czeskojęzyczne planty maryjne z XIV wieku, gdzie spotkać można ten motyw – tutaj przywołuję dzieło *Plankt nebo žaloscenie Matky Božie u Veliký pátek*: „Viztež tuto žalost ciele, / že na jeho na všem tiele, / cieleho miestka nevidiet!” (w. 62–64; tłumaczenie: „Zobacz też tę całą żalność, że na jego całym ciele, nie można zobaczyć całego/zdrowego miejsca”)¹², podobne słowa występują w (również XIV-wiecznym) *Planctus Mariae* załączonym do traktatu *De strenuo milite* (*O dzielnym rycerzu*) dominikanina Koldy: „[...] tot malleorum percussionebus clavorumque confossionibus perforatorum est, quod a planta pedis usque

⁹ W analizowanych tekstach (najmniej dotyczy to jednak *Sprawy chędogiej*), gdzie zauważyć można agresję hiperbolizowaną w stosunku do źródeł ewangelicznych, umęczone ciało Chrystusa nie jest jednakże czymś antypięknym, gdyż – choć chwilowo okaleczone – staje się zapowiedzią piękną zmartwychwstania i zbawienia ludzkości (zob. Jauss 1968: 147, 157). Nie zostało ono więc zdegradowane przez oprawców (zob. Jauss 1968: 160; por. Cybulska-Bohuszewicz 2011), to przez ową Mękę bowiem dokona się ostateczne zwycięstwo Chrystusa. Cierpienia ciała (w tym akty poniżenia) są drogą ku odkupieniu. Natomiast opisy okrucieństwa agresorów w *R. dominikańskich*, choć rozbudowane, nie różnią się szczególnie od deskrypcji zawartych we współczesnych im innych tekstach pasyjnych. Odnieść się tutaj można chociażby do niemieckojęzycznych sztuk pasyjnych (zob. Toepfer 2010: 151; por. Cybulska-Bohuszewicz 2011: 16). O roli Żydów w brutalności obecnej w średniowiecznym teatrze religijnym, w tym w niemieckojęzycznych przedstawieniach pasyjnych, patrz też Poliakov 2008: 255–260.

¹⁰ Łacińskie cytaty pochodzą z edycji: *Vulgata Clementina*.

¹¹ Polskie cytacje biblijne pochodzą z edycji: Wujek 1599.

¹² Korzystam z edycji: *Plankt nebo žaloscenie...* 1863: 56–60. Tłumaczenie własne. O czeskojęzycznych planktach maryjnych zob. np. komentarz Elišky Poláčkovéj (2017: 203–233, tam również dalsza literatura przedmiotu).

ad verticem non est in eo sanitas [...]” („Tyloma uderzeniami młotów i tyloma gwoźdźmi zraniony, że od pięty do głowy nie zostało na nim żadne zdrowe miejsce”)¹³. Przykład odnaleźć możemy też w *Sprawie chędogiej*: „Izajasz mowi: »Nie na nim ani wyobrażenia, ani cudności, bo tako barzo uranion był, iż od pięt do wierzchu głowy nie jest w niem zdrowie«” (SCh 62–63). Podobnie w *R. przemyskim*: „i poczęli ji tako trudno i tako okropno bić, iż od głowy aż do ziemie nie było całe miéсце na jego świętym ciełe” (RP 818, także RP 822) (por. Rojszczak-Robińska 2016: 91). Jednocześnie odniesienia do wersetu Iz 1, 6 pojawiają się w sposób pośredni – autorzy w sposób hiperbolizowany opisywali sceny Męki Chrystusa, aby wyobrażenia pochodzące z Księgi Izajasza mogły zostać dokładnie zrealizowane (zob. Marrow 2008: 46).

Liczba obrazów przedstawiających utratę krwi przez Jezusa może wiązać się również ze średniowiecznymi oraz wczesnonowożytnymi stereotypami, według których Żydzi widziani byli jako „krwiożercze istoty”. W analizowanych utworach Chrystus, obficie krwawiąc, staje się ofiarą niezaspokojonego apetytu odrażających antagonistów. W niektórych ówczesnych Pasjach przedstawiona jest scena, w której „łakomi” oprawcy kąsają Zbawiciela – Joanna Tokarska-Bakir przytoczyła tutaj przykład obrazu *Cierniem koronowanie* Bernarda Stringela, powstałego w latach 1520–1529 (Tokarska-Bakir 2008: 262). Opisy męki Chrystusa wykazują dużo podobieństw do scen zawartych w „legendach o krwi”¹⁴. Tortury, którym poddawano Jezusa, są często analogiczne do opisywanych w owych legendach rzekomych praktyk Żydów stosowanych tak wobec chrześcijańskich dzieci, jak i Eucharystii¹⁵. Ataki na ciało Kościoła (zarówno na wiernych, jak też na samą Eucharystię) miałyby stanowić zatem powtórzenie przemocy stosowanej podczas Pasji (Tokarska-Bakir 2008: 245–271).

Wizerunek Jezusa w omawianych utworach łączy się więc z krwią. Ona determinuje też temperament Zbawiciela – w *R. dominikańskich* stwierdzono wprost, iż Mesjasz jest sangwinikiem, czyli przedstawicielem „najlepszego” z temperamentów (zob. Levis 1995: 167–169): „Bo w niem więcej krew panowała, bo był przernaczysz<t>szej natury sangwinis” (RD 24). Co ciekawe, w piśmiennictwie średniowiecznym odnaleźć można również inne, powiązane z owym „sokiem cielesnym”,

¹³ Cytuję za edycją: Frater Colda 1997: 34. Tłumaczenie własne.

¹⁴ Zob. uwagi Joanny Tokarskiej-Bakir dotyczące tradycji (wywodzonej właśnie ze zbrodni na Jezusie) tzw. legendy o krwi, czyli antyżydowskiego przesądu głoszącego, iż Żydzi odpowiedzialni są za zbrodnie i wykorzystywanie chrześcijańskiej krwi do przygotowywania macy (Tokarska-Bakir 2008: 637). O średniowiecznych utworach wykorzystujących motyw rytualnych mordów por. Poliakov 2008: 254–255. O legendach krwi w polskim środowisku kulturowym zob. np. Śnieżko 2019: 71–72, 74, 246–250.

¹⁵ Zob. np. klasyczne studium o oskarżeniach Żydów dotyczących rytualnych morderstw: Hsia 1988: 1–13; patrz też Matteoni 2008: 185–190.

wyobrażenie. W tekstach uwidacznia się bowiem przekonanie, że Żydzi (w przeciwieństwie do Chrystusa) są krwi zupełnie pozbawieni. Przykładu takiego przesądu dostarczają łacińskojęzyczne kroniki ziem czeskich, powstałe za panowania Karola IV¹⁶. Przytoczyć tu można choćby fragment *Kroniki* Franciszka Praskiego (Księga trzecia, lato 1338 roku):

O zázraku, který se přihodil stran těla Kristova

[...]

Také ve městě Kouřimi bylo v té době objeveno tělo Kristovo, rozbité bičováním a zkrvavené zrádnými Židy. Proto byli bídní Židé v Království českém i v jiných zemích zabíjeni ohněm a mečem a různými způsoby. A je divné, že jejich těl, když byla vystavena ranám a mučena, prý nevytékala krev (*Kroniky doby Karla IV* 1987: 128)¹⁷.

