

Izabela Kotlarska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
izabela.kotlarska@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-6850-4438

Wojciech Stelmach

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ws45802@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4841-140X

Motyw Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu i jego ślady w narracjach ludowych*

The Motif of the Penitent Thief in the Old Polish Apocrypha of the New Testament and Its Traces in Folk Narratives

DOI: 10.12775/LL.4.2022.003 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The aim of the article is to show how the biblical motif of the Penitent Thief was developed in Old Polish biblical-apocryphal narratives. We are interested to know in what context this issue has been mentioned and what purpose it has served. Due to the merging of the (para)biblical motif of the Penitent Thief with the folk motif of Madej, we have focused on the interrelationships between the fragments of the Apocrypha analysed, as well as between these fragments and later folklore texts. However, the main focus is on the old Polish material.

KEYWORDS: Penitent Thief, Madej, apocryphon, folk tale, Bible, The Evangelia of Nicodemus, The Przemysł Meditation, Comely Passion about the Passion of Lord Christ

* Artykuł powstał w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki; projekt nr 2017/26/E/HS2/00083: „Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych”, pod kierunkiem Doroty Rojszczak-Robińskiej.

Wprowadzenie

W literaturze polskiej od średniowiecza występowały wątki legendowe wywodzące się z tradycji kaznodziejskiej (Wróblewska 2018: 219–230). Do kościelnych źródeł historyczno-literackich poszukiwań należą staropolskie narracje apokryficzne¹. Badaczka tych tekstów, Maria Adamczyk, opisując mariaże fabuł kanonicznych i niekanonicznych wewnątrz tego gatunku, zwracała uwagę na to, że:

Zajęta przez narratora pozycja świadomego i wiarygodnego opowiadacza odsłaniała przyjętą przez niego płaszczyznę narracji i wskazywała na zrozumienie roli aktu opowiadania. [...] Utwory tej klasy charakteryzuje wyraźne podporządkowanie się jawnie eksplikowanym celom poznawczo-moralistycznym; wprzęgnięte w służbę poszukiwania i przekazywania prawdy o pełni świętej historii oraz kształtowania określonych modeli pobożności – teksty te wykorzystywały wszelkie, przydatne w tej mierze, reguły, normy, chwytły wchodzące w repertuar szerokich możliwości ponadindywidualnego kodu wypowiedzi (Adamczyk 1980: 74).

Jedną z cech apokryfów jest synkretyzm gatunkowy – treści biblijne przeplatają się w nich m.in. z pismami ojców Kościoła, legendami czy treściami hagiograficznymi (na temat definicji apokryfu zob. np. Adamczyk 1980, 1990: 43–51). Jednym z lepiej rozpoznanych wątków ludowych, który pojawia się zarówno w tego typu narracjach doby staropolskiej, jak i w spisanych później realizacjach literatury ludowej, jest wątek T 756B – „Madejowe łoże” (Krzyżanowski 1962: 235–238). Jego badacze wskazują, że na gruncie polskim „pierwsza znana redakcja ludowego tekstu została opublikowana w drugim numerze czasopisma »Przyjaciel Ludu« z 1835 r.” (Wilczyńska 2018a: 323). Jednak analiza Juliana Krzyżanowskiego każe szukać protoplasty motywu nawróconego zbója o wiele wcześniej (Krzyżanowski 1977).

Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób w staropolskich tekstach apokryficznych realizowany jest motyw Dobrego Łotra, który – jak pisze Magdalena Zowczak – w tekstach folkloru ulegał kontaminacji z ludowym motywem rozbójnika Madeja (Zowczak 2000: 310). W centrum zainteresowania postawiono wzajemne relacje zarówno między analizowanymi fragmentami apokryfów, jak i między tymi fragmentami a późniejszymi utworami folklorystycznymi. Główny nacisk jednak zostanie położony na materiał średniowieczny.

Apokryfy traktowane są jako utwory pogranicza. Cechuje je, oprócz wskazanego wyżej synkretyzmu gatunkowego, również mimetyzm stylistyczny – w znacznej mierze naśladują język i kompozycję tekstów biblijnych, co pozwala przyjąć, że reprezentują styl wysoki (Adamczyk 1980). Wiele z nich zawiera również elementy niebiblijne, jak np. pieśni czy fragmenty hagiograficzne. Dzięki temu narracje biblijno-apokryficzne były łatwe w odbiorze przez szerokie spektrum społeczeństwa, kształtując przy tym jego duchowość. Zwraca na

1 Staropolskie, tzn. powstałe w języku staropolskim na terenie Polski do ok. połowy XVI w.

to uwagę Grzegorz Ryś w swoim artykule, zarysowując dwa oblicza polskiej średniowiecznej pobożności ludowej: jest to pobożność związana z ruchem pątniczym oraz pobożność powszednia. Poszukując ich źródeł, tłumaczy:

To pytanie o źródła nabiera szczególnego, wręcz priorytetowego znaczenia, wobec – coraz powszechniej podzielanej przez mediewistów – wątpliwości, że uda się przypisać pojęcie „pobożności ludowej” do jakiejś ściśle określonej grupy społecznej czy stanu średniowiecznej populacji. W zbyt wielu swoich przejawach religijna kultura średniowiecznych elit w nieznacznym jedynie stopniu odbiega od tej przypisywanej tzw. „małym ludziom” (Ryś 1996: 35–36).

Do najbardziej popularnych ówczesnie źródeł religijności powszedniej Ryś zalicza ikonografię parafialnych kościołów oraz polską pieśń religijną. Inne teksty stoją na dalszym planie: „Przykładowo, kazania – nawet najpoprawniej teologicznie opracowane – formowały faktycznie wiarę *illitteratorum* jedynie o tyle, o ile były głoszone, sprawowana liturgia – o tyle, o ile była zrozumiała, teologiczne podręczniki – na miarę ich upowszechnienia” (Ryś 1996: 36). Ważnym źródłem w badaniach nad religijnością późnego średniowiecza są również dramaty biblijne (Wilczewska 2000). W niniejszym artykule nie uwzględniamy jednak powyższych kontekstów, gdyż przedmiotem naszych badań jest motyw Dobrego Łotra w literaturze staropolskiej i tradycji ludowej. Nie posiadamy dowodów na to, że analizowane przez nas utwory staropolskie pozostawały w relacji do obrazu (nie mają rycin ani ilustracji, a ewentualne inspiracje ikonografią cerkiewną lub freskami są – przynajmniej w tej chwili – niemożliwe do potwierdzenia), choć oczywiście średniowieczne polskie apokryfy były punktem odniesienia dla prac artystów, o czym pisał m.in. Władysław Smoleń (1960).

