

IDEEA DE BINE COMUN ȘI CRIZA SISTEMELOR SIMBOLICE DE INTERPRETARE A LUMII ÎN *ȚIGANIADA* LUI IOAN BUDAI-DELEANU

Mianda Cioba*

Am revenit recent la lectura operei lui Ioan Budai-Deleanu printr-un efect de rezonanță paradoxală citind texte medievale și renașcentiste ale Occidentului romanic, care se adresează cititorului cu o finalitate didactică și parenetică evidentă, dar a căror doctrină rămâne contradictorie și deconstruită, suspendând demersul hermeneutic într-o îndoială aparent fără soluție. Dimensiunea retorică supraexpusă prevalează asupra a ceea ce poeticile clasice identifică drept conținut exemplar al operei și atrage atenția asupra crizei semnificației și a proceselor de producere a sensului. Un aer de familie așază *Țiganiada* alături de *Romanul Rozei*, mai ales de partea a II-a, scrisă de Jean de Meung în registrul alegoriei înalte, alături de *Cartea dragostei desăvârșite* a lui Juan Ruiz, de *Povestirile din Canterbury* sau de istorisirea aventurilor lui Baldus, de pentalogia dedicată de Rabelais giganților Gargantua și Pantagruel, sau de Quijote, marele iluzionat și deconstructor de iluzii, figură, mai mult decât personaj, pe care, nu întâmplător, secolul lui Budai-Deleanu o percepe ca pe victima hilară a idealismelor alienante. Sunt opere ale ieșirii din varii ipostaze ale convenției și convenționalului literar, care caută, cu mijloace diferite, palpităția irepresibilă a vieții, substanța lumii de dincolo de expresie, sau o nouă înțelegere a raportului dintre text și lume, o nouă codificare. Sunt opere ale clivajului, ale trecerii dintre paradigme și epoci, care expun momentul de indeterminare dintre două etape ale clasicizării normei și mișcarea spiritului aflat în căutarea altor ancoră. Pentru că, așa cum subliniază S. Greenblatt, de fapt nu schimbarea în sine este importantă, ci complexitatea fenomenelor care o însoțesc, reflecția umană despre schimbare, tensiunea anticipării acesteia¹. Anticipare rațional-critică, dar și sensibilă, detaliază autorul, care ne atrage atenția că întregul impact al Renașterii, toată forța umanității care se caută pe sine stau în atenția plină de afecțiune pe care Caravaggio o acordă tălpilor murdare de țărână ale lui Hristos coborât de pe cruce. Astfel de conexiuni, care trasează o structură relațională înscrisă într-un orizont comun de semnificații, se

* Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București; Centrul de Studii Medievale al Universității din București.

¹ Stephen Greenblatt, *'Clinamen'. Cum a început Renașterea* (trad. Adina Avramescu), București, Editura Humanitas, 2014, p. 36.

dovedesc a fi nu numai analogii spontane, ci predeterminări ale lecturii: o lectură comprehensivă, aflată în căutarea a ceea ce Paul Cornea numește reperele unui comportament pseudo- și transreferențial al ansamblului semiotic care este opera².

Fiecare dintre aceste texte ale tranziției constituie un fel de recapitulare a istoriei formelor și tipologiilor discursive de până la el. Operele de acest fel sunt fundamental autoreferențiale și, în măsura în care atrag atenția asupra autorității pe care retorica, *modus*-ul o dețin în raport cu actul instituirii și comunicării sensului, ele produc efectul relativizării oricărui înțeles dat și al diversificării direcțiilor de interpretare. Această pluralitate esențială nu constituie rezultatul natural al receptării subiective a operei, ci este programată minuțios de instanța autorului. Autoreferențialitatea devine marca implicării autorului în operă, cu un program divergent, adesea iconoclast, în care exercițiul critic ia forma radicală a parodiei. În *Țiganiada* sistemul de interferențe textuale, caleidoscopul de formule discursive, de la dialogul platonice și sapiențial la poezia goliardică și satira macabră, de la epitalamul biblic și anagnorisis-ul romanului bizantin la șarada misogină și licențioasă, trecând prin epopeea romanică și romanul sentimental și cavaleresc târziu, cu reducția aferentă la dimensiunile tabloului burlesc și comediei bufonice, semnaleză o intenție subversivă, dorința de a revizui fără restricții literatura europeană reprezentată prin codurile sale cele mai prestigioase, din Antichitate până în modernitatea timpurie. Instrumentul utilizat este relativizarea parodică, registrul derizivității și al contradicției pe care îl instaurează muza minoră evocată de autor în I, 1, împreună cu schimbarea de cadru spațial simbolic, iadul fiind un fel de Olimp în care dialogul dintre Satana și Urgia întruchipează burlesc conciliabulul dintre Zeus și fiica lui, Atena. Parodia se naște la frontiera dintre poetica clasică și raționalism, este o paradă de tehnică, un exces formal care sfârșește prin a sublinia interdependența dintre formă / registru și semnificație, dincolo de limitele pe care le asumă tratatele clasice de stil, într-un mod care sugerează coborârea din sfera percepției mitico-simbolice în imperiul rațiunii și al lucidității deziluzionate.