O cudzie, który dotyczył ciała Chrystusa

Również w mieście Kouřim w owym czasie odnaleziono ciało Chrystusa, zniszczone biczowaniem i krwawiące z powodu zdradliwych Żydów. Dlatego też nędzni Żydzi byli w Królestwie Czeskim oraz w innych krajach zabijani ogniem i mieczem, i różnymi innymi sposobami. I dziwne jest, że z ich ciał, gdy te były ranione i poddawane mękom, podobno nie ciekła krew.

Widać zatem tutaj kolejną, obecną w ówczesnych wyobrażeniach, opozycję pomiędzy Zbawicielem a jego oprawcami. Skoro krew kojarzono z Męką Chrystusa, a także z Eucharystią (hostia w powyższym fragmencie krwawi), nie może być ona łączona z Żydami, którzy stają się jej niegodni. Jednocześnie Żydzi, pozbawieni tego cennego humoru, przepelnieni są chęcią przelewania krwi innych, niewinnych istot (Mesjasza w dziełach pasyjnych, chrześcijan w legendach o krwi).

Żądza krwi oraz agresja – cechy tak charakterystyczne dla Żydów w omawianych tekstach – łączą się z kolejnym elementem ich wizerunku. To także następny etap „odczłowieczania” oprawców Chrystusa – stosuje się tu bezpośrednio przyrównania do zwierząt. Przykładem może być określenie występujące w *R. przemyskim*, gdzie prześladowców Jezusa, Żydów (lecz nie tylko, wspomina się również o „pogańskim wojsku”), przyrównano do lwów:

I pisze dalej święty Łukasz rzekąc: Wojska pogańska i starosta ich, która była czeladź królewska i **ludzi żydowskich** [podkr. D.V.], poznawszy miłego Jesukrysta w mowie i upewnieni Judaszowem całowaním zdrajce, **rzuciwszy się jako lwowie rzujący** [podkr. D.V.], jęli miłego Jesukrysta i związali twardo (PR 651–652).

¹⁶ Wybór fragmentów z tym motywem odnaleźć można w: Soukup 2013: 43–44.

¹⁷ Przytoczony fragment obecny także w edycji: Soukup 2013: 43. Tłumaczenie własne. Komentarz Daniela Soukupa: Soukup 2013: 43; 2017: 275.

Lwy w kontekście wrogów Chrystusa (czy ogólniej – grzeszników) nierzadko występują w Starym Testamencie, lecz w średniowiecznych tekstach pasyjnych nie są tak często spotykane, jak przyrównania do psów (Marrow 1977: 172), o których pisać będę poniżej. Jako biblijne przykłady ukazywania antagonistów Mesjasza w postaci lwów przywołać można chociażby Psalm 21 (numeracja z Wulgaty) – tekst niezwykle ważny w dziejach opisów Męki Pańskiej. W Psalmie 21, 14 odnajdziemy słowa: „Aperuerunt super me os suum, sicut leo rapiens et rugiens” (w przekładzie Jakuba Wujka: „Otworzyli na mięę gębę swą: jako lew porywający i ryczący”). Obraz lwa pojawia się także w werse 22: „Salva me ex ore leonis, et a cornibus unicornium humilitatem meam” („Wybaw mięę z paszczęki lwiej: a od rogów jednorożcowych uniżenie moje”). Lew symbolizuje prześladowców Chrystusa również w Psalmie 16, 12: „Susceperunt me sicut leo paratus ad prædam, et sicut catulus leonis habitans in abditis” (w tłumaczeniu Wujka: „Przyjęli mięę jako lew gotowy do łupu: i jako szczenię lwie mieszkające w jamie”) czy Psalmie 34, 17: „Domine, quando respicies? Restitue animam meam a malignitate eorum; a leonibus unicum meam” („Panie, kiedyż wejrzysz? Przywróć duszę moję od złości ich, ode lwów jedynaczkę moję”). Inspirację dla twórców tekstów pasyjnych stanowił też fragment mówiący o Danielu w jaskini lwa (Marrow 1977: 172):

[16] Tunc rex præcepit, et adduxerunt Danielem, et miserunt eum in lacum leonum. Dixitque rex Danieli: Deus tuus, quem colis semper, ipse liberabit te. [17] Allatusque est lapis unus, et positus est super os laci: quem obsignavit rex annulo suo, et annulo optimatum suorum, ne quid fieret contra Danielem (Dn 6, 16–17).

Tedy król rozkazał: i przywiedziono Daniela, i wrzucono go do lwiego dołu. I rzekł król Danielowi: Bóg twój, którego zawsze chwalisz, ten cię wybawi. I przyniesiono kamień jeden, i położono go na dziurze dołu: który król zapieczętował sygnetem swym, i sygnetem przednich panów swych, żeby czego nie uczyniono przeciw Danielowi (Dn 6, 16–17).

W Nowym Testamencie określenie *leo rugiens* znaleźć można w Liście św. Piotra: 1 P 5, 8 „Sobrii estote, et vigilate: quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret” (w tłumaczeniu Wujka: „Trzeźwymi bądźcie, a czujcie: boć przeciwnik wasz diabeł jako lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł”), gdzie do lwa porównany zostaje sam diabeł¹⁸.

W *Sprawie chędogiej* Żydów nazwano wprost „psami jadowitymi” (SCH 87). Tradycja przedstawiania oprawców Mesjasza w postaci psów wywodzi się również

¹⁸ Epitet ten pojawia się również w innych gatunkach piśmiennictwa średniowiecznego. Przykład stanowić może fragment *Kroniki polskiej*: „Bolesław zaś to wszystko Bogu polecał i krzywdę ze strony brata dotąd spokojnie znosił, a zawsze czynny, obchodził Polskę wkoło jak lew ryczący i groźny” (Anonim tzw. Gall 1982: 100 [II, 36]).

(podobnie jak w przypadku lwów) z Psalmu 21, 17, gdzie – według interpretacji chrześcijańskiej – zawarte zostało proroctwo Męki Chrystusa. Werset: „Quoniam circumdederunt me canes multi; concilium malignantium obsedit me. Foderunt manus meas et pedes meos” („Albowiem obstąpili mię psi mnodzy: zbór złoników obległ mię”) obrazuje wrogów Mesjasza właśnie jako sforę psów (Marrow 1977: 169; zob. też Bestul 1996: 170–172)¹⁹. Stamtąd obraz ten zaczerpnął chociażby tzw. Pseudo-Bonawentura, który w *Meditationes vitae Christi* napisał: „Vere... circumdederunt eum canes multi, terribiles, fortes et feroces” (*Meditationes Vitae Christi*, chap. LXXIV; cyt. za: Marrow 1977: 178; „Naprawdę... został otoczony przez wiele strasznych, silnych i okrutnych psów” [tłum. D.V.])²⁰. Utwór Pseudo-Bonawentury inspirował zaś twórców wernakularnych tekstów pasyjnych, w tym autorów dzieł analizowanych w niniejszym artykule²¹ (Marrow 1977: 167). Psy pojawiają się zresztą również w innym miejscu omawianego psalmu, w wersecie 21: „Erue a framea, Deus, animam meam, et de manu canis unicum meum” („Wyrwij od miecza, Boże, duszę moją: a z ręki psiej jedynaczkę moją”) (zob. Marrow 1977: 169).