Jednym z zadań narracji biblijno-apokryficznych było wypełnienie luk w przekazach kanonicznych. I tak np. z *Historii trzech kroi* dowiadujemy się o tym, co działo się przed przybyciem Mędrców ze Wschodu do Betlejem i po ich powrocie do ojczystych ziem. Z kolei w *Rozmyśłaniu przemyskim* możemy przeczytać o cudach, które wydarzyły się przy narodzinach Jezusa, ale również o wydarzeniach dziejących się podczas ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu. W relacji do tego wątku pozostaje postać Dobrego Łotra (por. Terka 2015: 29). Nie jest on jednak wytworem kultury ludowej, a bohaterem wydarzeń opisanych pierwotnie na kartach Pisma Świętego. Z czasem, jak inne wątki osobowe i fabularne, zaczął być przedstawiany w utworach niekanonicznych. Motyw Dobrego Łotra obecny jest także w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu. Wykorzystany został w trzech z dziewięciu utworów opracowywanych w ramach naszego projektu badawczego²: *Rozmyśłaniu o żywocie Pana Jezusa*

2 W ramach projektu „Początki języka polskiego i kultury religijnej” analizowano następujące teksty: *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*, *Ewangelia Nikodema*, *Historia trzech kroi*, *Rozmyślania przemyskie*, *Rozmyślania dominikańskie*, *Karta Rogawskiego*, *List Lentulusa*, *Żywot św. Anny* oraz *Żywot Pana Jezusa Krysta*.

(*Rozmyślaniu przemyskim*)³, *Ewangelii Nikodema*⁴ i *Sprawie chędogiej o męce Pana Chrystusowej*⁵.

Zdajemy sobie sprawę, że dla jak najlepszego zrozumienia zjawisk zachodzących w dawnej literaturze należałoby te teksty osadzić w szerszym kontekście kulturowym, a zwłaszcza artystyczno-religijnym. Czasy Korony Królestwa Polskiego, będącej państwem wielokulturowym, tzn. wieloetnicznym, wielojęzycznym, wieloreligijnym, były okresem wzmożonej wymiany dorobku cywilizacyjnego ludzkości różnych kultur, głównie na osi Wschód–Zachód. Jednakże podjęcie tematu wzajemnych wpływów literatur wykształconych na podstawie paradygmatu katolickiego lub prawosławnego w niniejszym tekście jest niemożliwe ze względu na to, że literatura kręgu *Slavia Orthodoxa* nie powinna być traktowana jedynie jako tło badań nad najdawniejszym piśmiennictwem polskim (powstałym na terenach ówczesnej Polski). Piśmiennictwo staro-cerkiewno-słowiańskie oraz cerkiewnosłowiańskie powinno stać się równoprawnym obiektem badań nad literaturą średniowiecznej Polski, rozszerzającym tym samym pojęcie literackiej staropolszczyzny o teksty z kręgu *Slavia Orthodoxa*. Chcielibyśmy, aby ten artykuł był zaproszeniem do podjęcia rozważań nad relacjami dawnej literatury z kręgów *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa*⁶ w zakresie oddziaływania na siebie tekstów religijnych, jakimi były narracje biblijno-apokryficzne, przede wszystkim pod względem przepływu motywów literackich – tak kanonicznych, jak quasi-kanonicznych. Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe zastrzeżenia, pragniemy podkreślić, że niniejszy tekst ma charakter wstępny, będąc – mamy nadzieję – przyczynkiem do szerszych badań nad związkami między dawną polską literaturą apokryficzną a tradycją ludową.

Tropy biblijne i ich ślady w folklorze

Omawiany motyw ma – jak wspomniano wyżej – pochodzenie biblijne. O łotrach konających wraz z Jezusem pisali wszyscy czterej ewangeliści. Święty Jan wspomina jedynie, że Jezus wisiał między nimi. Według św. Marka i św. Mateusza obaj współukrzyżowani obrzucali Jezusa obelgami. Odmienne, a przy tym najszerzej, epizod na Golgocie przedstawił św. Łukasz (Łk 23, 39–43):

A jeden z onych złoczyńców zawieszonych sromocił go, mówiąc: Jeśliś ty jest Christus, wybawże sam siebie i nas. A odpowiedziawszy, drugi

3 Rękopis przechowywany w Bibliotece Narodowej w Warszawie, sygn. 8024 III.

4 Tekst wchodzący w skład tzw. kodeksu Wawrzyńca z Łaska, przechowywanego w Bibliotece Narodowej w Warszawie, sygn. 3040 III.

5 Tekst wchodzący w skład wymienionego powyżej kodeksu Wawrzyńca z Łaska.

6 Na uwagę zasługują publikacje powstałe w ostatnich latach w ramach projektu „Recepcja piśmiennictwa oraz literatury ludowej kręgu *Slavia Orthodoxa* w Polsce – historia i bibliografia twórczości przekładowej”, realizowanego w Centrum Ceraneum Uniwersytetu Łódzkiego. Ich wykaz dostępny jest w repozytorium Uniwersytetu Łódzkiego na stronie: <https://dspace.uni.lodz.pl/xmlui/handle/11089/4448/browse?type=title> (data dostępu: 20.12.2022 r.).

fukał go, mówiąc: I Bogą się ty nie boisz, gdyżeś teźże skaźniej podległ? A myć wźdy sprawiedliwie: bo godną zapłatę zá uczyńki nasze odnosimy: lecz ten nic złego nie uczynił. I mowił do Jesusa: Pánie, pomni ná mię, gdy przyjdiesz do krolestwá twego. A Jesus mu rzekł: Záprawdę mowie tobie: Dziś ze mną będziesz w raj⁷.

