

Joanna Mendyk 

Bohater społecznie uwarunkowany

Protagonista *Pieśni o Cydzie* a iberyjska
mentalność pogranicza

Abstract

A Socially Conditioned Hero: The Protagonist of the *Cantar de mio Cid* and Iberian Frontier Mentality

The objective of the article is to provide an example of how the notion of social conditioning of literature might be employed both in literary studies and in history of mentalities. The author applies the concept of conditioning factors of literary texts to an analysis of the hero's image in the *Cantar de mio Cid*. There are three general conditioning factors: *episteme*, worldview, mentality, and a specific one: the *habitus*. While the general conditioning factors are common for a society in each period, the *habitus* emphasises the impact of the living conditions of a particular group. The author analyses the conditioning of the protagonist's image by the so-called *espíritu de frontera*, a set of values and patterns of behaviour shared by the Christian population of the lands located on the frontier with Al-Andalus, where the poem was created.

The frontier caused a particular attitude of Iberian Christians towards Muslims, especially the local ones. On the one hand, it implies a division into two territories: those inhabited by 'Us' and those populated by the 'Others'. On the other hand, the frontier is also an area of regular contact between 'Us' and the 'Others', which attenuates the Otherness. On the frontier, the 'Others' become neighbours, with whom Christians are, under some conditions, willing to cooperate. An example of such a situation in the poem is the alliance and friendship of the Cid with the Moor Avengalvón. Nonetheless, despite the cases of collaboration between Christians and Muslims, the frontier is still an area of war. That conflict has, however, a specific character. The war is waged neither for religious, nor ideological reasons but simply to gain booty.

Another crucial aspect of the frontier mentality as found in the poem is a particular notion of honour. On the frontier lands, honour does not depend on noble ancestry, but on virtues and personal achievements. In the poem, honour is not given but gained, which is portrayed in the career path of the protagonist. Although by birth he belongs to the lower class of chivalry (*infanzones*), thanks to his military success and exemplary conduct he acquires the status of *rico hombre*, which means that he enters the higher chivalric class. The author discusses the episodes of the poem which show the contrast between the *infanzones* and the *ricos hombres* and two different notions of honour: the one which belongs to the frontier mentality and the other, typical for the inland.

TERMINUS

t. 24 (2022)

z. 3 (64)

s. 219–242

www.ejournals.eu/

Terminus

Keywords

the *Cantar de mio Cid*, frontier mentality, medieval Iberia

Relacja pomiędzy dziełem literackim¹ a kontekstem jego powstania co najmniej od dekad frapuje kolejne pokolenia literaturoznawców, ale też historyków. Jednym z problemów, który do dziś budzi wątpliwości interpretacyjne, jest skala i znaczenie wpływu kontekstu (politycznego, społecznego, kulturowego – lub wszystkich jednocześnie) na kształt tekstu literackiego. Wpływ ten – za Alberto Montanerem – nazywać będę w tym tekście uwarunkowaniem dzieła literackiego². Zagadnienie to omówię na przykładzie uwarunkowania obrazu bohatera w *Pieśni o Cydzie* przez realia życia na pograniczu chrześcijańsko-muzułmańskim na Półwyspie Iberyjskim w czasie powstania poematu, czyli na przełomie XII i XIII wieku³.

Jak argumentuje Montaner, każde dzieło literackie (i jakkolwiek inny dyskurs) jest uwarunkowane przez realia epoki, w której powstało. Stwierdzenie to, rzecz jasna, mogłoby się wydawać truizmem, niemniej warto zwrócić uwagę na szczególne koncepcji hiszpańskiego filologa. Uwarunkowanie literatury Montaner konceptualizuje za pomocą trzech terminów socjologiczno-filozoficznych, które stanowią *condicionantes* (czynniki warunkujące) utworu literackiego. Pojęcia te to *épistémè* (episteme) w ujęciu Michela Foucaulta, *Weltanschauung* (światopogląd) w rozumieniu Wilhelma Diltheya oraz *mentalité* (mentalność) wedle definicji Gastona Bouthoula⁴.

Episteme jest najważniejszym z *condicionantes*. W zasadzie nie mogłoby być inaczej. Jak bowiem wyjaśnia Foucault w *Słowach i rzeczach*, episteme stanowi *socle positif des connaissances* (pozytywne podłoże wiedzy), określa warunki możliwości poznania, które różnią się na poszczególnych etapach dziejów ludzkości⁵. Episteme jest zatem systemem nieuświadomionych założeń stanowiących

¹ Mówiąc o dziele literackim, będę się odnosił do literatury pięknej, z pełną świadomością niemożności jasnego zdefiniowania tego terminu, wytyczenia ścisłych granic pomiędzy literaturą a nie-literaturą oraz określenia literackości obecnej na polach nieklasyfikowanych jako literackie. Por. J. Culler, *Co to jest literatura i czy pytanie to ma jakiegokolwiek znaczenie*, w: *idem, Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Warszawa 2002, s. 27–53.

² Zob. A. Montaner [Frutos], *Ars ratio regis uel populi? Una aproximación crítica al papel político de la producción cultural en el Siglo de Oro*, w: *Figuraciones literarias del poder político en el Siglo de Oro*, ed. S. Friedrich, Ch. Wehr, Paderborn 2021, s. 53–97.

³ Bibliografia dotycząca *Pieśni o Cydzie* liczy tysiące pozycji, a przywołanie choćby najważniejszych z nich wykracza poza ramy tematyczne tego tekstu. Zainteresowanych odsyłam do mojej polskojęzycznej monografii poświęconej obydwu „Cydom” (historycznemu i poetyckiemu), która zawiera rozdział poświęcony poematowi oraz obszerną bibliografię uwzględniającą najnowsze pozycje: J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera. Rodrigo Díaz a jego wizerunek w Pieśni o Cydzie* [w druku]. Czytelnikowi władającemu językiem hiszpańskim warto także polecić studium w najnowszej z monumentalnych edycji poematu autorstwa Alberto Montanera: *El Cantar de mio Cid*, w: *Cantar de mio Cid*, ed. A. Montaner [Frutos], ensayo F. Rico, Barcelona–Madrid 2016 (Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 1), s. 257–560 (dalej: CMC). Z tego wydania zaczerpnięte zostały wszystkie cytowane w artykule fragmenty *Pieśni*. Choć istnieje polski przekład poematu (*Pieśń o Cydzie*, przeł. A. Czerny, posł. Z. Czerny, Kraków 1970), jest to tłumaczenie poetyckie, w dodatku zawierające liczne błędy, nie może więc stanowić podstawy analizy tekstu. Z uwagi na to wszystkie cytowane fragmenty poematu opatruję własnym przekładem filologicznym. Podobnie mojego autorstwa – jeśli nie zaznaczono inaczej – są tłumaczenia wszystkich innych cytowanych w tekście fragmentów, zarówno z języków średniowiecznych, jak i nowożytnych.

⁴ Zob. A. Montaner [Frutos], *Ars ratio regis...*, s. 70–72.

⁵ Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 10–11, porównano z oryginałem: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, s. 13.

podstawę wiedzy lub – jak to ujął Jerzy Topolski – formą myślenia determinującą epistemologiczną przestrzeń danej kultury⁶. Jak z kolei zaznacza Montaner – wychodząc od klasycznej Foucaultiańskiej relacji pomiędzy *savoir* (wiedzą) a *pouvoir* (władzą) – episteme określa warunki nie tylko poznania, ale też *enunciabilidad* (wygłaszalności) dyskursów⁷. Choć sam Foucault wykorzystywał koncepcję episteme przede wszystkim w analizie dyskursów naukowych, Montaner pokazuje, że w połączeniu z pozostałymi *condicionantes* może być ona pomocna również w zrozumieniu dzieł literackich.

Kolejnym *condicionante* jest światopogląd, termin stosowany przez Diltheya w znaczeniu dość odległym od dziś powszechnego, a oznaczający według niemieckiego filozofa interpretację rzeczywistości. Podobnie jak zdanie ma określone znaczenie, tak światopogląd – przekonuje Dilthey – dąży do wyrażenia sensu i znaczenia życia. Tak jak zmienia się otaczająca nas rzeczywistość, tak światopogląd jest podatny na zmiany, zależy bowiem od doświadczeń. Obejmuje on wiedzę o świecie, ale też ideały i cele – nie wiąże się jednak z zamiarem wykonania konkretnych działań, a więc jest pozbawiony wymiaru praktycznego. Jego funkcją jest interpretacja zdarzeń w ramach istniejącego świata, odnosi on doświadczenia życiowe do obrazu rzeczywistości⁸. Co szczególnie istotne z perspektywy interesującego nas tematu, ze wszystkich sztuk to poezja (rozumiana zarówno jako liryka, jak i epika oraz dramat) jest w opinii Diltheya najbardziej predestynowana do wyrażania światopoglądu, jako że posługuje się językiem, narzędziem pozwalającym na wyrażenie wszystkiego, co może się pojawić w psychice człowieka⁹.

Trzecim z *condicionantes* jest mentalność, termin zdecydowanie najtrudniejszy do jednoznacznego zdefiniowania. Mentalność, jak wyjaśnia Bouthoul, jest swego rodzaju pryzmatem ułożonym pomiędzy jednostkami a wszechświatem, a składa się z powszechnie przyjętych przez zbiorowość idei i sądów moralnych. Pryzmat ten jest w ujęciu francuskiego socjologa wspólny dla całego społeczeństwa, węzeł zaś, którym łączy poszczególnych członków grupy, jest w zasadzie nierozzerwalny¹⁰. Tak rozumiana mentalność – choć w „triadzie” Montanera stanowi ostatni z *condicionantes*, niejako okalający dwa poprzednie – jest z punktu widzenia tematu moich rozważań elementem najistotniejszym, wyjaśnia bowiem nieuniknioną społecznie uwarunkowaną literaturę.

Jak podkreśla Montaner, żaden autor nie tworzy w próżni, w związku z czym tekst literacki z jednej strony jest uwarunkowany przez episteme wspólne dla twórcy i społeczeństwa, do którego należy, z drugiej zaś, *eo ipso*, odzwierciedla formy myślenia

⁶ Zob. J. Topolski, *Wstęp*, w: M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 14.

⁷ Zob. A. Montaner [Frutos], *Ars ratio regis...*, s. 64.

⁸ Zob. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, w: *idem, O istocie filozofii i inne pisma*, przeł., wstęp i kom. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 59–61.

⁹ *Ibidem*, s. 78–79. Podobnie Alberto Montaner (*Ars ratio regis...*, s. 71–72), który za produkty kultury najmocniej wyrażające episteme, światopogląd i mentalność uznaje właśnie dyskursywne dzieła sztuki, czyli literaturę.

¹⁰ Zob. G. Bouthoul, *Les mentalités*, Paris 1966, s. 31–33.

zawierające się w światopoglądzie autora i jego otoczenia, a także postawy wynikające z ich mentalności¹¹. Choć wszystkie elementy „triady” *condicionantes* wzajemnie się przenikają i nie sposób wytyczyć granic między nimi, ich elementem wspólnym jest swego rodzaju więź, którą tworzą między jednostką a społeczeństwem. Autor może co prawda stworzyć nowe idee czy zmodyfikować istniejące, w pewnej mierze zakwestionować porządek świata, w którym żyje, czy przeciwstawić się wybranym normom społecznym wynikającym ze zbiorowej mentalności¹² – „protest” ten będzie jednak, w sposób nieunikniony, odnosić się do tych samych idei, porządku i norm. Zupełne oderwanie się jednostki nie wydaje się możliwe, podobnie jak nie do pomyslenia jest stworzenie przez jednostkę osobnego języka używanego jedynie przez nią samą, z odrębną gramatyką i zasobem leksykalnym¹³.