Z przedstawionych powyżej biblijnych źródeł wypływają więc wizerunki oprawców (w tym Żydów) jako psów lub postaci z psimi głowami. Weszły one do zbiorowych wyobrażeń, a tym samym do średniowiecznej sztuki: piśmiennictwa i przedstawień plastycznych (Marrow 1977: 169–178)²². Jak zauważył James Marrow: „References to Christ's tormentors as dogs are a commonplace of late medieval Passion literature and nowhere more so than in narrative Passion tracts” (Marrow 1977: 174; „Odniesienia do prześladowców Chrystusa przedstawionych jako psy są *locus communis* późnośredniowiecznej pasyjnej literatury i nigdzie nie są tak częste, jak w narracyjnych traktatach pasyjnych” [tłum. D.V.])²³.

Przez zastosowanie zasady kontrastu stworzone zostało kolejne określenie oprawców Chrystusa, który nazywany jest „owcą” bądź „barankiem”. Analogicznie prześladowców porównuje się więc z wilkami. Można się tu przyrzeć fragmentowi *R. dominikańskich* mówiącemu o prowadzeniu Jezusa przez rzekę Cedron:

¹⁹ Przyrównywanie Żydów do psów odnajdziemy już w mowach Jana Chryzostoma. W *Mowie pierwszej* przeczytać można: „Ci sami Żydzi, którzy byli powołani do usynowienia, zesłi do rodziny psów [...]” (Jan Chryzostom 2007: 61).

²⁰ Marrow wspominał też, że określenie oprawców jako psów występuje w *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii (Marrow 1977: 174).

²¹ O źródłach tekstowych *R. dominikańskich*, zob. Dobrzeniecki 1964. O oddziaływaniu dzieła Pseudo-Bonawentury na ten utwór: Dobrzeniecki 1964: 321, 326; o zależnościach tekstowych pomiędzy traktatem Heinricha von St. Gallen a Pasjami polskimi – Dobrzeniecki 1964: 330–335.

²² Wizerunki Żydów z psimi głowami pojawiały się również w plastycznych przedstawieniach scen Ukrzyżowania (zob. Kobielius 2002: 262).

²³ O określeniach tych zob. też Woźniak 2007: 192.

O kotorem że wiedzeniu prorokował Izajasz, rzekąc: „Jako owieczka pokorna wiedziona na zabicie, a ust swych nie otworzył”. A kiedy przyszli ku rzece, którą zwano Cedron [...], a tedy oni szli przez ławicę, która przez rzeczkę położona. A Pana Jezusa zepchnęli w rzeczkę bardzo kamienistą [...] (RD 32).

A widząc Żydowie, iż Pan Jezus ciężko omdlał od ciężkich razów i zmordowania nad rzeką Cedron, pochwycili go między siebie, jako wilcy owieczkę, i bieżeli prędko do miasta z Jezusem wołając (RD 33).

W *R. przemyskim* pojawia się samo odniesienie do „baranka”: „A także wiedziona śmierna baranka od chwatających Żydów ku Jeruzalem” (RP 660). Podobne słowa odnaleźć można w *Sprawie chędogiej*, we fragmencie: „I wiedziona jest baranka od wilków ku Jeruzalem” (Sch 48, również 53). Żydzi jako wilki zobrazowani zostali w scenie:

Z którychże Żydów niektórzy starszy znamienitszy z umyśloną żalobą szli na przodek, a po nich z wielgim wołaniem Pan Jezus wiedziona przed Piłata sędzią. A to wszystko stało się w piątek zarań, bo kwapili Żydowie, jako wilcy jadowici, aby tego dnia zdani sąd (Sch 61).

Zbliżony obraz znajduje się w czeskojęzycznym kazaniu Jakoubka ze Stříbra (duchownego, który zastąpił Jana Husa w głoszeniu słowa w praskiej Kaplicy Betlejemskiej): „Tehdy přistúpili jsú a popadli jsú Ježíše a drželi jsú Jeho silně a nemilostivě, jako vlčě ovcí sárajíce a trhajíce” (Jakoubek ze Stříbra 1951: 136; „Wtedy zbliżyli się do Jezusa i pojмали go i trzymali go tak mocno i niemilosierne, jak wilki owcę szarpiające i rozrywające” [tłum. D.V.]

Prześladowcy zostali więc przedstawieni w opozycji do Mesjasza – porównanego do owcy/baranka²⁴ (tu wspomnieć trzeba o symbolice związanej z tym określeniem, w tym ofiarniczej). Ukazanie oprawców Zbawiciela w postaci wilków podkreślało więc kolejny raz ich agresję i chęć wyrządzenia krzywdy niewinnej ofierze (Woźniak 2007: 192).

Odwołanie do wyobrażenia Chrystusa jako baranka wiedzionego ku Jeruzolimie znaleźć można w polskojęzycznych pieśniach pasyjnych. Egzemplifikację stanowi tekst *Jezusa Judasz sprzedał za pieniądze nędzne* Władysława z Gielniowa:

Jezusa miłosnego gdy Żydowie jęli,
Baranka niewinnego rwali i targali;
Opak ręce związali Panu niebieskiemu,
Pędem rychłym bieżeli do miasta świętego.

(w. 9–12, *Średniowieczna pieśń...* 1980: 13)

²⁴ To porównanie ma bogate źródła w Biblii, np. J 2, 29 i inne.

Obraz ten wywodzi się z Księgi Izajasza 53, 7: „Oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum; sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum” (w tłumaczeniu Wujka: „Ofiarowan jest, iż sam chciał, a nie otworzył ust swoich: jako owca na zabicie wiedzion będzie, a jako baranek przed strzygącym go zamilknie, a nie otworzy ust swoich”), z której twórcy późnośredniowiecznych tekstów pasyjnych czerpali opis drogi Jezusa podczas Pasji. Z fragmentu tego korzystał chociażby Ludolf z Saksonii w *Vita Christi* (Marrow 2008: 44; Rojszczak-Robińska 2016: 81). Scena, podczas której Mesjasz wepchnięty zostaje do rzeki Cedron, a oprawcy idą suchym łądem, bierze zaś swój początek w Psalmie 109, 7: „De torrente in via bibet; propterea exaltabit caput” („Z strumienia na drodze pić będzie: dlatego wywyższy głowę”) (Marrow 2008: 45; Rojszczak-Robińska 2016: 83). W *R. przemyskim* można przeczytać: „o tem prorokował Dawid profeta rzekąc: »Z strumienia albo z rzeki na drodze będzie pić«” (RP 661)²⁵.

Obraz wilka skontrastowany z owcami pojawia się również w Nowym Testamencie. To drapieżne zwierzę pokazane jest tutaj w jednoznacznie negatywny sposób. Przywołać tu można przypowieść o dobrym pasterzu i wilku atakującym stado owiec (J 10, 12) czy słowa Chrystusa zwracającego się do swoich uczniów: „Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum” („Oto ja was posyłam jako owce między wilki”; Mt 10, 16)²⁶. Wilki symbolizują w tych fragmentach siły zła, odnosząc się do samego Szatana (zob. Forster 1990: 308–309)²⁷.