To dzięki opisowi zawartemu w Ewangelii wg św. Łukasza jeden z przestępców został nazwany Dobrym Łotrem. Andrzej Szczęsny wskazuje, że „charakterystyczną cechą Ewangelii św. Łukasza jest ciągle podkreślanie miłosierdzia Bożego w stosunku do grzeszników, ludzi słabych, cierpiących i upadłych moralnie” (Szczęsny 2011: 58). Słowa Jezusa wobec łotra są znaczące – historia wiszącego obok niego złoczyńcy stała się od pierwszych wieków chrześcijaństwa przykładem doskonałego żalu za grzechy, a także boskiego miłosierdzia⁸. Dobry Łotr jest jednym z bardziej tajemniczych bohaterów Nowego Testamentu, o czym świadczy jego obecność w różnych apokryfach, które nie tylko szerzej przedstawiają scenę ukrzyżowania, ale też opowiadają o przeszłości i przyszłości łotrów. Szczęsny odnajduje interesujące nas wątki w – cieszącej się wielką popularnością w średniowieczu – *Ewangelii Nikodema* (zob. Starowieyski 2003: 645–646, 663–664), a także w *Opowiadaniu Józefa z Arymatei, który wyprosił ciało Pana*, podaje się w nim powód winy dwu łotrów (zob. Starowieyski 2003: 741–747), które według Starowieyskiego jest usprawiedliwieniem rosnącej czci Dobrego Łotra, oraz *Ewangelii Dzieciństwa Arabskiej* uznanej za utwór ludowy (Starowieyski 2003: 406, 416–417).

Według Magdaleny Zowczak „apokryficzna popularność dobrego łotra wiąże się zapewne z [...] czytelnym przełożeniem symboliki [stojącego po prawej stronie od Jezusa – przyp. aut.] krzyża na osobę Dyzmasa jako reprezentanta zbawionej części ludzkości, która zmierza ku niebu” (Zowczak 2000: 379). Należy wyjaśnić, że w apokryfach Dobry Łotr otrzymał różne imiona: w prawosławiu nazywany jest św. Rachem, w katolicyzmie utożsamiany jest ze św. Dyzmą. Jego kult wzmogła zarówno legenda z IV w., głosząca, że znaleziono krzyż, na którym wisiał, jak i homilie ojców i pisarzy Kościoła (Bazielich, Paprocki, Wegner 1979: 1398–1400). Stał się patronem m.in. więźniów, skazańców, pokutujących, nawróconych grzeszników i skruszonych złodziei, a jego atrybutami są krzyż, miecz, łańcuch, maczuga i nóż. W kulturze ludowej Dobry Łotr był bohaterem nie tylko przekazywanych ustnie legend czy kołęd, ale pojawił się też w nabożeństwie wotywnym *Godzinki o cudownym penitencie, św. Łotrze Dyzmasie, pokutujących patronie*, należącym do sfery świeckich form pobożności (Zowczak 2000: 275). Wydanie Anny Gąsior i Janusza Królikowskiego (2017) zawiera dwa XVIII-wieczne warianty liturgii godzin poświęcone Dobremu Łotrowi. Starsze, z 1738 r., ukazało się nakładem kaliskiego Kolegium Jezuickiego w zbiorze

7 Tekst za wydaniem Nowego Testamentu Jakuba Wujka z 1593 r. według edycji dostępnej na stronie internetowej www.ewangelie.uw.edu.pl.

8 Więcej na ten temat zob. Daigneault 2015; Terka 2015: 29–65.

pt. *Oficjum codzienne z różnemi nabożeństwami ku większej czci Boga i Matki Jego niepokalanie poczętej, także inszych świętych patronow. Krotko zebrane, a dla wygody chrześcijańskiej z różnymi przydatkami odnowione*. Młodsze natomiast, z 1740 r., wydrukowano w oficynie klasztoru jasnogórskiego w modlitewniku zatytułowanym *Heroina chrześcijańska*.

W XIX i XX w. ulotne druki kramarskie rozpowszechniły w kulturze ludowej motyw Dobrego Łotra za sprawą pieśni, której jeden z wariantów zatytułowano *Pieśń nowa o Najświętszej Pannie Maryi*. Tekst ten nawiązuje do apokryficznej historii wędrowki Świętej Rodziny do Jerozolimy, podczas której podróżujący znajdują schronienie w domu zbójcy. W toku narracji mały Jezus przepowiada synowi gospodarza, że razem z nim zawiśnie kiedyś na krzyżu (Zowczak 2000: 273–275; Grochowski 2016: 43–44). Pieśń ta jest znakomitym przykładem na potwierdzenie tezy sformułowanej przez Magdalenę Zowczak, która stwierdziła, że „w ciągu wieków historia o »ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu« stała się źródłem bujnej twórczości ludowej” (Zowczak 2000: 263). Mamy tu bowiem do czynienia z wariantem fabularnym historii opisanej w Piśmie Świętym, wykorzystanej również w *Rozmyśłaniu przemyskim*, do którego z kolei odsyła systematyka polskich bajek ludowych Juliana Krzyżanowskiego (1963: 171–172). Konstrukcja fabularna opisanego tam wątku T 2442 („Ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu”) oparta jest na tych samych motywach wydarzeniowych, co historia biblijna. *Rozmyślanie przemyskie* zawiera obszernie, zajmujące około siedmiu kart, opisy cudów dziejących się podczas drogi do Egiptu. Niecodzienne wydarzenia związane były najczęściej z naturą: roślinność i zwierzęta pomagały w przetrwaniu Świętej Rodziny, a także oddawały jej cześć, jak w poniższym fragmencie:

O tem, jako drzewa schylały się, dając chwałę Jesukrystusowi, et cetera

Kiedy są szli do lasu, wszystkie rozgi wszelikiego drzewa nakłoniły się są jemu, obracając się ku dziecięciu, dawały jemu chwałę, bo są czuły swego stwórcy idąc. Kwiecie polne, trawa na łąkach, wszystko się Jesukrystusowi kłaniało, a tem się modlili swemu Panu idącemu imo je (RP85/6–13)⁹.

Zacytowany passus prawdopodobnie był także podstawą do wykształcenia wątku T 2652 („Topola i brzoza”), wyjaśniającego, skąd wzięły się różnice w budowie obu drzew. Następujące po przywołanym fragmencie rozdziały apokryfu świadczą o tym, że różne motywy obecne w kulturze religijnej średniowiecza stały się inspiracją dla twórców folkloru w późniejszych czasach. Znakomitym

9 We wszystkich cytatach z apokryfów staropolskich posłużono się transkrypcjami wykonanymi w ramach projektu „Początki języka polskiego i kultury religijnej” i opublikowanymi na stronie internetowej www.apocrypha.amu.edu.pl/texts. W nawiasach po skrócie oznaczającym tytuł apokryfu podano numer karty oraz zakres wersów na wskazanej karcie. Na temat przyjętych rozwiązań edytorskich zob. <https://apocrypha.amu.edu.pl/about?id=3>.