Protagonista *Pieśni o Cydzie* w pełni wyraża ten nieunikniony związek pomiędzy tekstem a społeczeństwem, w którym ten powstał – światem, który moglibyśmy nazwać, za przykładem Jacques’a Le Goffa i innych badaczy, światem człowieka średniowiecza¹⁴. Główny bohater stanowi wzór rycerza i chrześcijanina, wasala i poddanego królewskiego. Jak pokazałam jednak w innym miejscu, obraz bohatera w utworze znacząco wykracza poza ogólne ramy człowieka średniowiecza¹⁵. Cyd z poematu niewątpliwie jest bohaterem zgodnym z horyzontem oczekiwań odbiorców Europy Zachodniej pełnego średniowiecza, uosabia jednak o wiele więcej – nie tylko ogólny „świat mentalny” epoki, ale też konkretne realia czasu i miejsca powstania utworu: pogranicza chrześcijańsko-muzułmańskiego na Półwyspie Iberyjskim przełomu XII i XIII wieku.

To oblicze bohatera – nazwane kiedyś przeze mnie aspektem *héroe fronterizo* (bohatera pogranicza)¹⁶ – prowadzi nas z powrotem ku „triadzie” *condicionantes* naszkicowanej przez Alberto Montanera. Zarówno episteme, jak i światopogląd oraz mentalność są wspólne, przynajmniej w ogólnym zarysie, dla całego społeczeństwa w danej epoce – co (wraz ze skutkami intertekstualności oraz wpływem konwencji literackich) wyjaśnia, dlaczego Cyd z poematu dzieli wiele cech z różnymi innymi średniowiecznymi bohaterami. Poza ogólną rzeczywistością mentalną człowieka wieków średnich (rozumianą jako połączenie episteme, światopoglądu i mentalności) możemy jednak wskazać również zespół cech związanych z warunkami życia konkretnej społeczności, w interesującym nas przypadku iberyjskiej ludności chrześcijańskiej zamieszkującej tereny graniczące z ziemiami zdominowanymi przez muzułmanów.

¹¹ Zob. A. Montaner [Frutos], *Ars ratio regis...*, s. 70–72.

¹² *Ibidem*, s. 54.

¹³ Warto przy tym dodać, że nieuchronność uwarunkowania tekstu literackiego przez episteme, światopogląd i mentalność dzielone przez autora i społeczeństwo, w którym żyje, nie eliminuje *licentia poetica* twórcy, nie dąży też do zanegowania oryginalności konkretnych utworów – na co zwraca uwagę sam Montaner (*ibidem*, s. 64).

¹⁴ Zob. *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1996.

¹⁵ Zob. J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera...*

¹⁶ *Ibidem*.

Ta refleksja prowadzi nas do uzupełnienia „triady” *condicionantes* Alberto Montanera o kolejny znany termin socjologiczny: *habitus* w ujęciu Pierre’a Bourdieu¹⁷. *Habitus* jest systemem trwałych dyspozycji nabieranych przez jednostki w procesie socjalizacji, które następnie determinują zachowania i opinie – czy też, wedle słów Patrice’a Bonnewitza, „generują i organizują praktyki oraz identyfikacje i wyobrażenia [*représentations*]”¹⁸. *Habitus*, jak pisze Bourdieu, wynika z „uwarunkowań związanych z pewną klasą o określonych warunkach bytu”¹⁹ – i właśnie te warunki bytu będą nas interesować. Jak postaram się wykazać na kolejnych stronach, uzupełnienie triady *épistémè*–*Weltanschauung*–*mentalité* o koncepcję *habitusu* pozwala na ukazanie wpływu konkretnych warunków czasowo-geograficzno-klasowych na kształt dzieła literackiego – przy czym w interesującym nas przypadku pojęcie klasy staje się drugorzędne wobec czynników czasowo-geograficznych, ze względów, które staną się jasne po lekturze kolejnych kart tekstu²⁰.

Pogranicze chrześcijańsko-muzułmańskie na Półwyspie Iberyjskim, znane też pod nazwą *extremadura*²¹, jest od dekad przedmiotem zainteresowania badaczy hiszpańskich (ale też zagranicznych)²², dla polskiego czytelnika może być jednak zjawiskiem nieznanym. Pogranicze, o którym tu mowa, powstało w konkretnych okolicznościach: jako wynik procesu ekspansji na południe chrześcijan z powstałych

¹⁷ Zob. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, s. 88–89.

¹⁸ P. Bonnewitz, *Pierre Bourdieu. Vie. Oeuvres. Concepts*, Paris 2002, s. 94, cyt. za: A. Matuchniak-Krasuska, *Koncepcja habitusu u Pierre’a Bourdieu*, „Hybris” 31 (2015), s. 89.

¹⁹ P. Bourdieu, *Le sens pratique...*, s. 88.

²⁰ Alberto Montaner Frutos w jednym z tekstów poświęconych wizji pogranicza w *Pieśni o Cydzie (Un canto de frontera (geopolítica y geo poética del Cantar de mio Cid))*, „Insula” 731 (2007), s. 8–11) wprowadza pojęcie *etosu* pogranicza, jednak biorąc pod uwagę, że termin „*etos*” jest z reguły używany w odniesieniu do cnót czy wzorów zachowania wynikających z przynależności do danej zbiorowości (vide *etos* rycerski, por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986), a nie z warunków bytu, w przypadku pogranicza koncepcja *habitusu*, w której kluczowy jest właśnie ten ostatni czynnik, wydaje się odpowiedniejsza.

²¹ Etymologia słowa *extremadura*, dziś jednoznacznie kojarzącego się z wspólnotą autonomiczną w południowo-zachodniej Hiszpanii, budzi wątpliwości. Tradycyjnie uznawano, że wyraz ten wywodzi się z określenia *extrema Dori*, odnoszącego się do krańców rzeki Duero, której przekroczenie zakończyło pierwszy etap ekspansji państw chrześcijańskich na południe. Jak jednak dowodzi Gonzalo Martínez Díez (*Origen del nombre de Extremadura*, Badajoz [1985?], s. 15–22), termin ten występuje już w XI, a następnie XII wieku w odniesieniu do ziem pogranicznych na północy Aragonii, odległych od Duero, w samej Kastylii zaś w znaczeniu związanym z okolicami Duero pojawia się dopiero w XII wieku. Z tego względu uczyony z Burgos przekonuje, że pojęcie *extremadura* w istocie powstało niezależnie od odniesienia do Duero, w wyniku połączenia łacińskiego *extremo* z sufiksem *-tura*, który następnie wyewoluował do kastylijskiego *-dura*. Warto dodać, że podobnie – od krańców terytorium zajętego przez chrześcijan – wywodził początki dzisiejszej Extremadury Sebastián de Covarrubias Orozco w swoim, dobrze znanym hispanistom, *Tesoro de la lengua castellana o española* z początku XVII wieku (ed. F.C.R. Maldonado, rev. M. Camarero, Madrid 1994, s. 529).

²² Zob. zvl. J.F. Powers, *A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000–1284*, Berkeley 1988; *Las Sociedades de frontera en la España medieval. Sesiones de trabajo [del] II Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza 1993; A. MacKay, *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000–1500*, Houndmills–London 1999; M.-C. Gerbet, *Los españoles de la «frontera» (siglo VIII – mediados del siglo XIV)*, w: P. Bonnassie, P. Guichard, M.-C. Gerbet, *Las Españas medievales*, trad. B. Hervàs, Barcelona 2001, s. 36–57; *Hacedores de frontera. Estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*, coord. M.A. Rodríguez de la Peña, Madrid 2009.

po najeździe muzułmańskim ośrodków na północy Półwyspu. Proces ten tradycyjnie nazywany jest w starszej historiografii „rekonkwistą”, który to termin – mimo że nie powinien być używany w stosunku do wydarzeń, czyli w opisie procesu ekspansji państw chrześcijańskich na ziemi Al-Andalus – jak zauważył Derek W. Lomax, ma uzasadnienie jako pojęcie z zakresu historii idei i myśli politycznej²³. Postępem ekspansji chrześcijańskiej towarzyszyła repoblacja, czyli zasiedlanie zajmowanych terenów muzułmańskich ludnością chrześcijańską z północy – i właśnie ten ostatni proces z perspektywy interesującego nas tematu jest kluczowy.

Repoblacja miała kilka konsekwencji szczególnie istotnych z punktu widzenia mentalności. Po pierwsze, napływ ludności na tereny bezpośrednio sąsiadujące z ziemiami zamieszkanymi przez muzułmanów sprawił, że wyznawcy obu religii stali się sąsiadami, a co za tym idzie zwiększyła się skala kontaktów pomiędzy nimi. Warto pamiętać, że w pierwszych wiekach po podboju muzułmańskim obydwie społeczności dzielił szeroki pas ziemi niczyjej, który stopniowo zmniejszał się w kolejnych wiekach wraz z postępami chrześcijańskiej kolonizacji. W rzeczywistości jednak dopiero upadek kalifatu kordobańskiego w 1031 roku i jego podział na liczne drobne ośrodki zwane taifatami umożliwił zmianę stosunku sił chrześcijan i muzułmanów. Większa część wieku XI – przynajmniej do najazdu Almorawidów i porażki chrześcijan w bitwie pod Sagrajas/Zallaqą w 1086 roku – była jednak zdominowana przez politykę *parias*, czyli trybutu płaconego przez władców taifatów monarchom chrześcijańskim w zamian za zaniechanie podboju ich ziem oraz wsparcie militarne w konfliktach z innymi ośrodkami muzułmańskimi. Dopiero w kolejnych dekadach – po części na skutek radykalizmu religijnego nowych berberyjskich władców Al-Andalus (który uniemożliwił kontynuację polityki *parias*), a po części pod wpływem rozwijającej się idei krucjatywowej – doszło do zmiany tej taktyki i stopniowego przejścia od trybutu do podboju.

W realiach tych, jak zauważył Jean Gautier-Dalché, pogranicze jest jednocześnie linią podziału i strefą kontaktu²⁴. W sytuacji bezpośredniego sąsiedztwa i wzmożonych

²³ Zob. D.W. Lomax, *The Reconquest of Spain*, Bungay 1978, s. 1–2. Na temat genezy i ewolucji pojęcia *Reconquista*, zakresu chronologicznego oraz dyskusji z nimi związanych zob. M. Ríos Saloma, *De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI–XIX)*, „En la España medieval” (2005), núm. 28, s. 379–414; *idem*, *La Reconquista. Génesis de un mito historiográfico*, „Historia y Grafía” (2008), núm. 30, s. 191–216; *idem*, *La Reconquista. Una construcción historiográfica. Siglos XVI–XIX*, México D.F.– Madrid 2011; *idem*, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid 2013; F. García Fitz, *La Reconquista. Un estado de la cuestión*, „Clio & Crimen” 6 (2009), s. 142–215; *idem*, *La reconquista*, Granada 2010, s. 11–56; *idem*, *Crítica e hipercrítica en torno al concepto de reconquista. Una aproximación a la historiografía reciente*, w: *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, coord. C. de Ayala Martínez et al., Madrid 2019, s. 79–98, a także w języku polskim: J. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. J. Szkudliński, Poznań 2016, s. 15–22, oraz moje uwagi, uwzględniające zaktualizowany stan badań: J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera... Por. krytyczne wobec stosowania terminu „rekonkwista” prace Alejandra Garcíi Sanjuána: Cómo desactivar una bomba historiográfica. La pervivencia actual del paradigma de la Reconquista*, w: *La Reconquista. Ideología...*, s. 99–117; *idem*, *From Islamic to Christian Conquest: Faith, Invasion and Reconquista in Medieval Iberia*, w: *The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval Iberia: Unity in Diversity*, ed. by E.M Gerli, R.D. Giles, Abingdon–New York 2021, s. 185–196.