Powyższe określenia wywodzą się więc ze wspomnianej już praktyki wzbogacania opisów Pasji Chrystusa poprzez odwołania do fragmentów Starego Testamentu, które według interpretatorów zawierały w sobie proroctwa Męki Zbawiciela (Marrow 2008: 23–52)²⁸. Dzięki takiemu zabiegowi teksty pasyjne stawały się bogatsze w szczegółowe deskrypcje kolejnych aktów przemocy, których doznawał Jezus (egzemplifikacją może być tutaj chociażby *Passionstraktat...* Heinricha von St. Gallen [Marrow 1977: 168]). Szczególnie ważnym źródłem metaforyki zwierzęcej obecnej w przedstawieniach pasyjnych stał się zaś Psalm 22 (21) (wspomnieć trzeba jednak, iż obrazy te obecne są również w Nowym Testamencie). Przedstawienia zwierzęce (psy, lwy, wilki) zyskały popularność

²⁵ O szeroko rozpowszechnionej w średniowieczu praktyce czytania Nowego Testamentu przez przyrząd Starego zob. Leclercq 1997: 99–103.

²⁶ Wybór cytatów za Forster 1990: 308–309.

²⁷ Przyrównanie Żydów do wilków pojawia się m.in. w kaznodziejstwie Jana Chryzostoma. W moie *Przeziwko Żydom i trąbom w ich Święto Paschy wygłoszona w Wielkim Kościele w Antiochii* przeczytać można: „Jednak, gdy dzisiaj Żydzi, okrutniejsi niż wszystkie wilki, przygotowują się do otoczenia naszych owiec [...]” (Jan Chryzostom 2007: 101). Widać tu także analizowany kontrast wilk – owca.

²⁸ W kontekście polskojęzycznych Pasji (*R. przemyskiego* i *Sprawy chędogiej*) o wykorzystywaniu Starego Testamentu pisała też Rojszczak-Robińska (2016: 46–93).

w późnośredniowiecznych tekstach pasyjnych. Jednocześnie takie ukazanie prześladowców Mesjasza w nieludzkiej (gorszej) formie, powodowało ich degradację, ukazywało całą nędzę (również moralną) przeciwników Jezusa (Bestul 1996: 77, 93). Co ważne, obraz psa łączy w sobie symbolikę krwiożerczości (agresji) z nieczystością (zob. Stow 2006; Resnick 2011: 3) – a właśnie te dwie cechy są wyraźnie widoczne w pasyjnych wizerunkach oprawców, których bardzo często określano bezpośrednio mianem Żydów²⁹.

Jednym z powodów, dla których w omawianych tekstach tak mocno akcentowano agresję oraz nieczystość prześladowców Jezusa, stał się rozwój pobożności, która nacisk kładła na człowieczeństwo Mesjasza. Początki tego typu duchowości widać właśnie w kulturze XIII stulecia (Kopeć 1975: 92–101; 1981: 44–53). Miała ona również wpływ na emocjonalizm obecny w życiu religijnym XV wieku (Kopeć 1975: 101–144; 1981: 44–53). Tym samym wzbogacanie utworów pasyjnych w wątki drastyczne i mające wzbudzić w odbiorcach poruszenie (w tym w szczególności dotyczące oprawców) było niezwykle intensywne w piśmiennictwie od XIV do XVI stulecia (Marrow 2008: 49). Pasje tego okresu „przekraczały granice ustanowione w poprzednich wiekach” (Marrow 2008: 48).

Ta późnośredniowieczna emocjonalna duchowość, zauważalna w popularnym na ziemiach polskich nurcie pasyjnym, wpłynęła na kształt polskich średniowiecznych apokryfów (Kopeć 1981: 55). Hiperbolizacja cierpienia Mesjasza, a co za tym idzie – wyolbrzymienie okrucieństwa agresorów, stanowiło właśnie jedną z cech tego nurtu (Kopeć 1981: 38). Podobnie dzieje się w analizowanych tekstach – postaci zbudowane są tu na zasadzie kontrastu pomiędzy wizerunkiem oprawców a obrazem Mesjasza. Podkreślanie okrucieństwa antagonistów jednocześnie uwytknęło postawę Chrystusa – jego pokorę oraz ogrom cierpienia, jakiego musiał doznać, aby zbawić ludzkość³⁰. Tym samym wzbudza się w odbiorcach *compassio*. Wierni powinni więc współczuć Jezusowi, a to uczucie winno okazać się pomocne w ich moralnej przemianie (Kopeć 1975: 102)³¹. Natomiast niepojęta

²⁹ O przesadach i wyobrażeniach związanych z „nieczystością” Żydów zob. Trachtenberg 1997: 49–55; Tokarska-Bakir 2008: 342–368. W kontekście polskich tekstów pasyjnych o nieczystości oprawców Jezusa pisała Woźniak 2007: 208–210.

³⁰ O analogicznej zasadzie konstituowania wizerunku Jezusa i jego antagonistów w niemieckojęzycznych przedstawieniach pasyjnych: Toepfer 2010: 151–152; Schulze 2012: 86, 91. Akcentowanie agresji i dzikości oprawców Chrystusa jest też charakterystyczną cechą XIV- i XV-wiecznych przedstawień plastycznych Pasji. (zob. Marrow 1977: 168).

³¹ Dyskusja o miejscu *R. dominikańskich* w XV i XVI-wiecznej pobożności, w tym o możliwym wpływie *devotio moderna*: Adamczyk 1993: 14, 39; Górski 1965b: 303–321; 1978: 128–129; 1993: 173–175; Kopeć 1975: 127–130; 1981: 55; Smolarski 1981: 97–98. O wzbudzaniu współczucia w odbiorcach *R. dominikańskich*: Kozaryn 2001: 39–40, 203, 211; Ziółkowska 2016: 152–153. O wzbudzaniu *compassio* u czytelników tekstów pasyjnych zob. też Kopeć 1972: 187–189; Schulze 2012: 109.

agresja dręczycieli Chrystusa, jak stwierdziła Regina Toepfer w kontekście bliskich czasowo polskim utworom pasji frankfurckich (*Frankfurter Passionspiel*), miała tworzyć w utworach Pasyjnych widoczną opozycję w stosunku do cierpienia Zbawiciela, a tym samym je uwypuklać. Wciąż więc przeplatano deskrypcje ran Mesjasza przypominaniem, kto stoi za owym cierpieniem (Toepfer 2010: 151; zob. też Bestul 1996: 94).