przykładem takiej zależności może być właśnie postać Dobrego Łotra. Trzeba jednak zauważyć, że w katalogu Krzyżanowskiego odnotowano jedynie trzy zapisy tekstów zawierających ten motyw, nazwanych „Przygodą ze zbójem” (zapisy pochodzą z XIX w., z okolic Krakowa, Nowego Sącza oraz Kielc). Można więc przypuszczać, że w polskim folklorze postać Dobrego Łotra, wykazująca pewne podobieństwa do postaci Zbója Madeja, została w jakiejś mierze przez nią wyparta, a narracje reprezentujące typ T 2442 zdominował bardzo popularny wątek T 756B („Madejowe łoże”). Jak bowiem zauważa Elwira Wilczyńska,

w Europie odnotowano niemal 250 wariantów tej historii, z czego najwięcej na obszarze Polski. [...] Bajka o madejowym łożu powstała na terenie Europy Zachodniej, najprawdopodobniej w celtyckim kręgu kulturowym, w wyniku połączenia legendy o dziecku zaprzędanym diabłu, *exemplum* o nawróconym łotrze, średniowiecznej *visio* o wędrowce do piekła oraz opowieści o pustelniku, który nie potrafił zaakceptować faktu zbawienia pokutującego zbrodniarza (ostatni komponent obcy jest polskiej wersji bajki). Z rodzimego środowiska rozprzestrzeniła się następnie na wschód, przez Niemcy dotarła do Polski. [...] Na ziemiach polskich, przypuszczalnie w Małopolsce, powstała środkowoeuropejska odmiana „Madejowego łoża”, którą od zachodniej wersji różni obecność [...] motywu[*u*] zbójckiej maczugi rozkwitającej w jabłoń. Ten ostatni komponent stanowi znany motyw w kulturze judeochrześcijańskiej. Pojawia się zarówno w Biblii, jak i w tekstach apokryficznych, skąd przeniknął do folkloru [...] (Wilczyńska 2018a: 323–325).

O popularności tej narracji w polskim folklorze świadczy również fakt, że w tabeli przedstawiającej konkordancję wątków skrzyżowanych (Krzyżanowski 1963: 267–278) wykazano, iż „Madejowe łoże” zawiera motywy zaczerpnięte z sześciu innych wątków, samo zaś pojawia się jako „obcy składnik” w 10 kolejnych. Szczegółowa analiza motywu Zbója Madeja/Dobrego Łotra wymagałaby więc uwzględnienia nie tylko odnotowanych przez Krzyżanowskiego 49 wariantów T 765B i trzech wariantów T 2442 T, ale też znacznie szerszego korpusu tekstów.

Jak wspomniano wcześniej, motyw Dobrego Łotra został wykorzystany w trzech staropolskich apokryfach. W *Rozmyślaniu przemyskim* znajduje się w rozdziale zatytułowanym *O zbojcach, którzy się byli jęli Jozefa i z Maryją, i z dziećmiem*, wchodzącym w skład szerszej partii tekstu opowiadającej o dzieciństwie Jezusa (w tym o wydarzeniach podczas ucieczki do Egiptu). Wpisuje się on w grupę rozdziałów opisujących cuda, których sprawcą był Jezus lub których świadkami byli Józef, Maryja i Chrystus. Ponieważ tytuł analizowanego passusu nie informuje o cudownym wydarzeniu, jakie nastąpiło podczas pobytu Świętej Rodziny wśród zbójców, poniżej przytoczono cały fragment:

O zbójcach, którzy się byli jęli Jozefa i z Maryją, i z dziecięciem

A jako potem przyszli ku jednej jaskini, gdzie to zbojce uczynili sobie przybytek, tako oni zbojce jęli Jozefa i z Maryją, i też z dzieciątkiem, a zlutowawszy się nad nimi, przyjęli je w gospodę swoją. <...> I miał o nich wielką pieczę, aby im dał potrzeby, w picu i w jedzeniu jest je wielmi ucził, a ich teże dobytku szczodre potrzeby dał, a wielmi się kochał w krasie onego miłego dzieciątka, mniemając nieco albo niektóry dar od Boga. A wszakoż jemu Jozef nieco o świętości zjawił i o dostojęństwie powiedział. Żona onego zbojce uczyniła kąpiel dziecięciu, a Maryja zmyła ji, matka jego. Tako przygodziło się, iż zbojce tamo niektorzy przydą, a wielmi ranieni na zboju i uciekali przed swymi nieprzyjacielmi. Tedy jeden zbojca, który był barzo raniony, ten, nalewając wody, [v] rany sobie umywał, tąż Jesusa Maryja była skapała. Tedy jako umył rany, natychmiast jemu zażyły. Uźrąc drudzy zbojce umyli swoje rany i byli wszyscy uzdrowieni[e]. Gospodarz z gospodynią jęli się temu dziwować, a wzięwszy onę wodę, jęli pilno chować. Przez tę wodę on zbojca dostał wilikiego imienia, bo uzdrawiał wszelikiego niemocnego tą istną wodą. Potem Jozef wzięwszy dziecię i poszedł dalej w swoją drogę. Tako gospodarz z gospodynią jęli się smęcić, iż od nich tako rychło się pobrali, i szli są z nimi, pokazując im drogę a prosząc ich, gdyby zasie szli, aby k nim stąpili (RP85/13–RP87/5).

Choć *Rozmyślanie przemyskie* jest wieloźródłową kompilacją¹⁰, to przywołany rozdział (wraz z kontekstem) pod względem układu fabularnego przypomina łacińskie *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*. Ten wierszowany traktat opisuje wydarzenia z życia Chrystusa w układzie chronologicznym, treści zaczerpnięte z Pisma Świętego przeplatając sensacyjnymi opowieściami o cudach, komentarzami teologicznymi itp. Autor *Rozmyślenia przemyskiego* podążał więc za podstawą przekładu, choć np. odstąpił od zastanej w źródle formy tekstu – utwór zapisany mową wiążaną przełożył jako prozatorski. Pierwsza część ma charakter opowieści o młodości i życiu Maryi oraz o dzieciństwie jej syna. Źródła kanoniczne nie wspominają nic na ten temat (młodość i życie Maryi) lub pozostawiają wiele luk (dzieciństwo Jezusa), dlatego z punktu widzenia odbiorcy, ale też nadawcy – autora kompilacji – ważne było, aby otrzymać jak najbardziej kompletną historię.