Obiectul parodizării este retorica înaltă a epopeii umaniste și a romanului cavaleresc, retorică responsabilă de stabilirea unor modele umane de o radicală irealitate. Dacă eroul epic este esențialmente o figură politică aflată în centrul comunității, cavalerul medieval reprezintă glisarea celui dintâi dinspre sfera comunității spre aceea a individualității, o postură care aspiră la universalitate prin asumarea unei marginalități de esență superioară. În registrul parodic pe care îl adoptă autorul *Țiganiadei*, tocmai excepționalismul modelului face ca acesta să fie în sine impracticabil, iar faptul că profilul eroic revendică o singularitate fără posibilitate de emulare la nivel social proiectează tipologia în derizoriu și caricatural. Dacă privim în relație textul *Țiganiadei* și notele, altfel spus, dialogul dintre text și metatext, înțelegem că există o programare a comunicării, o pledoarie constant susținută în favoarea verosimilitudinii. O analogie semnificativă, dincolo de orice influență formală, se impune: între multele ecouri pe care lectura lui *Don*

² Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 33, 46.

Quijote pare să le fi produs în substanța operei lui Budai-Deleanu, cel mai însemnat prelungește în poemationul lui Budai-Deleanu filozofia subtilă din discursul Canonicului din Toledo (partea I, cap. XLVII), care pronunță condamnarea romanului cavaleresc pentru lipsa de măsură rațională în zugrăvirea caracterelor și situațiilor, și cere excluderea lui din cetate pentru vina de a răspândi minciuni dincolo de limita îngăduită fanteziei, care trebuie să rămână într-o salutară relație cu realitatea.

Opera lui Budai-Deleanu conține o pledoarie simetrică în favoarea fundamentului empiric al cunoașterii și în favoarea exercițiului rațional, ca instrument al buneii întocmiri a legilor și societății. În consecință, parodia trimite la semnificații aflate dincolo de experimentul retoric și de fascinația formelor. Așa cum subliniază Paul Hazard, vorbind despre conversia parodică din etapa de sfârșit a Clasicismului francez, rescrierea în cheie derizorie a codurilor epico-eroice derivă dintr-o neliniște socială, cu motivații diverse³, esențială fiind aceea legată de valoarea de adevăr a limbajului, aceasta fiind spațiul natural al demersului hermeneutic.

Autorul aduce în planul secolului al XVIII-lea o dinamică a ideilor moștenită de la modernitatea timpurie europeană, marcată, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea de disputele dintre umaniști și filozofi naturali, dintre oratori și juriști, dintre *artes* și *disciplinae*⁴. Cu riscul de a simplifica abuziv, am putea considera reprezentativ pentru această mișcare de idei modul în care, din diverse posturi intelectuale, este criticată și respinsă, pe de-o parte, tradiția intelectuală a autorității canonice, dialectica excesiv formalizată a scolasticii, dar și iluzia umanistă și ciceroniană a înobilării lumii și individului prin limbaj și oratorie înaltă. Această propedeutică a adevărului aflat în lucruri explică întregul demers de pedagogie socială al Secolului Luminilor care nuanțează etic efortul de cunoaștere și desemnează raționalitatea ca valoare a vieții comunității. Experimentând în interiorul morfologiei genurilor, autorul *Țiganiadei* configurează un dispozitiv autoreflexiv și autoreferențial care semnaleză falsul operat de lectura idealist-simbolică a lumii, un fals cu uriașe consecințe asupra vieții *polis*-ului. Îndată ce simbolurile se golesc de substanță ontologică și încep să fie percepute ca simple forme sau semne⁵, umanitatea eroică, protagoniștii gestelor care erau, în vechime, repere esențiale ale configurării identității, se descoperă ca fiind, înainte de toate, produsul retoricii, iar pasajul binecunoscut din *Prolog* este, din acest punct de vedere, cât se poate de explicit pentru modul în care autorul își propune să abordeze în continuare modelul eroic și autenticitatea sa:

³ Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 16; 257.

⁴ Domingo Ynduráin, *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 248 și 251–255; Pentru o selecție de texte revelatoare, v. Eugenio Garin, *La disputa delle arti nel Quattrocento. Testi editi e inediti*, Florența, Vallecchi, 1947.

⁵ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, 1957, p. 73–82.