Wraz z rosnącym znaczeniem pobożności emocjonalnej w kulturze ówczesnej Europy nastąpiła też większa koncentracja uwagi na antagonistach Chrystusa. Zaczęto więc podkreślać tożsamość grupy oskarżanej o „bogobójstwo” i wskazywano na odpowiedzialność Żydów. Trzeba przy tym pamiętać, iż przeniesienie na nich winy za zabicie Jezusa zaczęło być widoczne już w piśmiennictwie powstałym po przyjęciu chrześcijaństwa przez Cesarstwo Rzymskie (Bestul 1996: 71; Cohen 1983: 1–3). Tym samym zdejmowano winę z Rzymian, z rzymskiej administracji (Bestul 1996: 71). Wcześniej (w Ewangeliach, pismach św. Pawła) nie potępiano jeszcze wszystkich Żydów (Cohen 2007: 55). Stwierdzenia, że to oni są „zabójcami Chrystusa” pojawiają się zaś już chociażby w *Mowach przeciwko judaizantom i Żydom* Jana Chryzostoma (np. w *Mowie pierwszej [bez tytułu]* [Jan Chryzostom 2007: 74], *Mowie trzeciej* [Jan Chryzostom 2007: 105] czy *Mowie szóstej* [Jan Chryzostom 2007: 173, 176, 179]). Wątki te pełniły jednak pewne utylitarne funkcje: były jednym z elementów zniechęcania chrześcijan do praktykowania zwyczajów związanych z judaizmem (o czym mówił sam Chryzostom). Ówczesni (i późniejsi) autorzy wywodzili winę narodu izraelskiego ze słów występujących w Ewangelii wg św. Mateusza – Mt 27, 22–26 (Cohen 2007: 29). Mimo tej długiej tradycji, proces ukazywania Żydów jako zabójców Chrystusa nasilił się szczególnie wyraźnie od ok. trzeciej ćwierci XIII wieku, wtedy też zaczęto podkreślać cierpienia ciała Mesjasza i uwypuklać akty przemocy (Bestul 1996: 95). Wskazywano na indywidualną i zbiorową odpowiedzialność Żydów (Marrow 2008: 51). „Punktem kulminacyjnym” tego zjawiska stało się przedstawianie Żydów, w miejsce rzymskich żołnierzy, jako bezpośrednich sprawców Ukrzyżowania. Przykłady takiego zabiegu odnaleźć można w *R. dominikańskich* (RD 74, 76–77) i w *Sprawie chędogiej* (SCh 89)³² oraz wielu innych ówczesnych utworach pasyjnych³³ (egzemplifikację stanowić może *Pieśń o świętej Katarzynie*, gdzie czytamy: Przez Chrystá naświętsze imię, / Ktore Żydowie wzgárdzili, / I okrutnie ná krzyżu przybili” (w. 26–28; *Polskie wierszowane...* 1962: 282).

Sytuacja społeczeństw żydowskich zamieszkujących Europę pogarszała się w ciągu XIII wieku, czego przykładem są postanowienia IV soboru laterańskiego

³² Zachowana kopia *R. przemyskiego* kończy się na scenie *Ecce homo*.

³³ Zob. też uwagi Ewy Woźniak (2007: 257–259).

z 1215 roku (zob. np. Delumeau 2011: 309–310). Również ich obraz w piśmiennictwie stawał się coraz bardziej negatywny, a wpływ na pejoratywne przedstawianie tych postaci wywarła działalność franciszkanów i dominikanów. Zgromadzenia te, mające ścigać herezję, były zaangażowane w działania mające na celu kontrolę Żydów i ograniczenie ich roli w społeczeństwie chrześcijan (Bestul 1996: 91). Jeremy Cohen stwierdził, że właśnie zakony żebracze przyczyniły się do zmiany postawy wobec tej społeczności – z augustiańskiej tolerancji wobec ich starotestamentowej wiary w przekonanie, że Żydzi świadomie odrzucają Chrystusa, będąc intencjonalnymi niewierzącymi w samym środku chrześcijańskiego społeczeństwa (Cohen 1983: 1–3). Franciszkanie oraz dominikanie mieli w następnych stuleciach (od XIII aż po XVI wiek) propagować postawy antyjudajstyczne, do ich zadań należała kontrola tzw. przechrztów, czyli ochrzczonych Żydów, którzy mogli wrócić do starych praktyk religijnych (Bestul 1996: 91; Delumeau 2011: 316–323). Thomas H. Bestul zauważył, że większość narracji pasyjnych, w których szczególnie akcentowano rolę Żydów, napisana została właśnie przez członków zakonów żebraczych (Bestul 1996: 91).

Przyglądając się postaciom żydowskim występującym w polskojęzycznym piśmiennictwie, pamiętać trzeba o specyficznych realiach kulturowych ówczesnych ziem polskich. Tutaj bowiem sytuacja Żydów różniła się od tej na zachodzie kontynentu (Poliakov 2008: 330–338)³⁴. Wszak to właśnie na terenach polskich znaleźli oni schronienie w dobie „czarnej śmierci” (XIV wiek) (Bałaban 1925: 326; Wyrozumski 1991: 133), a więc w okresie pogromów i wypędzeń na ziemiach m.in. niemieckich (Poliakov 2008: 236–252; Bałaban 1925: 341) czy czeskich (pogrom w Pradze w roku 1389). Przez następne stulecie wypędzenia w krajach europejskich powtarzały się. W tym czasie polska mniejszość żydowska cieszyła się względnym spokojem (Bałaban 1925: 324–333)³⁵ – choć i tutaj pojawiały się oskarżenia o rytualne mordy (pierwszy w roku 1399 w Poznaniu) czy pogromy (w Krakowie w 1407 roku)³⁶.

Antyżydowskie wątki obecne w omawianych dziełach zainspirowane zostały m.in. elementami występującymi w utworach powstałych w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, jak *Meditationes vitae Christi* Pseudo-Bonawentury czy – związane z kulturą niemiecką – *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii i *Passionstraktat...* Heinricha von St. Gallen. Z powodu odmiennej sytuacji Żydów na ziemiach polskich można

³⁴ O przywilejach dotyczących społeczności żydowskiej zob. Zaremska 2011: 108–171.

³⁵ Pamiętać trzeba jednak o XIII-wiecznych synodach, których postanowienia próbowały pogorszyć sytuację Żydów: wrocławskim (1267) czy łęczyckim (1285). Lecz, jak stwierdził Majer Bałaban, w Polsce antyżydowskie postanowienia synodów nigdy nie odegrały takiej roli w społeczeństwie, jak w innych krajach katolickich (Bałaban 1925: 333, zob. też Wyrozumski 1991: 133–135).

³⁶ Zob. Wyrozumski 1991: 132–133; Fijałkowski 1995: 25.

przypuszczać, że nie tylko inspirowano się przesadami w tekstach pasyjnych, lecz występowało również oddziaływanie w przeciwnym kierunku – zachodnioeuropejskie teksty kultury (oraz polskojęzyczne dzieła inspirujące się nimi) odegrały dużą rolę w szerzeniu poglądów antyżydowskich i antyjudajstycznych. Taką „wygodną” drogą popularyzacji owych wyobrażeń mogło być chociażby kaznodziejstwo (kazaniem pasyjnym była *Sprawa chędogo...* [zob. Rojszczak-Robińska 2016: 12]).

Analizowane utwory czerpią w dużej mierze właśnie z tradycji piśmiennictwa zakonów żebraczych, co pokazałam na kilku przykładach (odwołania do dzieł Pseudo-Bonawentury, Heinricha von St. Gallen). Podejście do spraw cielesności Jezusa i jego człowieczeństwa, a także antyjudajstyczny stosunek³⁷ sprawiają, że wszystkie trzy teksty bliskie są twórczości powstałej w tym kręgu (zob. Kopeć 1975: 125–129). W przypadku *R. dominikańskich* już samo miejsce powstania manuskryptu (kościół dominikanów w Krakowie) nasuwa taką tezę (zob. Górski 1965a: VIII, XI)³⁸. Autor *R. przemyskiego* prawdopodobnie też powiązany był ze środowiskiem zakonów żebraczych, a precyzyjniej – bernardynów (Wydra 2000: LIV). Podobne sposoby przedstawiania Żydów pojawiały się nie tylko w narracjach pasyjnych powstałych w tych kręgach (lub inspirowanych nimi), lecz także w innych typach piśmiennictwa. Wspomnieć tu można o przywoływanej już XV-wiecznej pieśni *Jezusa Judasz sprzedał za pieniądze nędzne*, napisanej przez bernardyna Władysława z Gielniowa, czy – z czeskich źródeł – o XIV-wiecznym *Planctus Mariae*, dziele skupiającym się również na agresji Żydów, autorstwa Koldy, dominikanina.