Inaczej jest w *Sprawie chędogiej*, będącej staropolskim tekstem pasyjnym. W tym utworze scena pobytu Świętej Rodziny u zbójcy podczas ucieczki do Egiptu przywołana zostaje w kontekście śmierci Jezusa na krzyżu (w scenie rozmowy dwóch łotrów podczas ukrzyżowania):

10 Na ten temat zob. np. Rojszczak 2012.

Tedy jeden łotr, który wisiał na lewicy, naśmiewał się z niego rzekąc: „Acz ty jesteś krystus, zbaw sam siebie i nas”. Odpowiedział drugi, który na prawicy wisiał, złażał jemu rzekąc: „Ani ty się boisz Boga, aczkoli jesteś osądzony na śmierć krzyżową? A my zaprawdę z prawem za nasze złe uczynki cierpim, ale ten nic złego nie uczynił”. Wielka miłość w tym łotrze ukazała się, nijednego członka wolnego od męki nie mając, jeno serce a język, a wszakoż, co wolno ma, miłościwie Bogu obiecuje, sercem pewnie wierzy weń, a usty w gorącości nabożeństwa jemu chwali. Ani to jest dziwno, bo na tego łotra wiszącego cień Pana Jesukrystowa, która od jego ciała pochodziła, dotykała się jego. A gdyż cień świętego Piotra uzdrawiał ludzi od każdej niemocy, którą udręczeni byli, i daleko mocniej cień Jesukrystowa tego łotra od dusznej niemocy i niewierności uzdrowiła. Też mistrzowie Świętego Pisma mówią, iż łotr ten był, który Jesukrysta z matką jego przyjął, gdy Josef uciekał do Egiptu. A gdy ojciec tego łotra powiedział Maryjej, iż syn jego, ten łotr istny, rychło miał k domu przyść a „was wszyscy nagle pobije”, dziewica Maryja rzekła: „Nie strachuj się, ale nas w dom twój przymi”. A gdyż ten człowiek przyłubił ich miejsce, dziewica Maryja położyła dzieciątko na łożo łotrowo. A gdyż z wieczora łotr przyszedł jest, ujrzał dzieciątko leżące, wszystką żądzą patrząc na nie, rzekł ojcu: „Zaprawdę, acz podobno jest, iż Bog ma przyjąć człowiectwo, rzekłbych, iż to dzieciątko jest Bog”. Bo promienie świetły od oblicza Pana Jezusa wychodziły, aby widzian wielbniejszy nad wszystkie syny człowiecze. A wtem okrutność serdeczna łotra tego w łaskę się przemieniła i podług mocy swej we czci matkę Maryję z synem jej we złym przyjął, jakoż wypisuje we księgach o młodości Jesukrystowej. A obejrzawszy ten łotr, na krzyżu pnając, tako śmiernie Pana Jezusa za swe nieprzyjaciele proszącego, obrocił się, jako nalepiej mógł, ku Panu Jesusewi, rzekł: „Boże, wspomnij na mnie, gdy wnidziesz w krolestwo twoje”. Tedy odpowiedział Jezus i rzekł wtore słowo, którez było dobrowolnej szczodroby, przed tym nigdy niesłychane: „Zaprawdę powiadam tobie, dzisiaj ze mną będziesz w raju” (SCH106v/4–107v/19).

Jak wskazano wyżej, kontekst dla fragmentu o gościnie w domu rozbójnika stanowi scena rozmowy skazańców na krzyżu oraz obietnicy życia wiecznego, złożonej Dobremu Łotrowi przez Chrystusa. Dlaczego autor wprowadził w tym miejscu historię o ucieczce do Egiptu? Jednym z powodów mógł być wydzźwięk tej opowieści w odniesieniu do ukrzyżowania – stanowi ona świadectwo miłosierdzia Bożego, podkreślając, że nawrócić się można nawet w godzinie śmierci (por. Daigneault 2015; Terka 2015). Ponadto autor apokryfu pokazuje, że Jezus i Dobry Łotr znali się wcześniej, a konający Syn Boży odwdzięcza się zbrojcy za okazaną niegdyś łaskę. Inną przyczyną może być korzystanie z popularnych źródeł – mistrzów Pisma Świętego i ksiąg o młodości Jezusa, co świadczy o tym, że były one znane autorowi. Mógł on zatem wykorzystać swoją wiedzę podczas budowania opisu, uzupełniając go o przytoczenie wydarzenia z młodości

Chrystusa, łączące się z jego śmiercią¹¹. Interesujące jest, że autor *Sprawy chędogiej* na źródła powołuje się osobno – na mistrzów Pisma Świętego przed opisem sceny, a na księgi o młodości po nim. Spina więc opowieść swoistą klamrą. Jedna jej część to mistrzowie Pisma – nie wiadomo, jacy konkretnie. Nie zmienia to jednak faktu, że zostali przywołani najprawdopodobniej w roli autorytetu potwierdzającego, iż w obu fragmentach jest mowa na pewno o tym samym bohaterze (łotrze). Druga część klamry to apokryficzne księgi o młodości Jezusa (prawdopodobnie *Ewangelia Dzieciństwa Arabska*), które również opowiadają o pobycie małego Chrystusa z rodziną u zbójcy. Autor zyskuje więc potwierdzenie prawdziwości przywołanej historii w kilku niezależnych źródłach (akceptowanych lub odrzucanych przez Kościół)¹².

Początkowy fragment tej sceny zawiera, prócz elementów wykorzystanych również (choć niezależnie) w *Rozmyślaniu przemyskim*, dialog Maryi z ojcem łotra oraz opisuje okoliczności, w jakich rozbójnik ujrzał Jezusa po raz pierwszy. Natomiast dalsza część opisu wydarzeń jest znacznie krótsza i nie tak bogata w szczegóły, jak w *Rozmyślaniu przemyskim*. Autor podkreśla nawrócenie się łotra pod wpływem obecności Jezusa w jego domu, pisząc o „przemianie okrutności serca” w łaskę wobec Maryi i Chrystusa. Dzięki temu zyskuje możliwość powrotu do opowieści z Golgoty, w której – ze względu na obecność Jezusa – Dobry Łotr nawraca się, odrzuca swoje wcześniejsze życie, wyznaje wiarę w Boga i zyskuje łaskę wejścia do nieba po śmierci. Scena spotkania małego Jezusa z łotrem stanowi pomost między przyznaniem się tego ostatniego do winy przed sobą, Jezusem i innymi ludźmi a uzyskaniem odpuszczenia grzechów.