²⁴ Zob. J. Gautier-Dalché, *Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle. Contribution à l’étude de la notion de frontière*, „Hesperis” 47 (1959), s. 183.

kontaktów obcość ulega częściowej neutralizacji – obcy, który jest jednocześnie sąsiadem, staje się zdecydowanie mniej obcy, w pewnej mierze traci antropologiczny wymiar Innego. W *Pieśni o Cydzie* zjawisko to obrazuje relacja protagonisty z Maurem Avengalvónem, trybutariuszem Cyda, którego sam bohater nazywa swoim *amigo de paz*, czyli przyjacielem poprzez układ – jednocześnie przyjacielem i sojusznikiem²⁵. Choć relacja Cyda z muzułmaninem ma przede wszystkim charakter pragmatyczny, w dużej mierze również zrytualizowany²⁶, widoczny jest także aspekt autentycznej przyjaźni²⁷. Muzułmanin jest w poemacie przedstawiony zdecydowanie lepiej niż wielu chrześcijan (wrogów Cyda), co więcej, dzieli on wiele cnót (takich jak lojalność, hojność czy dworność) z samym protagonistą²⁸.

Wprawdzie na pograniczu współpraca między chrześcijanami a muzułmanami była powszechna, ale równie często dochodziło do konfliktów militarnych. Walka ta miała jednak specyficzny charakter – mimo że prowadzona kosztem muzułmanów, w większości przypadków nie była skierowana przeciwko nim. Wojna na pograniczu nie miała bowiem na celu eksterminacji innowierców, a była, jak powiedzieliśmy dziś, specyficznym rodzajem działalności gospodarczej. Choć stwierdzenie to może zaskakiwać, na ekonomiczną motywację prowadzonych działań wojennych jasno wskazują tak zwane *fueros de extremadura* – zespoły praw regionalnych nadawanych przez chrześcijańskich monarchów osadnikom na nowo podbitych terenach. Szczegółowość zawartych w nich zapisów dotyczących podliczania i podziału zdobytych łupów jasno wskazuje na znaczenie, jakie w pogranicznych ośrodkach miejskich miały wyprawy łupieżcze organizowane przez milicje miejskie – rodzaj cechów zajmujących się obroną miast, ale też prowadzących ożywioną aktywność militarną o charakterze zarobkowym²⁹.

Ta ekonomiczna motywacja działań wojskowych jest też dobrze widoczna w *Pieśni o Cydzie* – mimo że drużyna protagonisty nie działa jako milicja miejska, a niezależny

²⁵ CMC, w. 1464.

²⁶ Na ten aspekt zwraca uwagę Michael Harney, *Kinship and Polity in the Poema de Mio Cid*, West Lafayette (IN) 1993, s. 68–69.

²⁷ Por. M.E. Lacarra, *El Poema de Mio Cid. Realidad histórica e ideología*, Madrid 1980, s. 196–197. Zob. szerzej: J. Mendyk, *Zjawisko convivencii* w *Pieśni o Cydzie*, „Rocznik Przemyski. Historia” 55 (2019), z. 1 (22), s. 22–24.

²⁸ Por. R.D. Navarrete, *La ideología del “Poema de Mio Cid”*, „Hispania” 55 (1972), no. 2, s. 239; A. Montaner Frutos, *El Cid. Mito y símbolo*, „Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar” 27 (1987), s. 269–270. Należy tu wspomnieć o odmiennej wizji naszkicowanej w niedawno opublikowanym tekście na temat „propagandy antyislamskiej” w *Pieśni o Cydzie*: J. Leñaos, *El Cid redentor. Propaganda anti-islámica en el Cantar de mio Cid*, „Rocky Mountain Review” 72 (2018), no. 2, s. 280–299. Koncepcja ta wynika jednak z całkowitego niezrozumienia analizowanego tekstu. Por. A. Boix Jovani, *Convivencia y conflicto intercultural en el Cantar de Mio Cid*, „Revista Medieval” (2013), s. 52, 55–56; J. Mendyk, *Zjawisko convivencii... Na temat obrazu Avengalvóna w utworze* zob. szerzej: I. Burshatin, *The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience, and Nobility in the Poema de mio Cid*, „Kentucky Romance Quarterly” 31 (1984), iss. 3, s. 269–280.

²⁹ Zob. szerzej: J.F. Powers, *A Society Organized for War...*, s. 1–9; M.E. Lacarra, *El Poema de Mio Cid. Realidad...*, s. 32–37. Zob. też: A.M. Barrero, *Los derechos de frontera*, w: *Las Sociedades de frontera...*, s. 69–80; Ch.-E. Dufourcq, J. Gautier-Dalché, *Historia económica y social de la España Cristiana en la Edad Media*, Barcelona 1983, s. 98–99.

oddział wojskowy szukający nowej siedziby po skazaniu dowódcy na banicję. Świadczą o tym słowa samego Cyda: „si venciéremos la batalla, creçremos en rictad” [jeśli wygramy bitwę, zwiększy się nasz dobytek]³⁰, jego najważniejszego dowódcy, Álvara Fáñeza: „si con los moros non lidiáremos, no nos darán del pan” [jeśli nie będziemy walczyć z Maurami, nie dadzą nam chleba]³¹, a także narratora: „al sabor de la ganancia non lo quieren detardar” [wyczuwając smak zdobyczy, nie chcą go [ataku] opóźnić]³². Ekonomiczny charakter walki z muzułmanami najdobitniej ukazuje jednak scena, w której żona i córki Cyda na widok nadciągającego pod Walencję wojska Almorawidów drżą ze strachu, sam bohater zaś uspokaja je w ironicznych słowach:

–¿Qué’s esto, Cid [...]?–
 –¡Ya mugier ondrada, non ayades pesar!
 Riqueza es que nos acrece maravillosa e grand;
 á poco que viniestes, presend vos quieren dar [...]»³³.

[– Cóż to, Cydzie [...]?/– Czcigodna małżonko, nie żyw obawy!/ Bogactwo, które nam wzrasta, jest wspaniałe i wielkie;/ zaraz po tym, jak przybyłyście, chcą wam złożyć dar [...]].

Cyd walczy nie dla Boga, a ze względów pragmatycznych: najpierw by samemu przeżyć jako banita i być w stanie utrzymać swoją drużynę, następnie zaś by zapewnić rodzinie dobrobyt i nowe dziedzictwo³⁴. Muzułmanie są dla niego przeciwnikiem jedynie w kategoriach wojskowych, a nie religijnych czy ideologicznych – bardziej niż wrogiem są środkiem prowadzącym do obranego celu³⁵. To pragmatyczno-ekonomiczne nastawienie przekłada się na przyznanie Maurom prawa do obrony – gdy walencjanie próbują zaatakować wojska Cyda stacjonujące w pobliskim Murviedro³⁶ (aby wyprzedzić jego atak na stolicę taifatu), bohater stwierdza:

En sus tierras somos e fémosles todo mal,
 bevemos so vino e comemos el so pan;
 si nos cercar vienen, con derecho lo fazen³⁷.

[Jesteśmy na ich ziemiach i czynimy im wszelkie możliwe zło,/ spijamy ich wino i zjadamy ich chleb; jeśli przybywają nas oblec, mają do tego prawo].

³⁰ CMC, w. 688.

³¹ CMC, w. 673.

³² CMC, w. 1198.

³³ CMC, w. 1645–1649.

³⁴ Matthew Bailey (*The Poema del Cid and the Poema de Fernán González: The Transformation of an Epic Tradition*, Madison 1993, s. 55–57, 67) podkreśla, że walka ta nie jest prowadzona z uwagi na ambicję, a konieczność.

³⁵ Zob. D.C. Clarke, *The Cid and His Daughters*, „La Corónica” 5 (1976), no. 1, s. 16.

³⁶ Murviedro nosi dziś nazwę Sagunto, nawiązującą do antycznego Saguntum. Twierdza (obecnie jej ruiny) znajduje się 25 km na północ od Walencji. Jej zajęcie zarówno w historii, jak i w poemacie stanowiło preludium do oblężenia stolicy taifatu.

³⁷ CMC, w. 1103–1105.

Nie widzimy tu walki dobra ze złem, starcia wiernych z innowiercami czy znanej z *Pieśni o Rolandzie* wizji „Païen unt tort e chrestiens unt dreit” [Poganie są w błędzie, a chrześcijanie mają słuszość]³⁸. Choć bohater jest pobożnym chrześcijaninem³⁹ i wierzy we wsparcie Boga w prowadzonych przez niego działaniach wojennych⁴⁰, walka jest dla niego, jak trafnie zauważył Derek W. Lomax, „po prostu sposobem, w jaki profesjonalny wojownik zarabia na życie”⁴¹.

Choć w poemacie pojawiają się pojedyncze wątki krucjatowe, jedyną postacią w pełni wyrażającą ideał krzyżowca jest nie Cyd, a biskup Hieronim – pochodzący z Francji, a więc reprezentujący wizję świętej wojny typową dla kolebki ruchu krucjatowego⁴². Poeta nie pomija zatem ideologii krucjatowej, jednak wyraża ją w charakterystyce i działaniach nie protagonisty czy jego najważniejszych rycerzy, a postaci drugoplanowej o wyraźnie odmiennym habitusie – po pierwsze będącej osobą duchowną, a po drugie pochodzącej z Francji, obszaru, któremu obce było doświadczenie pogranicza chrześcijańsko-muzułmańskiego. Postacie Hieronima i Cyda – choć łączą siły w obliczu konieczności obrony Walencji przed armią Almorawidów – w walce z muzułmanami kierują się innymi motywacjami. Biskup, przybywszy do miasta nad Turią, deklaruje: „Por esso salí de mi tierra e vinvos

³⁸ *La Chanson de Roland*, éd. crit. et trad. I. Short, Paris 1990, w. 1015. Z uwagi na dokładność również w tym przypadku zamieszczam własny przekład filologiczny zamiast tłumaczenia Tadeusza Boya-Żeleńskiego (*Pieśń o Rolandzie*, w: *Pieśń o Rolandzie. Dzieje Tristana i Izoldy*. [François Villon] *Wielki Testament*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1973, s. 7–129).

³⁹ Na temat religijności w *Pieśni* zob. szerzej: C. Bandera Gómez, *El Poema de Mio Cid. Poesía, historia, mito*, Madrid 1969, s. 49–55; C. Garriano, *Lo Religioso y lo Fantástico en el “Poema de Mio Cid”*, „Hispania” 47 (1964), núm. 1, s. 69–78, oraz w przypadku protagonisty odpowiedni podrozdział w: J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera...*

⁴⁰ CMC, w. 614–615, 792–793, 811, 1739–1740, 1750–1751.