Jedną z przyczyn hiperbolizacji agresji oprawców w późnośredniowiecznych apokryfach mogła stanowić również wszechobecność przemocy w kulturze XVI wieku. Pasyjne teksty powstałe w okresie od XIV do XVI wieku przepelnione były obrazami aktów przemocy (Marrow 2008: 48). Kolejni twórcy dzieł pasyjnych wzbogacali swoje narracje w nowe rodzaje upokorzeń, w coraz bardziej wymyślne tortury (Marrow 2008: 49). Jak zauważył w kontekście XVI i XVII-wiecznych przedstawień Pasji Jacques Gélis: „ważne było tu nie tyle respektowanie autentyczności obrazu, ile pobudzanie wrażliwości religijnej i umacnianie pobożności” (Gélis 2011: 28). Według badacza, niektóre z przedstawianych ran Mesjasza (np. przebitie cierniem język) zainspirowane zostały wyrokami zapadającymi na ówczesnych rozprawach sądowych (Gélis 2011: 28; zob. też Kopeć 1981: 54; Schulze 2012: 122). Uczestnictwo w publicznych egzekucjach (oraz inne akty agresji) sprawiało, że

³⁷ Jak zauważył Jean Delumeau, w XVI wieku to czynnik religijny jest siłą napędową antyjudajizmu (Delumeau 2011: 309).

³⁸ Porównaj z uwagami Karola Górskiego odnośnie do – jak to określił badacz – „ludowego” charakteru *R. dominikańskich*. Według Górskiego, autorem dzieła mógł być człowiek nieobeznany dogłębnie z piśmienniczymi tradycjami zakonów żebraczych (Górski 1965a: XIV). Wydaje się jednak, że niniejsza analiza wyklucza taką możliwość.

odbiorca nie byłby przejęty „zwykłą” Męką i śmiercią Jezusa. Aby pobudzić emocje czytelnika (bądź widza), trzeba było uwypuklić niezwykłość tej ofiary, zintensyfikować ogrom doznanego cierpienia. Nie bez wpływu na teksty pasyjne pozostały również sztuki plastyczne. Akcentujące cierpienie wizerunki (obrazy, rzeźby) ukrzyżowanego Chrystusa, popularne w ówczesnej sztuce, mogły stymulować wyobraźnię twórców tekstów (zob. np. Kopec 1975: 108–118).

Negatywne wizerunki Żydów w *R. dominikańskich*, *R. przemyskim* oraz *Sprawie chędogiej* podkreślane są poprzez eksponowanie takich pejoratywnych cech jak agresja („krwiożerczość”) oraz nieczystość. Upodobanie prześladowców Jezusa do przemocy widać w rozbudowanych – względem pierwowzoru biblijnego – opisach kolejnych, wymyślnych tortur, którym poddaje się Mesjasza³⁹. W opozycji do swoich krzywdzicieli ukazany zostaje Chrystus – jego cechą charakterystyczną stanowi pokora. Stwierdzić więc można, iż wizerunek bohaterów zbudowany został z wykorzystaniem kontrastu pomiędzy osobą Zbawiciela a jego oprawcami. Źródłem amplifikacji (tak często spotykanych w przedtrydenckim piśmiennictwie) w analizowanych tekstach jest wiele, jedno z nich to korzystanie z obrazów zawartych w Starym Testamencie – wymienić można m.in. opis męki Męża Bolesci czy metaforykę zwierzęcą, zaczerpniętą z psalmów (przypównania katów do „bestii” podkreślały ich skłonność do przemocy). Pamiętać trzeba również o Nowym Testamencie (przedstawienia wilka i owiec).

Analizowane teksty wykazują właściwości typowe dla późnośredniowiecznego nurtu pasyjnego. W świecie, w którym przemoc pozostawała na porządku dziennym, dzieła te musiały potęgować doznania u czytelników (słuchaczy, widzów). Aby wzbudzić w nich współczucie (*compassio*), potrzeba było niezwykle mocnych środków wyrazu, jednocześnie jednak obrazów i pojęć bliskich świadomości kulturowej odbiorców. Jednym z elementów stało się czerpanie ze stereotypów funkcjonujących w ówczesnym społeczeństwie. Egzemplifikację takich inspiracji stanowić może korzystanie w kreowaniu wizerunku Żydów z przesądu mówiącego o nich jako o „krwiożerczych istotach”. Przedstawienia pasyjne oprawców przypominały więc legendy krwi, w których posądza się członków tej społeczności o rytualne mordy, a nawet akty kanibalizmu. W zbiorowych wyobrażeniach opisywanej doby to Żydzi byli „zabójcami Chrystusa”, natomiast do postaci rzymskich żołnierzy nie przywiązywano zazwyczaj dużej wagi (choć, jak pokazałam, występowali czasami w tekstach). Do tego przekonania sięgają omawiane dzieła, gdzie Żydzi nie tylko męczą Jezusa, lecz także własnoręcznie przybijają go do krzyża. Jednocześnie także utwory pasyjne miały swój udział w szerzeniu się antyżydowskich uprzedzeń (rolę

³⁹ Podobnie rozbudowane były, w stosunku do przekazów biblijnych, sceny przemocy w niemieckojęzycznych przedstawieniach pasyjnych (np. *Das Egerer Passionspiel*) – zob. Schulze 2012: 108–109.

odegrały tu zakony żebracze i ich twórczość, w tym kaznodziejstwo). Popularyzowały wizerunek Żydów jako morderców Mesjasza, a także – co można było odnosić do aktualnej sytuacji – wrogów chrześcijańskiego społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia podmiotowa

[**Anonim tzw. Gall**]. *Kronika polska*. 1982. Przeł. Roman Gródecki. Wstęp i przypisy Marian Plezia. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. ISBN: 978-83-0401-212-X.

Caty świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne. 1996. Wyd. Wojciech R. Rzepka, Wiesław Wydra. Wstęp Maria Adamczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. ISBN: 978-83-0115-584-1.

Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543. 1984. Wybór i oprac. Wiesław Wydra, Wojciech R. Rzepka. Red. nauk. Władysław Kuraskiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. ISBN: 978-83-0401-568-4.

Frater Colda / Kolda z Koldic. 1997. *Tractatus mystici. Mystické traktáty*. Edice a překlad Dana Martínková. Autor úvodní studie Pavel Spunar. Praha: Oikoymenh. ISBN: 80-8600-555-0.

Jakoubek ze Stříbra. 1951. *Betlemská kázání z roku 1416*. Předmluva Bedřich Spáčil. Praha: Blahoslav.

Jan Chryzostom. 2007. *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*. Przeł. i oprac. Jan Iluk. Kraków: Wydawnictwo WAM. ISBN: 978-83-7318-910-2.

Kroniky doby Karla IV. 1987. Ed. Marie Bláhová, Jakub Pavel, Jana Zachová. Praha: Svoboda. ISBN: 25-107-87.