Staropolski przekład *Ewangelii Nikodema* również wykorzystuje motyw Dobrego Łotra. Jego rekontekstualizacja daje inne możliwości interpretacyjne niż wyżej omówione fragmenty:

A gdyż to mowili święty Enoch z Helijaszem, owa przyszedł drugi człowiek nędzny, nosząc na swych ramionach znamię krzyżowe. Ujrawszy zaprawdę onego, oni wszyscy święci rzekli do niego: „I któryż ty jesteś, iżże twój obraz jakoby łotrowski jest, a co to jest, iżże nosisz znamię na plecu twoich?”. Którym on odpowiedziawszy rzekł: „Po prawdziwieście rzekli, iżżeciem łotrem był, wszystko złe działając na ziemi, a Żydowie mnie ukrzyżowali z Jezusem. I widziałem wszystko stworzenie, które stało się przez krzyż Jezusa umęczonego, i uwierzyłem onego być stwórcielem wszystkiego stworzenia i krolem wszechmogącym. I prosiłem jego rzekąc: »Pamiętaj na mnie, Panie, gdy wnidziesz w krolestwo twe«. Zategoż przyjął modlitwę moję i rzekł do mnie: »Zaprawdę mówię tobie, dzisiaj ze mną będziesz w raj«. I dał mi to znamię krzyża świętego, rzekąc: »To nosząc, idziż do raj. Aczciby cie nie chciał puścić wnić stroż, anjoł rajski, ukaży jemu znamię krzyża świętego a rzeczesz jemu, iżże

11 Takim łącznikiem dzieciństwa Jezusa z jego ostatnimi chwilami jest właśnie postać złoczyńcy.

12 O roli autorytetu w piśmiennictwie staropolskim zob. Adamczyk 1980: 74–105; Szulc 2007.

Jesus Chrystus, Syn Boży, który ninie umęczon jest, przysłał mie tuta«. A gdym to uczynił, rzekłem do anjoła stroża rajskiego te iste słowa. Zategoż otworzywszy, wiodł mię i postawił mie na prawicy rajskiej, <rzekąc>: »Trochę ścierpi a poczekaj, iżeć wnidzi <ociec> e wszystkiego rodzaju człowieczego Adam z syny swoimi wszystkimi świętymi i sprawiedliwymi Chrystusa Pana umęczonego«. Ty wszystki słowa łotrowy usłyszawszy, wszyscy patryjarchowie i prorocy jednym głosem rzekli: „Błogosławiony Pan wszechmogący, ociec wiekuistego miłosierdzia, który takową łaskę grzesznym dałeś a w rozkosz rajską wiodłeś w twej świętej a rozkosznej Wielkiej Nocy osobnym żywotem pewnym. Amen” (EN148v/4–149v/4).

W przytoczonym wyimku Dobry Łotr jest jednym z bohaterów sceny dziejącej się w raju. Oczekuje on tam przyjścia Chrystusa, który zmierza do nieba po uwolnieniu proroków i patriarchów z piekła. Uwagę będących już w niebie Enocha i Eliasza zwraca znamię, które człowiek nosi na ramionach. Zarówno ten znak, jak i wygląd postaci sugerują prorokom, że jest to łotr, który podobnie jak Chrystus, poniósł hańbiącą śmierć na krzyżu. Przez zestawienie Chrystusa i dwu łotrów podkreśla się zrównanie Syna Bożego ze złoczyńcami, zbrodniarzami, którzy „wszystko złe” czynili na ziemi. Służy to wzmocnieniu wrażenia niesprawiedliwej śmierci Zbawiciela¹³.

Niemniej przywołanej scenie kładzie się nacisk na znaczenie wyznania winy i uznania boskości Chrystusa. Dobry Łotr w rozmowie z Enochem i Eliaszem wspomina scenę ukrzyżowania, podczas której widząc cierpienie konającego Syna Bożego, uwierzył w to, że Jezus jest „stworzycielem wszystkiego stworzenia i krolem wszechmogącym”. Znamię krzyżowe, którym Chrystus nazaczył łotra, stało się czymś na wzór przepustki do raju – potwierdzeniem nawrócenia człowieka, który zginął wraz z synem Maryi. Możliwe wydaje się porównanie tego znamienia i jego nosiciela z Kainem i znakiem, którym został naznaczony przez Boga. Podczas gdy syn Adama i Ewy otrzymał piętno, aby każdy wiedział, że jest on zabójcą swego brata i aby nikt nie mógł (zgodnie z wolą Bożą) wymierzyć mu kary za zbrodnię, Dobry Łotr został naznaczony symbolem podkreślającym upodlający charakter wymierzonej mu kary, a przy tym pokazywał bliską relację Dyzmasa i Jezusa. Grzegorz Czyżewski (2015: 111) zwraca uwagę, że „widocznym znakiem kary wymierzonej Kainowi przez Boga było znamię, jakie otrzymał”. Podaje on przy tym interpretacje decyzji Stwórcy, zaproponowane przez ojców Kościoła. Najciekawsza z nich, w kontekście przedstawionej przez nas paraleli między Kainem a Dobrym Łotrem, jest ta autorstwa Bedy Czcigodnego. Przyjmując jednocześnie alegoryczne i typologiczne odczytanie fragmentu rozdziału czwartego Księgi Rodzaju, św. Beda niejako zrównuje śmierć Abła ze śmiercią Jezusa. Podczas gdy bratobójstwo Kaina porównane

13 André Daigneault pisze, że ukrzyżowanie Chrystusa między rozbójnikami i mordercami z jednej strony miało służyć upodleniu go, z drugiej natomiast podkreślić bezzasadność jego skazania (Daigneault 2015).

jest do występku Żydów przeciwko Chrystusowi, śmierć Abła może być utożsamiona z męką krzyżową Zbawiciela (Czyżewski 2015: 112). Mielibyśmy zatem do czynienia z międzytestamentalnym odczytaniem obu fragmentów Pisma Świętego. Badacz w kolejnym akapicie pisze, że krew Abła rozlana na ziemię ma symbolizować nie tylko krew Chrystusa obecną w Eucharystii, ale też krew przelaną na krzyżu, oczyszczającą Kościół z grzechu (Czyżewski 2015: 113). Na Golgocie doszło zatem do odwrócenia porządku na dwóch poziomach. Po pierwsze, dzięki śmierci Jezusa na krzyżu i naznaczeniu Dobrego Łotra symbol hańby stał się przepustką do życia wiecznego. Po drugie zaś, piętno odcisnięte na Kainie, starotestamentalnym bratobójcy i kłamcy, który nie doświadczył Bożego miłosierdzia, zostało zastąpione znamieniem nadanym Dyzmasowi, symbolizującym miłosierdzie Boga Nowego Przymierza.