⁴¹ D.W. Lomax, *The Reconquest...*, s. 103. Warto tu dodać, że kilku autorów – ewidentnie opierając się na przypuszczeniach i pobieżnej lekturze wyrwanych z kontekstu fragmentów utworu – twierdzi, że poemat wyraża ideologię krucjatową, a jego powstanie było związane z przygotowaniem do kampanii zakończonej bitwą pod Las Navas de Tolosa (1212), mającej status krucjaty. Zob. J. Fradejas Lebrero, *Intento de comprensión del Poema de mio Cid*, w: *Poema de mio Cid*, Burgos 1982, s. 246–248, 271; S. Moreta Velayos, *Y el héroe tascó la hierba*, w: *La guerra en la historia*, ed. A. Vaca Lorenzo, Salamanca 1999, s. 30–31; F.J. Peña Pérez, *El Cid. Historia, leyenda y mito*, Burgos 2000, s. 230; *idem*, *Los monjes de San Pedro de Cardena y el mito del Cid*, w: *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales Nájera 2002*, coord. J.I. de la Iglesia Duarte, Logroño 2003, s. 339–340; D. Porrinas González, *¿Masacre o clemencia? La conducta del Cid hacia sus enemigos vencidos*, w: *El cuerpo derrotado. Cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII–XIII)*, ed. M. Fierro, F. García Fitz, Madrid 2008, s. 187; J.F. Domene Verdú, *El feudalismo y la Reconquista*, w: *El Poema de mio Cid. Nuevas revisiones críticas*, coord. F. Gimeno Menéndez, Alicante 2021, s. 135, 137, 139–140. Teorię tę oraz wszystkie występujące w niej błędy (zarówno interpretacyjne, jak i faktyczne) omawiam szczegółowo w: J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera...* Umiarkowane stanowisko wyraża Michael Harney (*The Cantar de Mio Cid as Pre-War Propaganda*, „Romance Quarterly” 60 (2013), iss. 2, s. 74–88), który wychodzi od tego samego problemu – powstania poematu w latach poprzedzających bitwę pod Las Navas de Tolosa – uznaje propagandowy wymiar poematu, jednak w znaczeniu propagowania wojny samej w sobie i korzyści materialnych z niej płynących, neguje jednocześnie wizję *Pieśni* jako utworu wyrażającego ideologię krucjatową. Tę ostatnią jako istotny element świata przedstawionego w poemacie postuluje z kolei, choć nie uwzględniając związku z bitwą pod Las Navas de Tolosa, Fernando Riva, *“Vuestra virtud me vala, Gloriosa, en mi exida”*. *Función del culto mariano e ideología de cruzada en el Poema de Mio Cid*, „Lexis” 35 (2011), no. 1, s. 119–139.

⁴² Na temat obrazu biskupa w poemacie zob. A. Montaner Frutos, *El Cid. Mito...*, s. 265–269.

buscar,/ por sabor que avía de algún moro matar” [Po to opuściłem moje ziemie i wyruszyłem was [Cyda] szukać:/ z uwagi na chęć zabicia jakiegoś Maura]⁴³. Protagonista z kolei, mimo że jak sam stwierdza, mógłby wyprawić się do Maghrebu, nie chce tego czynić, woli pozostać w Walencji, pobierając od muzułmanów *parias*⁴⁴. W tym zatem, jak i wielu innych przypadkach, Cyd przedkłada korzyści materialne wynikające z dominacji nad terenem zamieszkanym przez muzułmanów nad wizję unicestwienia innowierców – skądinąd mu obcą, o czym świadczą jego słowa dotyczące muzułmańskiej ludności podbitego Alcoceru⁴⁵: „que los descabecemos nada non ganaremos” [jeśli zetniemy im głowy, nic nie zyskamy]⁴⁶. W postaciach Cyda oraz biskupa Hieronima poeta wyraża zatem dwa odmienne habitusy – rycerza i dowódcy iberyjskiego pogranicza chrześcijańsko-muzułmańskiego oraz francuskiego duchownego-krzyżowca. Choć dzielą one wybrane cechy cenione w systemie aksjologicznym człowieka średniowiecza – takie jak odwaga czy pobożność – reprezentują niejako dwa odmienne mikrokosmosy.

Kolejnym kluczowym skutkiem iberyjskiej repoblacji była militaryzacja szerszych rzesz społeczeństwa. Podczas gdy w innych rejonach Europy Zachodniej powszechny był znany podział ludności na *oratores*, *bellatores* i *laboratores*, społeczeństwo iberyjskie, przede wszystkim na terenach pogranicza chrześcijańsko-muzułmańskiego, cechowało się zdecydowanie wyższym stopniem militaryzacji. Zjawisko to dekady temu skłoniło Elenę Lourie, a następnie Jamesa F. Powersa do określenia społeczeństwa Półwyspu Iberyjskiego jako *society organized for war* (społeczeństwo zorganizowane do prowadzenia wojny)⁴⁷. Dziś czynnik ten powszechnie uznaje się za jeden z filarów zrozumienia dziejów i kultury Iberii wieków średnich. Zjawisko to było najlepiej widoczne na terenach Kastylii i Leónu – czyli na obszarze interesującym nas z uwagi na fabułę i kontekst powstania *Pieśni o Cydzie*.

W wyniku postępów ekspansji militarnej pod władzą chrześcijan znalazły się olbrzymie połacie ziemi – ziemi, którą trzeba było zaludnić, by utrzymać nad nią kontrolę. W związku z regularnym niedoborem ludności, a co za tym idzie niemożnością obstawienia zdobytych miejscowości pogranicznych przedstawicielami rycerstwa obronę tych terenów powierzono samym mieszkańcom, czyli przede wszystkim mieszczanom. W ten sposób pojawiły się wspomniane już milicje miejskie, a także wykształciła się warstwa *caballeros villanos* (rycerzy ludowych). Do tej ostatniej należeć mógł każdy, kogo było stać na zakup i utrzymanie konia oraz uzbrojenia, niezależnie od pochodzenia społecznego. *Caballeros villanos*, choć formalnie nie należeli do szlachty, statusem znacznie się do niej zbliżyli – w zamian za konną służbę

⁴³ CMC, w. 2371–2372.

⁴⁴ CMC, w. 2498–2504. Jak stwierdza Alberto Montaner Frutos (*Un canto de frontera...*, s. 8), walka z muzułmanami w poemacie ma w sobie więcej z agresywnej wyprawy handlowej niż z krucjaty.

⁴⁵ Alcocer to niezachowana twierdza, która dzięki badaniom archeologicznym została odkryta w odległości 4 km od miejscowości Ateca, położonej 15 km na południowy zachód od Calatayud. Zob. CMC, s. 37, przyp. 533.

⁴⁶ CMC, w. 620.

⁴⁷ E. Lourie, *A Society Organized for War: Medieval Spain*, „Past and Present” 35 (1966), s. 54–76; J.F. Powers, *A Society Organized for War...*

byli bowiem zwolnieni z obowiązku płacenia podatków, choć przywilej ten mogli utracić w przypadku niewypełniania swoich zobowiązań⁴⁸.

Pojawienie się milicji miejskich i przede wszystkim *caballeros villanos* wpłynęło na wykształcenie się specyficznej struktury społecznej, ze znacznie wyższym stopniem mobilności społecznej. Jej przykład obserwujemy w *Pieśni o Cydzie*, w scenie, w której po zdobyciu przez drużynę bohatera Walencji, jak mówi narrator, „los que fueron de pie cavalleros se fazen” [ci, którzy należeli do piechoty, stają się rycerzami]⁴⁹ – mowa tu właśnie o awansie z piechoty do *caballería villana*. Mobilność społeczna mogła też wystąpić w ramach samej szlachty, dzielącej się na warstwę niższą, zwaną *infanzones*, i wyższą, znaną jako *ricos hombres*. Przykładem takiego awansu społecznego jest w poemacie kariera samego protagonisty, który choć wywodzi się z grona *infanzones*, na skutek swoich sukcesów militarnych i zgromadzonego w ich wyniku bogactwa awansuje do warstwy *ricos hombres*, staje się panem Walencji i wydaje swoje córki za infantów z Carriónu.

Rejony pogranicza, jak już wspomniałam, z trudem zaludniane przez chrześcijańskich monarchów, cieszyły się stosunkowo wysokim stopniem niezależności od władzy centralnej – pogranicze jest, jak pisze Alberto Montaner, w pewnej mierze „ziemią wolności”⁵⁰, przynajmniej w stosunku do terenów w głębi państw chrześcijańskich. Mowa tu nie tylko o nieuchronnych konsekwencjach znacznej w wielu przypadkach odległości od centrum władzy (skupionego w Kastylii, najpierw na obszarze tzw. Starej Kastylii, z Burgos jako najważniejszym ośrodkiem, następnie, po podboju Toledo przez Alfonsa VI w 1085 r., rozszerzonym o miasto nad Tagiem), ale też o pewnym stopniu niezależności prawnej, który był wynikiem nadawania przez władców kolejnych *fueros*, częściowo wyłączających mieszkańców pogranicza spod jurysdykcji monarszej⁵¹. W rezultacie repoblacji i wyższego stopnia militarystyki społeczeństwa na pograniczu pojawiła się kategoria „ludzi wolnych”, którzy działali *de facto* samodzielnie, organizując wyprawy łupieżcze na ziemie znajdujące się pod kontrolą muzułmanów. Rajdy te stanowiły dla nich podstawę utrzymania, ale niewątpliwie także cel egzystencji – jak pisze Francisco Rico, na pograniczu żyło się nie tylko z wojny, ale też dla wojny⁵². To życie „z wojny i dla wojny” jest jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów *Pieśni o Cydzie* – zwłaszcza pierwszej połowy utworu – a jego wyrazem jest szczegółowość opisu zdobytych łupów i ich sprawiedliwego podziału, którą Julio Rodríguez-Puértolas nie bez racji określił jako „obsesję” autora na punkcie aspektów materialnych⁵³.

⁴⁸ Zob. D.W. Lomax, *The Reconquest...*, s. 99–100.

⁴⁹ CMC, w. 1213.

⁵⁰ A. Montaner Frutos, *El Cantar de mio Cid y el espíritu de frontera*, „Desperta Ferro. Antigua y Medieval” 40 (2017), s. 41.

⁵¹ Zob. F. Rico, *Un canto de frontera. La gesta de Mio Cid el De Bivar*, w: CMC, s. 230.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Zob. J. Rodríguez-Puértolas, *Un aspecto olvidado en el realismo del Poema de mio Cid*, w: *idem*, *De la Edad Media a la edad conflictiva. Estudios de literatura española*, Madrid 1972, s. 174–175. Na znaczenie aspektów ekonomicznych w poemacie zwracał uwagę już Claudio Sánchez Albornoz, *España. Un enigma histórico*, t. 2, Barcelona 1991 [1 wyd. 1956], s. 394–394. Z kolei Joseph J. Duggan (*The ‘Cantar*

Trudne realia rejonu *extremadura* – które odnosząc się do myśli Bourdieu, możemy nazwać specyficznym pogranicznym habitusem – z natury rzeczy musiały mieć wpływ na mentalność mieszkańców tego regionu, w tym na ich system wartości. Na pograniczu spada znaczenie pochodzenia społecznego – niestabilne i niebezpieczne krańce królestwa wymagały przede wszystkim odwagi i hartu ducha. Sytuację tę dobrze obrazuje *Pieśń o Cydzie*, w której widzimy wyraźną dychotomię pomiędzy arystokracją dworską a drużyną Cyda, składającą się z przedstawicieli niższych warstw społecznych.

Pierwszym przykładem tego kontrastu pomiędzy światem pogranicza a środowiskiem dworskim jest groteskowo przedstawiony spór protagonisty z hrabią Barcelony Rajmundem⁵⁴. Poeta kreśli dychotomię pomiędzy katalońskim wojskiem a drużyną Cyda już na samym wstępie, głosem samego bohatera kontrastując dworski szyk wojsk Rajmunda z profesjonalnym uzbrojeniem własnego oddziału:

Ellos vienen cuesta yuso e todos traen calças,
e las siellas coceras e las cinchas amojadas;
nós cavalgaremos siellas gallegas e huesas sobre calças,
ciento cavalleros devemos vencer a aquellas mesnadas
[...]
por uno que firgades tres siellas irán vazias⁵⁵.