Plankt nebo žaloscenie Matky Božie u Veliký pátek. 1863. W: Ignác Jan Hanuš. *Malý výbor ze staročeské literatury: podle rukopisův c. k. knihovny vysokých škol pražských XIV.– XVII. století posud z větší části netištěných*. Praha: I. L. Kober. S. 56–60.

Polskie wierszowane legendy średniowieczne. 1962. Wyd. i oprac. Stefan Wierczyński, Władysław Kuraskiewicz, Aniela Sławska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Rozmyślenia dominikańskie. 1965. Wyd. i oprac. Karol Górski, Władysław Kuraskiewicz. Oprac. ikonograficzne Zofia Rozanow. Wstęp komparatystyczny Tadeusz Dobrzeńcki. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Rozmyślenie przemyskie. 1998/2000. T. 1 i 2. Wyd. Feliks Keller, Waclaw Twardzik. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag. ISBN: 39-2194-035-4.

Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej i Ewangelja Nikodema. 1933. Wyd. Stefan Vrtel-Wierczyński. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

Średniowieczna pieśń religijna polska. 1980. Oprac. Mirosław Korolko. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. ISBN: 978-83-0400-737-1.

Vulgata Clementina [online]. Protokół dostępu: <http://vulsearch.sourceforge.net/vulgata.epub> [01.02.2020].

Wujek Jakub [przekład]. 1599. *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu* [...]. Kraków: Drukarnia Łazarzowa.

Židé ve starší české literatuře. Výbor beletrizovaných pramenů. 2013. Ed. Daniel Soukup. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. ISBN: 978-80-2443-434-6. S. 43.

Bibliografia przedmiotowa

Adamczyk Maria. 1980. *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Adamczyk Maria. 1993. *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*. W: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*. Red. Maria Jasińska-Wojtkowska, Krzysztof Dybciak. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. ISBN: 83-8529-148-2. S. 7–40.

Bałaban Majer. 1925. *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce. Dla klas wyższych szkół średnich. Tom II. Od upadku świata starożytnego do końca wieków średnich*. Lwów–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bestul Thomas H. 1996. *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. ISBN: 978-08-1223-376-6.

Brückner Aleksander. 1903. *Pismo święte i apokryfy. Szkice literackie i obyczajowe*. Warszawa: Skład glówny w Księgarni Gebethnera i Wolffa.

Brückner Aleksander. 1933. *Nowe teksty staropolskie*. „Pamiętnik Literacki”. S. 390–397.

Cohen Jeremy. 1983. *The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition. From Augustine to the Friars*. „Traditio”. ISSN: 0362-1529. S. 1–27.

Cohen Jeremy. 2007. *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*. Oxford: Oxford University Press. ISBN: 978-01-9517-841-8.

Cybulska-Bohuszewicz Ewa. 2011. *Perwersyjny rdzeń „Rozmyślań dominikańskich”*. „Pamiętnik Literacki”, z. 4. ISSN: 0031-0514. S. 5–23.

Delumeau Jean. 2011. *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w. Oblężony gród*. Wyd. 2. Przeł. Adam Szymanowski. Warszawa: Volumen. ISBN: 978-83-7233-028-4.

Dobrzeńiecki Tadeusz. 1964. „Rozmyślenia dominikańskie”. *Próba charakterystyki*. „Pamiętnik Literacki”, nr 2. ISSN: 0031-0514. S. 319–339.

Fijałkowski Paweł. 1995. *Początki obecności Żydów w Polsce (X–XIII wiek)*. W: *Studia z dziejów Żydów w Polsce*. T. I. Red. Zofia Borzymińska. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny. Instytut Naukowo-Badawczy. ISBN: 83-8588-879-9. S. 13–26.

Forster Dorothea. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński. Wybór il. i kom. Tamara Łozińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”. ISBN: 83-2111-169-6.

Freise Dorothea. 2001. *Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ISBN: 3-525-35174-7.

Gélis Jacques. 2011. *Ciało, Kościół i sacrum*. W: *Historia ciała*. T. 1. *Od renesansu do oświecenia*. Red. Georges Vigarello. Przel. Tomasz Strzyński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria. ISBN: 978-83-7453-034-7. S. 15–95.

Górski Karol. 1965a. *Analiza pisarska – metoda wydawnicza – zagadnienie autorstwa*. W: *Rozmyślania dominikańskie*. Wyd. i oprac. Konrad Górski, Władysław Kuraskiewicz. Oprac. ikonograficzne Zofia Rozanow. Wstęp komparatystyczny Tadeusz Dobrzeński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. S. V–XIV.

Górski Karol. 1965b. *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*. W: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. 2. Red. Julian Lewański. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. S. 303–321.

Górski Karol. 1978. *Prądy religijne XV wieku a sztuka*. W: *Sztuka i ideologia XV wieku*. Red. Piotr Skubiszewski. Warszawa: PWN. S. 123–134.

Górski Karol. 1993. *Duchowość polska w XV wieku*. W: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*. Red. Teresa Michałowska. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN. ISBN: 83-8560-512-6. S. 161–175.

Hsia R. Po-chia. 1988. *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*. New Haven–London: Yale University Press. ISBN: 0-300-04120-9.

Jauss Hans Robert. 1968. *Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Hässlichen in mittelalterlicher Literatur*. W: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. Hrsg. Hans Robert Jauss. München: Wilhelm Fink Verlag. ISBN: 3-7705-0236-1. S. 143–168.

Kobieliński Stanisław. 2002. *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”. ISBN: 83-2111-638-8.

Konkol Weronika. 2016. „A oni leją nań nieczystymi pomyjami”. *O roli zmysłów w średniowiecznych sposobach znieważania*. „Teki Historyka”. ISSN: 1429-5288. S. 103–126.

Kopeć Józef Jerzy. 1972. *Przemiany ideowe pobożności pasyjnej na przykładzie kultu ciemniowej korony Chrystusa*. „Studia Theologica Varsoviensia”, nr 2. ISSN: 0585-5594. S. 155–193.

Kopeć Józef Jerzy. 1975. *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Kopeć Józef Jerzy. 1981. *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*. W: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*. Red. Henryk D. Wojtyśka, Józef J. Kopeć. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL. ISBN: 83-0000-190-5. S. 38–60.

Kozaryn Dorota. 2001. *Kształt stylistyczny „Rozmyślań dominikańskich” na tle innych pasji staropolskich*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN: 83-7241-176-X.