Również słowa wypowiedziane przez proroków i patriarchów po relacji Dobrego Łotra wyrażają naukę Kościoła dotyczącą Nowego Przymierza: miłosierny Bóg obdarza łaską grzesznych i prowadzi ich do raj. Dotyczy to nie tylko Dyzmasa, ale też Adama, którego we wcześniejszej scenie Stwórcy oddał w ręce Michała Archanioła. Jest to nawiązanie do apokryfów przekazujących opowieść o Drzewie Krzyżowym, której jednym z motywów jest śmierć Adama i oddanie jego duszy pod opiekę Michała Archanioła¹⁴.

Jak pokazują przykłady, postać Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach pojawiała się w różnych gatunkowo tekstach oraz rozmaitych kontekstach. Ważne jednak, że każdorazowo wchodził on w relacje z Chrystusem, dzięki czemu utwory apokryficzne korespondowały z przekazem Pisma Świętego. Przywołane w niniejszym artykule fragmenty fabuł pokazują, że Dyzmas był obecny w życiu Jezusa od jego dzieciństwa, przez śmierć, aż po powtórne przyjście i osiągnięcie chwały niebieskiej przez osoby obecne w otchłani. Apokryficzne wątki obecne w *Rozmyśleniu przemyśskim* i *Ewangelii Nikodema* korespondują z ludową religijnością. Pierwszy znajduje swoje rozwinięcie w legendach ludowych, w których Jezus (czasem w towarzystwie św. Piotra) przemierza świat i wystawia na próbę miłosierdzie napotkanych na swojej drodze ludzi, prosząc ich m.in. o schronienie (Grochowski 2018: 99–100; por. Benedyktowicz 1987). Z kolei opisane w *Ewangelii Nikodema* pojawienie się Dobrego Łotra w niebie, w którym obecni byli wniebowzięci wcześniej, jeszcze przed uwolnieniem patriarchów i proroków z piekła, Enoch i Elias, świadczy o tym, że był on pierwszą osobą, która po śmierci Jezusa trafiła do nieba. Dla czytelników czy słuchaczy tego fragmentu była to jasna wskazówka, że szczerza skrucha i wyznanie grzechów przed Bogiem są gwarancją otrzymania życia wiecznego. W ten sposób utwór apokryficzny, zaspokajający ciekawość odbiorcy, spełniał funkcję katechetyczną czy wręcz dydaktyczną.

14 Tak np. w *Historii barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi* oraz *Słowie o Adamie i Ewie* (zob. Celichowski 1890).

Podsumowanie

Wnioski dotyczące postaci Dobrego Łotra w tekstach apokryficznych odnoszą się do kilku płaszczyzn. Pierwszą jest kontekst, w jakim pojawia się ten bohater. W *Sprawie chędogiej* scena z gościna u łotra zostaje wprowadzona jako reminiscencja – przywołuje się wydarzenia z przeszłości, by wyjaśnić terażniejszość. Przeplatanie scen odzwierciedla przenikanie się losów Dobrego Łotra i Jezusa. W *Rozmyślanii przemyskim* natomiast mamy do czynienia z pozorną chronologią. Co prawda scena gościny pojawia się w początkowej części utworu, w której mowa m.in. o dzieciństwie Jezusa, ale należy mieć na uwadze fakt, że nie zachowała się część pasyjna tego apokryfu (kończy się on opisem przesłuchania Chrystusa przed Piłatem). Nie wiemy, jaki był układ dzieła, dlatego nie sposób przesądzić o kolejności scen i ewentualnym przywołaniu opisu gościny u zbrojcy w dalszej części utworu.

Drugą płaszczyzną jest relacja przekładów do źródeł. Twórca *Rozmyślanii przemyskiego* zachowuje układ źródła dla pierwszej części przekładu, czyli *Vita rhythmica*, podczas gdy autor *Sprawy chędogiej* przeplata ze sobą źródła kanoniczne (Ewangelia wg św. Łukasza i traktaty mistrzów Pisma) i niekanoniczne (ewangelie dzieciństwa Jezusa). Powołanie się na ich autorytet na początku i na końcu tworzy klamrę, którą obudowano scenę rozbijającą ciągłość narracji.

W kontekście ukształtowania formalnego tekstów należy zauważyć, że o ile *Rozmyślanie przemyskie* zawiera jedną scenę, która jest wpisana w chronologię wydarzeń, o tyle w *Sprawie chędogiej* znajdujemy splot dwóch scen. Zachowana kopia pierwszego z wymienionych apokryfów kończy się rozmową Jezusa z Piłatem, czyli jeszcze przed drogą krzyżową. Nie znajdziemy zatem opisu rozmowy Chrystusa z Dobrym Łotrem podczas ukrzyżowania, jednak – ze względu na wiedzę dotyczącą wyborów tłumacza – możemy założyć, że scena gościny u zbrojcy podczas ucieczki do Egiptu mogłaby powtórzyć się w dalszej części utworu. Z kolei wprowadzenie omawianej sceny do *Sprawy chędogiej* we wskazanym miejscu tekstu wynika prawdopodobnie z przeznaczenia tego apokryfu – uważa się go za kazanie pasyjne (Brückner 1904; Vrtel-Wierczyński 1933; Kopeć 1975). W związku z tym nawiązanie do wcześniejszych wydarzeń w celu wyjaśnienia relacji między postaciami, a także dla podkreślenia wpływu Chrystusa na postępowanie Dobrego Łotra nie powinno dziwić.

W interpretacji omawianego materiału należy uwzględnić również znaczenie poszczególnych scen w tekstach. W *Rozmyślanii przemyskim* mamy do czynienia z dokładnym opisem wydarzeń z jaskini zbrojcy. Przywołuje się cuda, które wydarzyły się za sprawą obecności Jezusa. Podkreśla się przy tym (być może ze względu na wybrakowanie tekstu) nie wpływ Chrystusa bezpośrednio na nawrócenie łotra, ale na jego dalsze życie – uzyskanie dobrego imienia, sławy, uzdrawianie przez łotra chorych. Scena ta wpisuje się w ciąg wydarzeń dotyczących cudów, których sprawcą lub świadkiem był Jezus. W *Sprawie chędogiej* z kolei ta scena przedstawiona została inaczej. Autor kładzie nacisk na przemianę łotra – ze zbrojcy o grzesznej duszy przeistacza się on w człowieka pełnego łaski. Pozwala to zwrócić uwagę na nawrócenie

Dyzmasa na krzyżu. Podkreśla się możliwość powtórnego odrzucenia drogi grzechu pod wpływem bliskości z Chrystusem. Sama scena zaś jest pomostem między aktem przyznania się do winy a uzyskaniem łaski zbawienia. W *Ewangelii Nikodema* postać Dobrego Łotra została umieszczona w zupełnie innym kontekście. Zadaniem sceny rozmowy Henocha i Eliasza z Dyzmasem w raju jest pokazanie, że grzeszny człowiek może zyskać życie wieczne, jeśli tylko uzna boskość Chrystusa i zbawczy charakter jego śmierci. Dodatkowo zamyka ona całą sekwencję wydarzeń związanych ze zstąpieniem Jezusa do piekła i wyprowadzeniem z niego sprawiedliwych (proroków i patriarchów, którzy nie poznali Zbawiciela wcześniej).