[Oni zmierzają ku nam [dosł. zjeżdżają w dół] i wszyscy mają na sobie nogawice,/ i siodła do jazdy wierzchem, i poluzowane popręgi;/ my wyruszmy [w] siodłach galisyjskich, a na nogawicach [mamy] buty,/ powinniśmy pokonać stu rycerzy z tych oddziałów/ [...] z każdym waszym ciosem opróżnią się trzy siodła].

Katalończycy, choć mają przewagę liczebną, przedstawieni są bardziej jak dworzanie niż rycerze: rezygnują z użycia wojskowych butów, które dają dobrą ochronę podczas walki, uznają je bowiem za mało eleganckie; zamiast siodel galisyjskich przeznaczonych do walki wybierają dworne siodła do jazdy wierzchem. Kpinę ze zniewieściałych oddziałów hrabiego Barcelony wzmaga scena, w której protagonista ugaszcza wziętego w niewolę Rajmunda wystawnym posiłkiem, hrabia jednak odmawia, lamentując nad swoją klęską w starciu z „tak źle obutym” wojskiem Cyda (*tales*

de Mio Cid: Poetic Creation in Its Economic and Social Contexts, Cambridge [etc.] 2008, s. 19–20) podkreśla, że ten nacisk na czynniki ekonomiczne jest wyjątkowy w porównaniu z innymi dziełami epiki skomponowanej w językach romańskich. Co istotne, podział łupów w utworze dokładnie odpowiada zapisom *fueros de extremadura*. Zob. szerzej: M.E. Lacarra, *El Poema de Mio Cid. Realidad...*, s. 37–50.

⁵⁴ W poemacie, choć epizod ten został zainspirowany wydarzeniami historycznymi, hrabia Barcelony nosi imiona Remont Verenguel (*CMC*, w. 998, 3195), co jest najprawdopodobniej pomyłką autora, gdyż przeciwnikiem historycznego Rodriga Díaza był Berengar Rajmund II, a nie jego brat, Rajmund Berengar II. Szerzej na temat tego wątku zob. T. Montgomery, *The Cid and the Count of Barcelona*, „Hispanic Review” 30 (1962), no. 1, s. 1–11; A. Montaner Frutos, *El Cid. Mito...*, s. 273–274 oraz odpowiedni fragment w: J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera...*

⁵⁵ *CMC*, w. 992–997.

malcalçados)⁵⁶. Ostatecznie, po trzech dniach tego groteskowego „strajku głodowego”, w wyniku nacisku Rodriga, który obiecuje hrabiemu wolność pod warunkiem spożycia posiłku, Rajmund zasiada do uczyty – na początek, zgodnie z dworskim zwyczajem, prosząc o wodę do obmycia rąk⁵⁷. Gdy już hrabia jest najedzony do syta, zgodnie z poleceniem Cyda zostaje uwolniony wraz ze swymi dwoma rycerzami i dostaje na drogę trzy dobrze osiodłane konie oraz drogocenne szaty. Rajmund, zadowolony i zachwycony szlachetnością i hojnością Cyda, odjeżdża, jak stwierdza sam bohater, „a guisa de muy franco” [na bardzo katalońską modłę]⁵⁸.

Z punktu widzenia kontrastu pomiędzy światem arystokracji dworskiej a światem pogranicza od sporu z hrabią Barcelony ważniejsza jest jednak kwestia infantów z Carriónu, którzy odgrywają w utworze rolę antybohaterów⁵⁹. Fernando i Diego, młodzieńcy z wpływowego rodu Vanigómez, obserwując rosnący status, a przede wszystkim majątek Cyda, proszą monarchę o pośrednictwo w sprawie ich ożenku z córkami Cyda, Elvirą i Sol⁶⁰. Bohater na wieść o tej prośbie króla – której *de facto* nie może odmówić, tym bardziej że wiąże się ona z kwestią uzyskania przez niego przebaczenia i cofnięcia przez monarchę wyroku banicji – początkowo podchodzi do pomysłu małżeństwa z dystansem. Jego słowa wprost wyrażają przyczyny niechęci do infantów: „ellos son mucho urgullosos e an part en la cort” [oni są bardzo dumni i należą do dworu]⁶¹. Ostatecznie jednak bohater, mimo początkowych obaw, godzi się na zaplanowane gody. Fernando i Diego po zaślubinach przenoszą się do rządzonej przez Cyda Walencji, jednak szybko okazuje się, że ich wysokie pochodzenie nie idzie w parze z rycerskimi przymiotami.

Pierwszy pokaz tchórzostwa młodzieńców wiąże się z groteskową sceną z lwem, jedną z ważniejszych w utworze⁶². Pewnego dnia, gdy Cyd ucina sobie drzemkę, na

⁵⁶ CMC, w. 1017–1023.

⁵⁷ CMC, w. 1033–1050.

⁵⁸ CMC, w. 1064–1068. *Francos* to określenie używane w średniowiecznych tekstach kastyljskich w odniesieniu do Katalończyków z tego względu, że terytorium państw katalońskich, w tym Hrabstwa Barcelony, początkowo wchodziło w skład założonej przez Karolingów tzw. Marchii Hiszpańskiej, a nawet po uniezależnieniu się ich władcy utrzymywali silne związki polityczne i kulturalne z południem Francji.

⁵⁹ Carrión to siedziba rodu Vanigómez; obecnie Carrión de los Condes, niewielka miejscowość we wspólnocie autonomicznej Castilla-León. Charakterystykę infantów (choć bez odniesienia do kwestii pogranicza) i ich rolę w utworze omawia Thomas R. Hart Jr., *The Infantes de Carrión*, „Bulletin of Hispanic Studies” 33 (1956), s. 17–24 (przedruk w: T.R. Hart, *Studies on the Cantar de Mio Cid*, London 2006, s. 14–21). Zob. też: R. Menéndez Pidal, *El Cid Campeador*, Madrid 1969, s. 253–256. Na temat roli tego wątku w kreacji obrazu protagonisty zob. odpowiedni podrozdział w: J. Mendyk, *Dwie twarze bohatera...*

⁶⁰ W rzeczywistości córki Rodriga Díaza nosiły inne imiona: María i Cristina.

⁶¹ CMC, w. 1938.

⁶² Na temat tego epizodu zob. zwłaszcza: P.R. Olson, *Symbolic Hierarchy in the Lion Episode of the Cantar de Mio Cid*, „Modern Language Notes” 77 (1962), no. 5, s. 449–511; D. Hook, *Some Observations upon the Episode of the Cid's Lion*, „Modern Language Review” 71 (1976), no. 3, s. 553–564; A. Boix Jovani, *La fuga del león en el Cantar de mio Cid como ritual iniciático*, w: *Sonando van sus nuevas alient parte del mar. El Cantar de Mio Cid y el mundo de la épica*, coord. A. Montaner Frutos, Toulouse 2013, s. 87–98; M. García Pérez, *Composición y disposición del episodio del león en el Poema de Mio Cid*, „Lemir” 23 (2019), s. 242.

dworze pojawia się poważne niebezpieczeństwo: z klatki oswabadza się lew. Członkowie drużyny Cyda, choć przerażeni, otaczają siedzenie swego pana i pragną go bronić. Jego zięciowie tymczasem postępują zgoła odmiennie: uciekają w popłochu, szukając pierwszego lepszego schronienia – które jeden z nich znajduje za prasą do wina, drugi zaś pod siedziskiem teścia. Wówczas Cyd budzi się ze snu, a lew na sam jego widok korzy się przed nim, chyli głowę i pokornie daje się zaprowadzić za grzywą do klatki – co budzi zaskoczenie i podziw całego dworu. Bohater niezwłocznie pyta o swoich zięciów, którzy po dłuższym czasie się znajdują: bladzi z przerażenia i w brudnym ubraniu – które zdradza ich groteskowe kryjówki, stając się powodem kpin ze strony wasali Cyda⁶³.

Kontrast między protagonistą, którego męstwo jest tak znaczące, że skłania lwa do posłuszeństwa, jak również członkami jego drużyny – którzy choć zdjęci strachem, bez cienia wątpliwości decydują się chronić swego dowódcę – a tchórzowskim i egoistycznym zachowaniem infantów, przejmujących się jedynie własnym losem, tworzy jasny przekaz: to protagonista i jego ludzie, mimo że wywodzą się z niższej szlachty, mają więcej honoru niż wysoko urodzeni bracia z rodu Vanigómez. Dychochia ta wzmacnia się w dalszej części utworu. Gdy pod zdobytą przez Rodriga Walencję zbliżają się wojska Almorawidów, „[a]legrávas’ el Cid e todos sus varones,/ que les crece la ganancia [...]” [raduje się Cyd i wszyscy jego ludzie,/ że rośnie im bogactwo (...)]⁶⁴. Infanci z Carriónu jednak na widok licznych namiotów wroga bardzo się trwożą, myśląc o perspektywie walki, i oczyma wyobraźni kreślą scenariusz swojej śmierci:

Catamos la ganancia e la pérdida no.
Ya en esta batalla a entrar abremos nós,
esto es aguisado por non ver Carrión,
bibdas remandrán fijas del Campeador⁶⁵.

[Wzięliśmy pod uwagę zysk, ale nie stratę./ Teraz już będziemy musieli wziąć udział w tej bitwie,/ w wyniku czego nie zobaczymy już Carriónu,/ wdowami zostaną córki Zwycięzcy [Cyda]].

Poeta po raz kolejny podkreśla nie tylko tchórzostwo braci, ale też ich egoizm – który kontrastuje z solidarnością w drużynie Cyda. Podczas gdy pozostali sposobią się do obrony zdobytego z trudem miasta, infanci z nostalgią wspominają spokojne ziemie Carriónu, z którymi ewidentnie wciąż się identyfikują. Cyd, dowiedziawszy się o tych słowach zięciów, poleca im pozostać w murach miasta i tulić w ramionach jego córki, gdyż on pragnie walk, a oni Carriónu⁶⁶. Ostatecznie jednak infanci biorą

⁶³ CMC, w. 2278–2307.

⁶⁴ CMC, w. 2315–2316.

⁶⁵ CMC, w. 2320.

⁶⁶ CMC, w. 2333–2335.

udział w bitwie – jak dowiadujemy się później, proszą nawet Cyda o możliwość walki w pierwszym szeregu. W trakcie bitwy jeden z braci daje kolejny popis tchórzostwa: zamierza zaatakować jednego z Maurów, jednak szybko wycofuje się ogarnięty strachem, a z opresji ratuje go dopiero jeden z rycerzy Cyda⁶⁷.

Niewiele później infanci decydują się opuścić Walencję – gdzie ewidentnie nie udało im się przystosować do życia – i powrócić na swoje bezpieczne ziemie w Carriónie. Planują jednocześnie odwet za zniewagę, którą stanowiły kpiny dworzan Cyda po ich pełnym tchórzostwa zachowaniu w scenie z lwem i obronie Walencji. Na obiekt zemsty wybierają jednak nie tych, którzy ich obrazili, a własne małżonki, córki protagonisty. Pod pretekstem zabrania dam do należnych im włości w Carriónie wywożą je z Walencji w jednym konkretnym celu: upokorzenia ich, a przez to znieważenia samego Cyda. Swój plan realizują w dębinie Corpes, gdzie po brutalnym wychłostaniu kobiet pozostawiają je, półnagie i półżywe, na pewną śmierć⁶⁸. Zbrodnia zostaje następnie osądzona przez sąd królewski w Toledo – a scena ta kończy utwór, jednocześnie ukazując apogeum chwały Cyda.