- Leclercq Jean.** 1997. *Miłość nauki a pragnienie Boga*. Przeł. Małgorzata Borkowska. Red. nauk. Jan Andrzej Spieź. Kraków: „Tyniec”. ISBN: 83-8543-393-7.
- Levis Clive Staples.** 1995. *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. Witold Ostrowski. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”. ISBN: 83-7006-327-6.
- Marrow James.** 1977. „*Circumdedeunt me canes multi*”: *Christ's Tormentors in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*. „The Art Bulletin”, No. 2. ISSN: 0004-3079. S. 167–181.
- Marrow James.** 2008. *Inventing the Passion in the Late Middle Ages*. W: *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama*. Ed. Marcia Kupfer. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. ISBN: 978-02-7103-307-5. S. 23–52.
- Marx Christoph.** 2014. *Antisemitismus in den geistlichen Spielen des Spätmittelalters am Beispiel des Frankfurter Passionsspiels von 1493. Eine paradigmatische Untersuchung*. München: GRIN Verlag. ASIN: B010BFGUF2.
- Matteoni Francesca.** 2008. *The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe*. „Folklore”, No. 2. ISSN: 0015-587x. S. 182–200.
- Mika Tomasz, Rojszczak-Robińska Dorota.** 2016. *Kanon wiedzy o „Rozmyślaniu przemyskim”*. W: *Rozmyślanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*. Red. Jerzy Bartmiński, Artur Timofiejew. Przemyśl: Państwowa Wyższa Szkoła Wschodnioeuropejska. ISBN: 978-83-6211-610-2. S. 13–24.
- Niebelska-Rajca Barbara.** 2008. *Energieia, ingenium i Arystotelesowskie pojęcie ruchu*. „Roczniki Humanistyczne”, z. 1. ISSN: 0035-7707. S. 131–151.
- Poláčková Eliška.** 2017. *Teatralita středověké literatury doby lucemburské* [praca doktorska]. Brno: Masarykova univerzita.
- Poliakov Léon.** 2008. *Historia antysemityzmu*. Tom I: *Epoka wiary*. Przeł. Oskar Hedemann, Agnieszka Rasińska-Bóbr. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas. ISBN: 978-83-2420-898-2.
- Resnick Irven.** 2011. *Dietary Laws in Medieval Christian-Jewish Polemics: A Survey*. „Studies in Christian – Jewish Relations”. ISSN: 1930–3777 [online]. Protokół dostępu: <https://ejournals.bc.edu/index.php/scjr/article/view/1801/1689> [6.01.2020]. S. 1–15.
- Rojszczak-Robińska Dorota.** 2012. *Jak pisano „Rozmyślanie przemyskie”*. Poznań: Wydawnictwo „Rys”. ISBN: 978-83-6051-793-2.
- Rojszczak-Robińska Dorota.** 2016. *Staropolskie pasje: „Rozmyślanie przemyskie”, „Sprawa chędogo”, „Karta Rogawskiego”. Źródła – język – fabuła*. Poznań: Wydawnictwo „Rys”. ISBN: 978-83-6366-490-9.
- Rozanow Zofia.** 1965. *Miniatury i iluminacje tekstu „Rozmyślań dominikańskich”*. W: *Rozmyślania dominikańskie*. Wyd. i oprac. Konrad Górski, Władysław Kuraszkiwicz. Oprac. ikonograficzne Zofia Rozanow. Wstęp komparatystyczny Tadeusz Dobrzeńiecki. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. S. XVIII–XXXVIII.

- Schulze Ursula.** 2012. *Geistliche Spiele im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: von der liturgischen Feier zum Schauspiel. Eine Einführung.* Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. ISBN: 35-0313-717-3.
- Smolarski Józef.** 1981. *Męka Pańska w polskiej literaturze średniowiecznej.* W: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś.* Red. Henryk D. Wojtyśka, Józef J. Kopeć. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL. ISBN: 83-0000-190-5. S. 95–101.
- Soukup Daniel.** 2013. *Pulkavský případ roku 1338.* W: *Židé ve starší české literatuře. Výbor beletrizovaných pramenů.* Ed. Daniel Soukup. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. ISBN: 978-80-2443-434-6. S. 43.
- Soukup Daniel.** 2017. *Mor, Masakr, Maria. Protižidovské aspekty pozdně středověké zbožnosti.* W: *Karel IV. a Emauzy. Liturgie, text, obraz.* Ed. Kateřina Kubínová et al. Praha: Artefactum. ISBN: 978-80-8689-092-0. S. 267–281.
- Stow Kenneth.** 2006. *Jewish Dogs: An Image and Its Interpreters.* Stanford: Stanford University Press. ISBN: 0-8047-5281-8.
- Stramczeska Olga.** 2003. *Obecność miniatur a język „Rozmyślań dominikańskich”.* „Kwartalnik Językoznawczy”, nr 4. ISSN: 2081-5441. S. 59–69.
- Śnieżko Dariusz.** 2019. *Kompleksja literatury. Studia staropolskie.* Kraków: Universitas. ISBN: 978-83-2423-556-8.
- Toepfer Regina.** 2010. *Frühneuzeitliche Wende auf der Frankfurter Bühne? Das „Frankfurter Passionsspiel” und Paul Rebhuns „Susanna” zwischen Theater und Kult.* W: *Frankfurt im Schmittpunkt der Diskurse. Strategien und Institutionen literarischer Kommunikation im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.* Hrsg. Robert Seidel, Regina Toepfer, Frankfurt: Verlag Vittorio Klosterman. ISBN: 34-6504-085-6. S. 137–161.
- Tokarska-Bakir Joanna.** 2008. *Legends o krwi. Antropologia przesądu.* Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. ISBN: 978-83-7414-022-5.
- Trachtenberg Joshua.** 1997. *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm.* Przeł. Robert Stiller. Gdynia: Uraeus. ISBN: 83-8573-251-9.
- Vrtel-Wierczyński Stefan.** 1933. *Przedmowa.* W: *Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej i Ewangelja Nikodema.* Wyd. Stefan Vrtel-Wierczyński. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. S. III–XXXII.
- Woźniak Ewa.** 2007. *Ofiary i krzywdziciele. Studium postaci w przedtrydenckim piśmiennictwie pasyjnym. Analiza językoznawcza.* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. ISBN: 978-83-7525-120-3.
- Wydra Wiesław.** 1998. *Historyczny i kodykologiczny opis rękopisu.* W: *Rozmyślanie przemyskie.* Wyd. Feliks Keller, Waclaw Twardzik. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag. ISBN: 3-921940-35-4. S. XXXVIII–LV.
- Wyrozumski Jerzy.** 1991. *Żydzi w Polsce średniowiecznej.* W: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej.* Red. Andrzej Link-Lenczowski, Tomasz Polański. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. ISBN: 83-04-03797-1. S. 129–135.

Zaremska Hanna. 2011. *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska.* Warszawa: Instytut Historii PAN. ISBN 978-83-8890-984-9.

Ziółkowska Olga. 2016. *Specyfika języka „Rozmyślań dominikańskich” w świetle składni i leksyki.* Poznań: Wydawnictwo Rys. ISBN: 978-83-6548-324-9.

Dorota Vincúrková

“THEY SURROUNDED AND CAPTURED HIM LIKE WOLVES THAT CAPTURE
A SHEEP”. JEWS IN THE LATE MEDIEVAL POLISH APOCRYPHA:
*ROZMYŚLANIA DOMINIKAŃSKIE, ROZMYŚLANIE PRZEMYSKIE, AND SPRAWA
CHĘDOGA O MĘCE PANA CHRYSZTUSOWEJ*

(abstract)

The article analyses the construction of Jewish characters in the following late medieval Polish apocrypha: *Rozmyślania dominikańskie*, *Rozmyślanie przemyskie*, and *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*. The characters are built on a contrast between the figure of Christ and his tormentors. The article studies the following aspects of the contrast: hyperbolized aggression, bestial imagery, and the impurity of the perpetrators (which is conspicuous in images originating from the humoral theories). The literary representation of Jews (rather than Roman soldiers) as the ‘physical’ culprits of the Crucifixion of the Saviour also plays an important role in the texts under discussion.

KEYWORDS

Jews; late medieval Polish literature; apocrypha; the Passion of Christ