Să fie preceput ș-alte neamuri a Europei prețul voroavei și dulceața graiurilor bine rânduită, adecă ritorica și poesia, cum au întâlesu-o elinii și romanii, o! câți eroi slăviți să ar ivi dintre varvari (...) pe carii, oameni luminați lipsând întru neamul lor și în vremile când au trăit un Omer și un Virghil, vecinică i-au acoperit nepomenire. (...) Deci nu pentru că numa Ellada și Roma au putut naște oameni înalți și viteji luminați, ci mai vârtos pentru că Ellada și Roma au crescut oameni întru podoaba și măiestria voroavei deplin săvârșit, carii (...) au știut atâta frumsăța pe eroii săi, cât noi astezi ne uimim (...), și doară nu luom sama că mai mare parte întru aceasta este a scriptoriului (Prolog)⁶.

La fel de explicită, dacă nu caricatural-demostrativă este această semnalare a imposibilei supraviețuirii a valorilor lumii vechi confruntând idealismul cu eficiența pragmatică și sugerând că ethosul eroilor din vechime nu e peren, nici universal. De remarcat cât de veche este ideea legăturii cauzale dintre apariția armelor de foc și moartea cavalerismului tradițional.

Pe poetul nostru încă l-au apucat nește dorințe deșerte poeticești, care nu pot să fie astăzi; căci ce-ar face astăzi cel mai viteaz voinic, de care pomenește el, când un copil l-ar putea doborî cu o pușcătură! (Nota la VII, 2, p. 209)

Fără iluzia de a adăuga ceva la abundența discuție asupra surselor literare al *Țiganiadei*, ar trebui să spunem că autorul nu are nevoie să inventeze registrul care invalidează substanța plâsmuirilor epico-eroice. Acest registru este deja inventat, cu aceeași intenție de revizuire a valorii de adevăr a limbajului literaturii înalte, iar precedentul este fixat de poemul eroi-comic în 25 de cărți și 12 000 de hexametri *Baldus* al lui Teofilo Folengo⁷, călugăr benedictin și umanist, contemporan al lui Ariosto, care ridică exercițiul parodic la nivel de instrument expresiv autonom și pentru care inventează chiar o limba proprie, latina macaronică (de la numele poemelor *Maccheronee*, din care face parte și *Baldus*), o latină de școală împănată cu elemente dialectale din regiunea Mantova-Padova. La rândul lui, autorul *Țiganiadei* își propune să născocescă o limbă potrivită cu spiritul eroic al epopeei, dar, ca în *Baldus*, efectele contrarii ale excesului de artificiu lingvistic și retoric contribuie direct la subminarea verosimilitudinii și la denunțarea iluziei eroice⁸.

⁶ Ion Budai-Deleanu, *Opere. Țiganiada. Trei viteji...*, (ed. Gheorghe Chivu și Eugen Pavel), București, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011 (toate fragmentele citate aparțin acestei ediții).

⁷ Teofilo Folengo, *Baldus*, (a cura di Emilio Faccioli), <http://www.liberliber.it>, versiune digitală a ediției Teofilo Folengo, *Baldus*, (a cura di Emilio Faccioli), Torino, Einaudi, 1989.

⁸ Invocația adresată muzelor de Folengo are aceeași capacitate de a transforma un ritual solemn în parodie familiară pe care o vedem în fragmentul omolog din *Țiganiada*, cu diferența că Folengo trece în caricatural și obscur: *Phantasia mihi plus quam phantastica venit / historiam Baldi grassis cantare*

În relație directă cu neliniștea socială legată de destinul comunitar, care invită la poziționarea rațională a indivizilor față de propria experiență, am putea spune, împreună cu Ioana Em. Petrescu, că *Țiganiada* este un mic tratat despre fericire⁹. Dincolo de dimensiunea hedonistă și exultant-ludică a existenței, merită o privire specială modul în care poemul se organizează ca o căutare a fericirii pământești și politice pornind de la un exercițiu paideic esențial:

Apoi zică cine câte știe / Eu cu mândrul Solomon oi zice / Toate-s deșerte și nebunie!... / Căci numa de-acel este fericite / Care pe sine-a cunoaște începe / Și firea lucrurilor precepe (I, 7).