Rozprawa w Toledo z perspektywy interesującego nas tematu jest istotna przede wszystkim z uwagi na mowy obydwu stron. Infanci i ich stronnicy używają bowiem na swoją obronę jednego argumentu: niskiego pochodzenia Cyda. Jak mówi jeden z braci:

De natura somos de condes de Carrión,
 deviemos casar con fijas de reyes o de enperadores,
 ca non pertenecién fijas de ifañones;
 porque las dexamos derecho fiziemos nós,
 más nos precisamos, sabet, que menos no⁶⁹.

[Przez urodzenie jesteście hrabiami Carriónu,/ powinniśmy brać za żony córki królów lub cesarzy,/ wszak nie przystają [do nas] córki *infanzones*;/ porzucając je, postąpiliśmy zgodnie z prawem,/ więcej przez to czci mamy, wiedzcie, a nie mnie].

Podobnie infantów broni stronnik rodu Vanigómez, również należący do arystokracji dworskiej García Ordóñez:

⁶⁷ CMC, w. 3313–3323. Sytuację tę znamy nie z relacji narratora, gdyż w tym miejscu zachowany rękopis jest wybrakowany, a z późniejszych słów wybawcy infanta, Pedro Bermúdeza.

⁶⁸ CMC, w. 2535–2762. Na temat tego wątku, znanego jako *afrenta de Corpes* (zniewaga w Corpes), zob. zwłaszcza: U. Leo, *La "Afrenta de Corpes"*, *novela psicológica*, „Nueva Revista de Filología Hispánica” 13 (1959), núm. 3–4, s. 291–304; R.M. Walker, *A Possible Source for the "Afrenta de Corpes" Episode in the "Poema de mio Cid"*, „Modern Language Review” 72 (1977), no. 2, s. 335–346; D. Gifford, *European Folk-Tradition and the Afrenta de Corpes*, w: *Mio Cid Studies*, ed. by A.D. Deyermund, London 1977, s. 49–62; A. Deyermund, D. Hook, *The Afrenta de Corpes and Other Stories*, „La Corónica” 10 (1981–1982), s. 12–37; C.I. Nepaulsingh, *The Afrenta de Corpes and the Martyrological Tradition*, „Hispanic Review” 51 (1983), no. 2, s. 205–221; I. Zaderenko, *Psicología, perversion y temas jurídicos en la "Afrenta de Corpes"*, „Revista de Literatura Medieval” 14 (2002), fasc. 2, s. 135–147.

⁶⁹ CMC, w. 3296–3300.

Los de Carrión son de natura tal,
 non ge las devién querer sus fijas por varraganas
 o ¿quién ge las diera por parejas o por veladas?
 Derecho fizieron porque las han dexadas,
 quanto él dize non ge lo preciamos nada⁷⁰.

[Karrionczycy są takiego [tak wysokiego] pochodzenia, [że] nie powinni chcieć jego [Cyda] córek [nawet] jako konkubin,/ a któżby im je dał [za żony] jako równe i prawowite?/ Zgodnie z prawem postąpili, porzucając je,/ na wszystko, co on powie, nie zważamy ani trochę].

Absurdalność obydwu wypowiedzi – a przez to całej linii obrony infantów – jest oczywista: próbują oni uzasadnić swój nie tylko bestialski, ale też sprzeczny z etosem rycerskim czyn niskim pochodzeniem panien, które poślubili nie tylko z własnej woli, ale też inicjatywy⁷¹. Hańbę infantów podkreśla sam Cyd w pełnej ojcowskich emocji przemowie, która stanowi oficjalne oskarżenie o infamię:

[...]
 A la salida de Valencia mis fijas vos di yo
 con muy grand ondra e averes a nombre.
 Cuando las non queriedes, ya canes traidores,
 ¿por qué las sacávades de Valencia, sus honores?
 ¿A qué las firiestes a cinchas e a espolones?
 Solas las dexastes en el robredo de Corpes,
 a las bestias fieras e a las aves del mont.
 ¡Por quanto les fiziestes, menos valedes vos!⁷²

[Gdy wyjeżdżaliście z Walencji, dałem wam moje córki/ z wielką czcią i ogromem dóbr./ Kiedy już ich nie chcieliście, wy, psy zdradzieckie,/ dlaczego wywieźliście je z Walencji, ich dziedzin?/ Dlaczego smagaliście je popręgami i ostrogami?/ Zostawiliście je same w dębinie Corpes,/ na pożarcie dzikim bestiom i ptakom leśnym./ Przez wszystko, co uczyniliście, jesteście bez czci!]

Upokorzenie infantów i ich stronników potęgują mowy członków drużyny Cyda, w których wyzywają oni Diega, Fernanda i ich krewnego Asura Gonzáleza na pojedynki sądowe, dające im szansę na oczyszczenie się z zarzutu infamii. W przemowach tych ludzie Cyda przypominają tchórzliwe zachowanie braci w scenie z lwem oraz w trakcie bitwy z Almorawidami. Sam Cyd z kolei wypomina Garcíi Ordóñezowi

⁷⁰ CMC, w. 3275–3279.

⁷¹ Por. A. Zahareas, *The Cid's Legal Action at the Court of Toledo*, „Romanic Review” 55 (1964), iss. 3, s. 165.

⁷² CMC, w. 3261–3268. Formuła *menos valedes* zastosowana w ostatnim cytowanym wersie stanowi oficjalne oskarżenie o infamię. Zob. CMC, s. 195, przyp. 3268.

starcie pod Cabrą. Zdołał wtedy wyrwać z brody hrabiego pęk włosów⁷³ – co było poważną obrazą rycerza, za którą powinien on się domagać odwetu, wyzywając adwersarza na pojedynek, czego jednak nie uczynił. Bohater w ten sposób nie tylko upokarza hrabiego, ale też unieważnia jego głos, jako że infamis nie mógł występować jako stronnik w sprawach sądowych⁷⁴.

Podczas rozprawy w Toledo dochodzi do ostatecznego upokorzenia rodu Vainigómez i ich stronnika Garcii Ordóñeza, wszystkich należących do arystokracji dworskiej. Stworzony przez poetę przekaz jest jasny: to Cyd i jego ludzie, choć pochodzą z niższej warstwy szlacheckiej, mają więcej honoru – wyraża się on w cnotach i czynach. Ostatecznym potwierdzeniem tego morału jest scena, w której na koniec zebrania sądu wśród obradujących pojawiają się posłowie infantów Nawarry i Aragonii, w ich imieniu proszący protagonistę o rękę Elviry oraz Sol⁷⁵. W ten sposób córki Cyda – a przez to sam bohater – okazują się godne ożenku już nie z członkami arystokracji dworskiej, ale z samymi dziedzicami tronów. Honor protagonisty – który w przeciwieństwie do fałszywej czci infantów jest honorem prawdziwym⁷⁶ – zostaje ostatecznie potwierdzony.

W Toledo upokorzeni zostają nie tylko ród infantów z Carriónu i hrabia García Ordóñez, ale też arystokracja dworska, której przywileje zostają zakwestionowane. Wywyższając Cyda i eksponując jego cnoty przez kontrast z obrazem pochodzących z centrum państwa wysoko urodzonych możnych, poeta podkreśla jednocześnie wartości świata pogranicza – warstwy *infanzones* oraz rodzącego się mieszczaństwa (w utworze reprezentowanego przez pochodzącego z Burgos członka drużyny Cyda, Martína Antolíneza)⁷⁷. Cnoty te to odwaga, osobisty wysiłek i zdobyte w jego wyniku bogactwo – stanowiące namacalny dowód statusu społecznego – ale też solidarność i lojalność. Najważniejszą z nich jest jednak honor – honor, który nie jest dany z urodzenia, a na który trzeba sobie zasłużyć.

Pieśń o Cydzie nie bez powodu jest klasyfikowana jako przykład „epiki pogranicza”, wyrażającej realia życia na styku dwóch kultur⁷⁸. Ten podgatunek średniowiecznego

⁷³ CMC, w. 3280–3389.

⁷⁴ Zob. M.E. Lacarra, *El Poema de Mio Cid. Realidad...*, s. 90; A. Zahareas, *The Cid's Legal Action...*, s. 166.

⁷⁵ CMC, w. 3392–3399.

⁷⁶ Zob. G. Correa, *El tema de la honra en el Poema del Cid*, „Hispanic Review” 20 (1952), no. 3, s. 195.

⁷⁷ Zob. A. Montaner Frutos, *El Cid. Mito...*, s. 148–150, 153–154; M.E. Lacarra, *El Poema de Mio Cid. Realidad...*, s. 203. Podobnie: J. Rodríguez-Puértolas, *El Poema de Mio Cid. Nueva épica y nueva propaganda*, w: *idem, Literatura, historia, alienación*, Barcelona 1976, s. 28, 38; *idem, Nota previa*, w: *idem, Literatura, historia...*, s. 10. Warto zaznaczyć, że uwagi ostatniego z autorów, w wielu punktach słuszne, są do przyjęcia jedynie pod warunkiem odrzucenia jego anachronicznej wizji epiki jako „propagandy feudalnej”.

⁷⁸ Zob. A. Montaner Frutos, *Introducción a la la épica de frontera (tradiciones románica, bizantino-eslava e islámica)*, w: *Ressons épics en les literatures i el folklore hispànic/ El eco de la épica en las literaturas y el folclore hispánico*, eds. P. Bádenas, E. Ayensa, Atenas-Barcelona 2004, s. 9–39; A. Montaner [Frutos], *Un canto de frontera...*; *idem, El Cantar de mio Cid y el espíritu...* Na aspekt pogranicza w *Pieśni o Cydzie* zwracał uwagę już Antonio Ubieta Arteta, *La creación de la frontera entre Aragón-Valencia y el espíritu fronterizo*, w: *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado. Estudios medievales*, Zaragoza 1977, vol. 1, s. 95–114. Warto dodać, że Ubieta Arteta – którego

eposu przeciwstawia się tak zwanej epice krucjatowej czy epice świętej wojny, zdominowanej przez ideę eksterminacji innowierców⁷⁹. Jak wskazało kilku badaczy, kastylijski *cantar de gesta* dzieli wiele cech wspólnych z innym przykładem epiki pogranicza: bizantyńskim eposem *Digenis Akritas*, ukazującym realia życia przy granicy bizantyńsko-arabskiej⁸⁰. *Pieśń o Cydzie* jednocześnie nie jest sprzeczna z wartościami świata zachodniego chrześcijaństwa, występują w niej rozwiązania i idee feudalne, obraz rozwijającego się etosu rycerskiego, a także pewne elementy ideologii krucjatowej. Poemat łączy zatem harmonijnie ideały człowieka średniowiecza z realiami życia na pograniczu – w pewnych sytuacjach (jak w przypadku relacji z muzułmanami) dopasowując pierwsze do drugich. Habitus pogranicza wyrażony w *Pieśni o Cydzie* nie jest zatem sprzeczny z mentalnością wieków średnich, a jedynie w pewnej mierze ją modyfikuje.