Obecność postaci Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu wynika z jednej strony z jego wartości fabularnej, z drugiej zaś, dzięki przywoływaniu go m.in. w pismach ojców Kościoła, zyskuje on status figury teologicznej przekazującej prawdę o Bożym Miłosierdziu. Potrzeba poznania wydarzeń przemilczanych w Biblii od najwcześniejszych wieków oddziaływała na wyobraźnię ludzi i warunkowała powstawanie narracji apokryficznych. Z tego też powodu motyw Dobrego Łotra pojawia się zarówno w omawianych tekstach staropolskich, jak i w późniejszych opowieściach ludowych, w tym niezwykle popularnej legendzie o madejowym łożu. Relacje między tymi dwoma nurtami twórczości literackiej wymagają dalszej pogłębionej analizy. Nieuprawnione jest bowiem, jak sądzimy, założenie, że apokryfy były utworami literackimi *in natu nascendi*, utwory ludowe zaś są w stosunku do nich wtórne. Narracje apokryficzne pierwotnie były przekazywane ustnie, mają więc źródło w oralnej tradycji ludowej, i dopiero wtórnie zostały spisane, zresztą nierzadko kilkakrotnie, w różnych miejscach, niezależnie od siebie (wskazują na to m.in. badania Marka Starowieyskiego). W tym przypadku precyzyjne ustalenie relacji między tradycją ustną i pisaną (a także między oboma typami literatury a tradycją ikonograficzną) jest bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe¹⁵. Na tym obszarze badań pozostaje wciąż wiele „białych plam”, oczekujących na pogłębione analizy, zwłaszcza takie, które dotyczą kulturowych pograniczy oraz sytuują się na styku ustalonych paradygmatów badawczych.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, M. (1990). Apokryf. W: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej (średnio-wieczne, renesans, barok)* (s. 43–51). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Adamczyk, M. (1980). *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI w.* Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bazielich, A., Paprocki, H., Wegner, H. (1979). Dobry łotr. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka* (t. 3, s. 1398–1400). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

15 Pisała o tym m.in. Zofia Bryłka w swojej analizie motywu tłoczni mistycznej w *Żywocie świętej Anny Jana z Koszyczek* (Bryłka 2021: 255–268).

- Benedyktowicz, Z. (1987). „Gość w dom – Bóg w dom” i obcy jako bogowie. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, 41(1–4), 185–195.
- Brückner, A. (1904). *Apokryfy średniowieczne* (cz. 2). Akademia Umiejętności.
- Celichowski, Z. (red.) (1890). *Krzysztofa Pussmana Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemie*. Wydawnictwo Polskiej Akademii Umiejętności.
- Brylka, Z. (2021). Wizualne źródła staropolskich apokryfów (na przykładzie motywu tłoczni mistycznej). W: D. Rojszczak-Robińska, A. Deskur, W. Stelmach (red.), *Źródła staropolskich apokryfów. Pytania, problemy, perspektywy* (s. 255–268). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Czyzewski, G. (2015). Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła. *Vox Patrum*, 35(64), 105–118.
- Daigneault, A. (2015). *Dobry Łotr. Tajemnica miłosierdzia*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Gąsior, A., Królikowski, J. (red.) (2017). *Boże ku wspomżeniu memu wejżrzyj. Godzinki staropolskie*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Grochowski, P. (2016). *Jarmark tradycji. Studia i szkice folklorystyczne*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Grochowski, P. (2018). Jezus. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 99–100). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kapełuś, H. (red.) (1968). *Bajka ludowa w dawnej Polsce*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kopeć, J. J. (1975). *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*. Akademia Teologii Katolickiej.
- Krzyżanowski, J. (1962). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Krzyżanowski, J. (1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 2). Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Krzyżanowski, J. (1977). *Dookoła baśni o Madejowym łożu*. W: J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* (s. 615–621). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2018). Bajka ludowa. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 1, s. 59–70). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Przybyła-Dumin, A. (2005). *Podanie i legenda. Ludowy obraz świata i człowieka*. Wydawnictwo-Druk-Reklama Progres.
- Rojszczak, D. (2012). *Jak pisano „Rozmyślanie przemyskie”*. Wydawnictwo Rys.
- Ryś, G. (1996). Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu. *Saeculum Christianum*, 1(3), 33–48.
- Smoleń, W. (1960). „Rozmyślanie przemyskie” jako źródło ikonograficzne kwatery Ofiarowania Maryi Ołtarza Mariackiego Wita Stwosza w Krakowie. *Pamiętnik Literacki*, 51(3–4), 123–143.
- Starowieyski, M. (red.) (2003). *Apokryfy Nowego Testamentu* (t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1–2). Wydawnictwo WAM.
- Szczęsny, A. (2011). *Łotrzy – towarzysze kaźni krzyża Jezusa Chrystusa*. VIA STUDIO Radosław Karbowski.
- Szulc, A. (2007). *Homo religiosus późnego średniowiecza. Bernardyński model dewocji masowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Terka, M. (2015). Dobry Łotr, czyli miłosierdzie Boże wobec grzesznika w świetle komentarzy św. Augustyna do Łk 23, 39–43. *Veritati et Caritati*, 5, 29–65.
- Vrtel-Wierczyński, S. (red.) (1933). *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej i Ewangelia Nikodema*. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Wilczewska, K. (red.) (2000). *Dramaty biblijne XVI wieku*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wilczyńska, E. (2018a). Madejowe łoże. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 322–326). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wilczyńska, E. (2018b). Woda żywa. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 3, s. 351). Wydawnictwo Naukowe UMK.

- Wróblewska, V. (2018). Bajka ludowa w literaturze staropolskiej i oświecenia. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 1, s. 219–230). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Funna.