To społeczne uwarunkowanie utworu jest najlepiej widoczne w obrazie protagonisty. Główny bohater poematu jest w pełni produktem realiów, w których powstał utwór. Z jednej strony stanowi wzór średniowiecznego bohatera: jest mężnym rycerzem działającym z honorem, wykazującym się hojnością i dbającym o los dam, pobożnym chrześcijaninem wspierającym instytucjonalnie Kościół, a dodatkowo lojalnym wasalem i poddanym królewskim. Te cechy protagonisty niewątpliwie są zgodne z ideałami epoki – odzwierciedlają episteme, światopogląd i mentalność współdzieloną przez autora i grono odbiorców utworu. Jednocześnie Cyd działa zgodnie z habitusem typowym dla człowieka iberyjskiego pogranicza chrześcijańsko-muzułmańskiego: nie ma oporów przed sojuszem z muzułmanami, walkę prowadzi ze względów ekonomicznych, a nie ideowych, przykłada ogromną wagę do łupów wojennych i ich sprawiedliwego podziału między członków drużyny,

zainteresowanie skupiało się na okolicach Teruelu, czyli pograniczu pomiędzy Aragonią a taifatem Walencji – prawdopodobnie jako pierwszy użył terminów *espíritu de frontera/fronterizo* (dosł. duch pogranicza/pograniczny), z których pierwszy został następnie przejęty i spopularyzowany przez Alberta Montanera. W tej samej pracy zbiorowej ukazał się także ważny artykuł Maurice'a Molha, *El Cantar de mio Cid, poema de fronteras*, w: *Homenaje a don José María Lacarra...*, vol. 1, s. 243–260. Wiele z jego uwag jest jednak nie do utrzymania z racji wykorzystania nieaktualnej od dekad datacji poematu na pierwszą połowę XII wieku. Związek poematu ze światem pogranicza postulował także Francisco Rico (*Un canto de frontera...*, *passim*), wskazujący, że obraz Cyda w poemacie odpowiada nowemu modelowi heroicznemu, za pomocą którego autor przeciwstawiał się tradycji epickiej.

⁷⁹ Podział na *épica de frontera* („epikę pogranicza”) oraz *épica de cruzada* („epikę krucjatową”) lub *épica de guerra santa* („epikę świętej wojny”) został wprowadzony przez Alberto Montanera Frutosa (*Introducción a la la épica de frontera...*, s. 11). W najnowszej pracy poświęconej tej tematyce (*Consideraciones sobre la épica de frontera*, w: *Histoires, femmes, pouvoirs. Péninsule ibérique (IX^e-XV^e siècle). Mélanges offerts au professeur Georges Martin*, sous la dir. de J.-P. Jardin et al., Paris 2018, s. 109) skłania się on ku terminowi *épica de guerra santa* – niewątpliwie mniej kontrowersyjnemu niż pojęcie *épica de cruzada*, mogące wywoływać mylne skojarzenia z cyklami krucjat, zawierającymi pieśni, których fabuły rozgrywają się w realiach wypraw krzyżowych. Termin ten Montaner stosuje również we wstępie do najnowszej, popularnej edycji poematu: *Introducción*, w: Anónimo, *Cantar de mio Cid*, versión modernizada, introd. y notas A. Montaner [Frutos], Madrid 2018, s. 27.

⁸⁰ Zob. szerzej: D. Hook, *Digenes Akrites and the Old Spanish Epics*, w: *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, ed. by D. Beaton, R. Hicks, Aldershot 1993, s. 73–85; P. Bádénas de la Peña, *La épica española y la épica de Diyenís*, w: *Ressons épics...*, s. 41–52; A. Montaner [Frutos], *El Cantar de mio Cid*, s. 314.

wreszcie – cechuje się honorem, który wynika nie z wysokiego urodzenia, lecz z cnót i czynów.

Cyd z poematu jest zatem z jednej strony bohaterem epickim zgodnym z horyzontem oczekiwań odbiorców średniowiecznej Europy, z drugiej zaś wzorem osobowym w skali mikro – ideałem, z którym mogły się identyfikować konkretne grupy społeczne zamieszkujące pogranicze chrześcijańsko-muzułmańskie: warstwa *infanzones* i rodzące się mieszczaństwo, zwłaszcza jego zmilitaryzowana część⁸¹. Świadomość tych dwóch wymiarów – właśnie skali makro i mikro – może być pomocna w lepszym zrozumieniu poematu, który choć od ponad wieku jest przedmiotem badań kolejnych pokoleń literaturoznawców i historyków, wciąż kryje w sobie wiele zagadek, niejednokrotnie skłania też do sprzecznych interpretacji.

Podobnie przydatna w analizie *Pieśni o Cydzie* jest, jak sądzę, koncepcja społecznego uwarunkowania literatury, do tej pory niewykorzystywana przez adeptów *estudios cidianos*. W przypadku wieloaspektowego związku świata przedstawionego oraz wykreowanej w poemacie wizji bohatera z realiami i wartościami świata iberyjskiego pogranicza uwzględnienie społecznego uwarunkowania utworu pozwala w pewnej mierze wyjaśnić, dlaczego *Pieśń* w znanej nam formie jest właśnie taka, jaka jest (nie negując przy tym *licentia poetica* autora ani ograniczeń wynikających z Arystotelesowskich kryteriów prawdopodobieństwa i konieczności⁸²). Biorąc zaś pod uwagę fakt, że o autorze dzieła nie wiemy nic ponad to, co wskazuje treść utworu, można sądzić, iż lektura kontekstualna, czyli uwzględniająca społeczne uwarunkowanie poematu, wiąże się ze znacznie mniejszym ryzykiem nadinterpretacji niż w przypadku licznych teorii o polityczno-pragmatycznej funkcji utworu, w większości bazujących na założeniach obarczonych błędem intencjonalnym⁸³.

Koncepcja społecznego uwarunkowania literatury – zarówno w przypadku poematu o Cydzie, jak i innych dzieł – może być stosowana nie tylko przez literaturoznawców, ale też badaczy przeszłości z nurtów takich jak historia mentalności czy antropologia historyczna. Narzędzie to pozwala bowiem z jednej strony lepiej zrozumieć tekst i, w rezultacie, uniknąć pułapek lektury anachronicznej czy wyrwanej z kontekstu, z drugiej zaś uchwycić walor dzieła literackiego jako artefaktu historycznego, którego fabuła i świat przedstawiony, choćby w pełni fikcyjne, mogą stanowić dla badacza przeszłości wartościowy materiał źródłowy.

⁸¹ Por. M.E. Lacarra, *El Poema de Mío Cid. Realidad...*, s. 203; A. Montaner Frutos, *El Cid. Mito...*, s. 148, 154. Warto tu podkreślić, że mimo reprezentowania pewnych wartości zgodnych z systemem aksjologicznym rodzącego się mieszczaństwa poematu nie można uznać za antyszlachecki (do szlachty, choć do jej niższej warstwy, należy sam protagonista) czy, w terminach anachronicznych, demokratyczny, co sugerowało kilku badaczy (R. Menéndez Pidal, *Introducción*, w: *Poema de mio Cid*, ed. y notas R. Menéndez Pidal, Madrid 1913, s. 113; E. Huerta, *Poética del "Mío Cid"*, Albacete 1990 [I wyd. 1948], s. 37; M. Molho, *El Cantar de mio Cid, poema...*, s. 259–260; T. Montgomery, *The Cid and the Count...*, s. 7).

⁸² Zob. Aristot., *Poet.* 1451b (przekład polski: Arystoteles, *Poetyka*, przeł. i oprac. H. Podbielski, Wrocław–Warszawa 1983).

⁸³ Nawiązuję tu do znanego tekstu Williama K. Wimsatta i Monroe C. Beardsleya, *The Intentional Fallacy*, „The Sewanee Review” 54 (1946), no. 3, s. 468–488 (polski przekład: *Błąd intencjonalny*, przeł. B. Grodzicki, „Tematy” 18 (1966)).

Bibliografia

Źródła

Cantar de mio Cid, ed. A. Montaner [Frutos], ensayo F. Rico, Barcelona–Madrid 2016 (Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 1).

La Chanson de Roland, éd. crit. et trad. I. Short, Paris 1990.

Opracowania

Arystoteles, *Poetyka*, przeł. i oprac. H. Podbielski, Wrocław–Warszawa 1983.

Bádenas de la Peña P., *La épica española y la épica de Diyenís*, w: *Ressons épics en les literatures i el folklore hispànic/ El eco de la épica en las literaturas y el folclore hispánico*, eds. P. Bádenas, E. Ayensa, Atenas–Barcelona 2004, s. 41–52.

Bailey M., *The Poema del Cid and the Poema de Fernán González: The Transformation of an Epic Tradition*, Madison 1993.

Bandera Gómez C., *El Poema de Mío Cid. Poesía, historia, mito*, Madrid 1969.

Barrero A.M., *Los derechos de frontera*, w: *Las Sociedades de frontera en la España medieval. Sesiones de trabajo [del] II Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza 1993, s. 69–80.

Boix Jovaní A., *Convivencia y conflicto intercultural en el Cantar de Mio Cid*, „Revista Medieval” (2013), s. 52–61.

Boix Jovaní A., *La fuga del león en el Cantar de mio Cid como ritual iniciático*, w: *Sonando van sus nuevas allent parte del mar. El Cantar de Mio Cid y el mundo de la épica*, coord. A. Montaner Frutos, Toulouse 2013, s. 87–98.

Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris 1980.

Bouthoul G., *Les mentalités*, Paris 1966.

Burshatin I., *The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience, and Nobility in the Poema de mio Cid*, „Kentucky Romance Quarterly” 31 (1984), iss. 3, s. 269–280.

Clarke D.C., *The Cid and His Daughters*, „La Corónica” 5 (1976), no. 1, s. 16–21.

Correa G., *El tema de la honra en el Poema del Cid*, „Hispanic Review” 20 (1952), no. 3, s. 185–199.

Covarrubias Orozco S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. F.C.R. Maldonado, rev. M. Camarero, Madrid 1994.

Culler J., *Co to jest literatura i czy pytanie to ma jakiegokolwiek znaczenie*, w: J. Culler, *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Warszawa 2002, s. 27–53.

Człowiek średniowiecza, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1996.

Deyermond A., Hook D., *The Afrenta de Corpes and Other Stories*, „La Corónica” 10 (1981–1982), s. 12–37.

Dilthey W., *O istocie filozofii*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł., wstęp i kom. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 1–112.

Domene Verdú J.F., *El feudalismo y la Reconquista*, w: *El Poema de mio Cid. Nuevas revisiones críticas*, coord. F. Gimeno Menéndez, Alicante 2021, s. 109–140.

- Dufourcq Ch.-E., Gautier-Dalché J., *Historia económica y social de la España Cristiana en la Edad Media*, Barcelona 1983.
- Duggan J.J., *The 'Cantar de Mio Cid': Poetic Creation in Its Economic and Social Contexts*, Cambridge [etc.] 2008.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005 (oryg. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966).
- Fradejas Lebrero J., *Intento de comprensión del Poema de mio Cid*, w: *Poema de mio Cid*, Burgos 1982, s. 245–289.
- García Fitz F., *Crítica e hipercrítica en torno al concepto de reconquista. Una aproximación a la historiografía reciente*, w: *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, coord. C. de Ayala Martínez et al., Madrid 2019, s. 79–98.
- García Fitz F., *La reconquista*, Granada 2010.
- García Fitz F., *La Reconquista. Un estado de la cuestión*, „Clio & Crimen” 6 (2009), s. 142–215.
- García Pérez M., *Composición y disposición del episodio del león en el Poema de Mio Cid*, „Le-mir” 23 (2019), s. 239–254.
- García Sanjuán A., *Cómo desactivar una bomba historiográfica. La pervivencia actual del paradigma de la Reconquista*, w: *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, coord. C. de Ayala Martínez et al., Madrid 2019, s. 99–117.
- García Sanjuán A., *From Islamic to Christian Conquest: Faḥḥ, Invasion and Reconquista in Medieval Iberia*, w: *The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval Iberia: Unity in Diversity*, ed. by E.M Gerli, R.D. Giles, Abingdon–New York 2021, s. 185–196.
- Garriano C., *Lo Religioso y lo Fantástico en el "Poema de Mio Cid"*, „Hispania” 47 (1964), núm. 1, s. 69–78.
- Gautier-Dalché J., *Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle. Contribution à l'étude de la notion de frontière*, „Hesperis” 47 (1959), s. 183–217.
- Gerbet M.-C., *Los españoles de la «frontera» (siglo VIII – mediados del siglo XIV)*, w: P. Bonnassie, P. Guichard, M.-C. Gerbet, *Las Españas medievales*, trad. B. Hervàs, Barcelona 2001, s. 36–57.
- Gifford D., *European Folk-Tradition and the Afrenta de Corpes*, w: *Mio Cid Studies*, ed. by A.D. Deyermond, London 1977, s. 49–62.
- Hacedores de frontera. Estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*, coord. M.A. Rodríguez de la Peña, Madrid 2009.
- Harney M., *The Cantar de Mio Cid as Pre-War Propaganda*, „Romance Quarterly” 60 (2013), iss. 2, s. 74–88.
- Harney M., *Kinship and Polity in the Poema de Mío Cid*, West Lafayette (IN) 1993.
- Hart Jr. T.R., *The Infantes de Carrión*, „Bulletin of Hispanic Studies” 33 (1956), s. 17–24 (przedruk w: T.R. Hart, *Studies on the Cantar de Mio Cid*, London 2006, s. 14–21).
- Hook D., *Digenes Akrites and the Old Spanish Epics*, w: *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, ed. by D. Beaton, R. Hicks, Aldershot 1993, s. 73–85.
- Hook D., *Some Observations upon the Episode of the Cid's Lion*, „Modern Language Review” 71 (1976), no. 3, s. 553–564.
- Huerta E., *Poética del "Mio Cid"*, Albacete 1990 (I wyd. 1948).
- Lacarra M.E., *El Poema de Mio Cid. Realidad histórica e ideología*, Madrid 1980.

- Leaños J., *El Cid redentor. Propaganda anti-islámica en el Cantar de mio Cid*, „Rocky Mountain Review” 72 (2018), no. 2, s. 280–299.
- Leo U., *La “Afrenta de Corpes”, novela psicológica*, „Nueva Revista de Filología Hispánica” 13 (1959), núm. 3–4, s. 291–304.
- Lomax D.W., *The Reconquest of Spain*, Bungay 1978.
- Lourie E., *A Society Organized for War: Medieval Spain*, „Past and Present” 35 (1966), s. 54–76.
- MacKay A., *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000–1500*, Houndmills–London 1999.
- Martínez Díez G., *Origen del nombre de Extremadura*, Badajoz [1985?].
- Matuchniak-Krasuska A., *Koncepcja habitusu u Pierreà Bourdieu*, „Hybris” 31 (2015), s. 77–111.
- Mendyk J., *Dwie twarze bohatera. Rodrigo Díaz a jego wizerunek w Pieśni o Cydzie* [w druku].
- Mendyk J., *Zjawisko conviviencii w Pieśni o Cydzie*, „Rocznik Przemyski. Historia” 55 (2019), z. 1 (22), s. 17–33.
- Menéndez Pidal R., *El Cid Campeador*, Madrid 1969.
- Menéndez Pidal R., *Introducción*, w: *Poema de mio Cid*, ed. y notas R. Menéndez Pidal, Madrid 1913, s. 7–114.
- Molho M., *El Cantar de mio Cid, poema de fronteras*, w: *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado. Estudios medievales*, Zaragoza 1977, vol. 1, s. 243–260.
- Montaner [Frutos] A., *Ars ratio regis uel populi? Una aproximación crítica al papel político de la producción cultural en el Siglo de Oro*, w: *Figuraciones literarias del poder político en el Siglo de Oro*, ed. S. Friedrich, Ch. Wehr, Paderborn 2021, s. 53–97.
- Montaner [Frutos] A., *El Cantar de mio Cid*, w: *Cantar de mio Cid*, ed. A. Montaner [Frutos], ensayo F. Rico, Barcelona–Madrid 2016 (Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 1), s. 257–560.
- Montaner [Frutos] A., *Un canto de frontera (geopolítica y geo poética del Cantar de mio Cid)*, „Insula” 731 (2007), s. 8–11.
- Montaner [Frutos] A., *Introducción*, w: Anónimo, *Cantar de mio Cid*, versión modernizada, introd. y notas A. Montaner [Frutos], Madrid 2018, s. 5–42.
- Montaner Frutos A., *El Cantar de mio Cid y el espíritu de frontera*, „Desperta Ferro. Antigua y Medieval” 40 (2017), s. 40–45.
- Montaner Frutos A., *El Cid. Mito y símbolo*, „Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar” 27 (1987), s. 121–340.
- Montaner Frutos A., *Consideraciones sobre la épica de frontera*, w: *Histoires, femmes, pouvoirs. Péninsule ibérique (IX^e–XV^e siècle). Mélanges offerts au professeur Georges Martin*, sous la dir. de J.-P. Jardin et al., Paris 2018, s. 101–118.
- Montaner Frutos A., *Introducción a la la épica de frontera (tradiciones románica, bizantino-eslava e islámica)*, w: *Ressons épics en les literatures i el folklore hispànic/ El eco de la épica en las literaturas y el folclore hispánico*, eds. P. Bádenas, E. Ayensa, Atenas–Barcelona 2004, s. 9–39.
- Montgomery T., *The Cid and the Count of Barcelona*, „Hispanic Review” 30 (1962), no. 1, s. 1–11.
- Moreta Velayos S., *Y el héroe tascó la hierba*, w: *La guerra en la historia*, ed. A. Vaca Lorenzo, Salamanca 1999, s. 15–44.
- Navarrete R.D., *La ideología del “Poema de Mio Cid”*, „Hispania” 55 (1972), no. 2, s. 234–240.

- Nepaulsingh C.I., *The Afrenta de Corpes and the Martyrological Tradition*, „Hispanic Review” 51 (1983), no. 2, s. 205–221.
- O’Callaghan J., *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. J. Szkudliński, Poznań 2016.
- Olson P.R., *Symbolic Hierarchy in the Lion Episode of the Cantar de Mio Cid*, „Modern Language Notes” 77 (1962), no. 5, s. 449–511.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986.
- Peña Pérez F.J., *El Cid. Historia, leyenda y mito*, Burgos 2000.
- Peña Pérez F.J., *Los monjes de San Pedro de Cardena y el mito del Cid*, w: *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales Nájera 2002*, coord. J.I. de la Iglesia Duarte, Logroño 2003, s. 331–343.
- Porrinas González D., *¿Masacre o clemencia? La conducta del Cid hacia sus enemigos vencidos*, w: *El cuerpo derrotado. Cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII–XIII)*, ed. M. Fierro, F. García Fitz, Madrid 2008, s. 167–206.
- Powers J.F., *A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000–1284*, Berkeley 1988.
- Rico F., *Un canto de frontera. La gesta de Mio Cid el De Bivar*, w: *Cantar de mio Cid*, ed. A. Montaner [Frutos], ensayo F. Rico, Barcelona–Madrid 2016 (Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 1), s. 221–255.
- Ríos Saloma M., *De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI–XIX)*, „En la España medieval” (2005), núm. 28, s. 379–414.
- Ríos Saloma M., *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid 2013.
- Ríos Saloma M., *La Reconquista. Génesis de un mito historiográfico*, „Historia y Grafía” (2008), núm. 30, s. 191–216.
- Ríos Saloma M., *La Reconquista. Una construcción historiográfica. Siglos XVI–XIX*, México D.F.–Madrid 2011.
- Riva F., *“Vuestra virtud me vala, Gloriosa, en mi exida”. Función del culto mariano e ideología de cruzada en el Poema de Mio Cid*, „Lexis” 35 (2011), no. 1, s. 119–139.
- Rodríguez-Puértolas J., *Un aspecto olvidado en el realismo del Poema de mio Cid*, w: J. Rodríguez-Puértolas, *De la Edad Media a la edad conflictiva. Estudios de literatura española*, Madrid 1972, s. 169–187.
- Rodríguez-Puértolas J., *Nota previa*, w: J. Rodríguez-Puértolas, *Literatura, historia, alienación*, Barcelona 1976, s. 9–16.
- Rodríguez-Puértolas J., *El Poema de Mio Cid. Nueva épica y nueva propaganda*, w: J. Rodríguez-Puértolas, *Literatura, historia, alienación*, Barcelona 1976, s. 21–43.
- Sánchez Albornoz C., *España. Un enigma histórico*, t. 2, Barcelona 1991 (I wyd. 1956).
- Las Sociedades de frontera en la España medieval. Sesiones de trabajo [del] II Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza 1993.
- Topolski J., *Wstęp*, w: M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 5–26.
- Ubieto Arteta A., *La creación de la frontera entre Aragón–Valencia y el espíritu fronterizo*, w: *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado. Estudios medievales*, Zaragoza 1977, vol. 1, s. 95–114.

- Walker R.M., *A Possible Source for the "Afrenta de Corpes" Episode in the "Poema de mio Cid"*, „Modern Language Review” 72 (1977), no. 2, s. 335–346.
- Wimsatt W.K., M.C. Beardsley, *The Intentional Fallacy*, „The Sewanee Review” 54 (1946), no. 3, s. 468–488 [polski przekład: *Błąd intencjonalny*, przeł. B. Grodzicki, „Tematy” 18 (1966)].
- Zaderenko I., *Psicología, perversión y temas jurídicos en la "Afrenta de Corpes"*, „Revista de Literatura Medieval” 14 (2002), fasc. 2, s. 135–147.
- Zahareas A., *The Cid's Legal Action at the Court of Toledo*, „Romanic Review” 55 (1964), iss. 3, s. 161–172.

JOANNA MENDYK

🏠 Uniwersytet Jagielloński w Krakowie / Jagiellonian University in Kraków, Poland

Universidad de Zaragoza / University of Zaragoza, Spain

@ joanna.mendyk[at]uj.edu.pl

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-1982-7775>

Joanna Mendyk, Jagiellonian University in Krakow, PhD candidate; University of Saragossa, PhD candidate. Research interest: the history of the Iberian Peninsula in the High Middle Ages, Castilian epic, the *Cantar de mio Cid*, the Cid, medieval mentalities, frontier societies, the methodology of history. Main publications: *Dwie twarze bohatera. Rodrigo Díaz i jego wizerunek* w *Pieśni o Cydzie*, Kraków 2022 [forthcoming].

The article has been prepared within the scope of works on the Research Project No. 2020/37/N/HS3/04149: “*Cavallero de prestar*. Etos rycerski na Półwyspie Iberyjskim w XII–XIII w. w świetle *Pieśni o Cydzie* oraz innych wybranych poematów epickich” [*Cavallero de prestar*: The Chivalric Ethos in the Iberian Peninsula of the 12th and 13th c. in the light of the *Cantar de mio Cid* and other selected epic poems]” (National Science Centre, Poland) and the Research Project No. PGC2018-095757-B-I00: “Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II” [Hispanic Magic, Epic Poetry, and Historiography: Literary and Nomological Relation] (Spanish Ministry of Science, Innovation and Universities and the European Regional Development Fund).