Ecourile din *Eclesiast*, vocea sapiențială pe care *Septuaginta* o atribuie „Predicatorului” sau Învățătorului, identificat mai departe ca „fiu al lui David, împărat în Ierusalim”¹⁰, marchează registrul autorității morale colective sub care se așează opera lui Budai-Deleanu. Regele Solomon, la care trimite textul biblic, este suveranul-sacerdot, cel care în cetatea lui Israel transpune legea lui Dumnezeu în fundament al vieții civile. Între două extreme în egală măsură absurde ale existenței omenești, ispita naivă a plăcerilor lumești și conștiința tragică a deșertăciunii existenței, acesta descoperă un sens posibil, singurul, anume, căutarea înțelepciunii¹¹. În reflecția politică a Renașterii târzii, Solomon este un simbol politic al valorilor comunitare. El întrupează, păstrând proporțiile și nuanțele, atributele monarhului universal sau ale regelui-filozof, care concepe statul ca pe o construcție de esență naturală¹², aplecat spre contemplarea Naturii de la care încearcă să învețe principiile bunei guvernări. Juan Huarte de San Juan (1525–1588), medic și filozof spaniol, discipol al Școlii de la Salamanca, autor al unui celebru tratat de psihopedagogie funcțională, intitulat *Cercetarea înzestrărilor firii pentru deprinderea științelor (Examen de ingenios para las ciencias – 1575)*, în care examinează relația dintre binele comun și modul în care se exprimă calitățile fiecărui individ, se folosește de figura acestuia pentru a respinge falsa autoritate a ideilor acceptate fără examen critic, care sfidează rațiunea și hrănesc fanatismul (1989: 195–196)¹³:

Camoenis. / Altisonam cuius phamam, nomenque gaiardum / terra tremat, baratrumque metu sibi cagat adossum. / Sed prius altorium vestrum chiamare bisognat, / o macaroneam Musae quae funditis artem.

⁹ Ioana Em. Petrescu, *Ion Budai-Deleanu și eposul comic*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1974.

¹⁰ *Ecles.* 1. 1.

¹¹ *Ecles.* 7. 1.

¹² Cf. Aristotel, *Politica* (trad. Alexander Baumgarten), București, Editura IRI, 2001, partea I, 1; Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz* (ed. Óscar Godoy Arcaya), Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1989), I, i, 2.

¹³ Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* (ed. Guillermo Serés), Madrid, Cátedra, 1989, p. 195–196: Cel ce studiază natura și crede că o propoziție este adevărată numai pentru că a rostit-o Aristotel, fără a căuta altă explicație, e lipsit de pătrundere. Pentru că adevărul nu se află în gura celui care îl pronunță, ci în lucrul despre care vorbește [...]. Acela care va dovedi aplecare înțeleaptă și auz bun pentru a primi ceea ce Natura ne spune și ne arată cu plâsmuirile

El filósofo natural que piensa ser una proposición verdadera porque la dijo Aristóteles, sin buscar otra razón, no tiene ingenio. Porque la verdad no está en boca del que afirma, sino en la cosa de que se trata /.../. El que tuviere docilidad de entendimiento y buen oído para percibir lo que la Naturaleza dice y enseña con sus obras, aprenderá mucho en la contemplación de las cosas naturales. /.../ Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius et disce prudentiam; quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, preparat in aestate etc. Platón no cayó en este género de docilidad, ni le pareció que había otros maestros que pudiesen enseñar al hombre fuera de los que vemos subidos en la cátedra; y así dijo: agri vero et arbores nihil me docere possunt... Mejor lo dijo Salomón que sabiendo que había este segundo género de docilidad, lo pidió a Dios para gobernar su pueblo.

Pornind de la această semnificație a prezenței tutelare a lui Solomon în text, devin vizibile alte niveluri de coerență semnificativă. Există o relație directă între acest moment introductiv, care stabilește sfera de relevanță a înțelesului operei, partea întâi, în care se desfășoară avatururile eroi-comice ale cetelor pornite să-și construiască o identitate colectivă, cu transpunerea în cheie poetico-simbolică a valorilor comunitare, și partea finală, a dezbaterii în termeni raționali în jurul bunei guvernări. Variațiile de registru și de retorică se subordonează unei intenții autoriale egală sieși de la început până la sfârșit. Este adevărat că fascinația pe care o exercită asupra cititorului parodia epicii culte și a romanului cavaleresc rămâne starea dominantă a receptorului, care din acest motiv tinde să facă din această parte a operei o unitate de sens autonomă. Cum s-a mai spus însă, în varii circumstanțe și cu diverse scopuri, între părțile textului există o legătură argumentativă evidentă. Critica derivată din teoriile autonomiei textului, marcată de teama vulgarizării pozitivist-referențiale, a susținut ideea că *Țiganiada* este în mod substanțial o explorare la nivelul limbajului sau limbajelor poetice, joc gratuit al expresivității, pus la cale de autor fără alt scop decât plăcerea rostirii și a emulării libere a tradiției literare înalte. Ar trebui să evităm, în consecință, orice considerație legată de posibile semnificații decurgând din intenția de comunicare a autorului, din valorile pe care acesta le reprezintă și din legătura acestuia cu lumea în care se naște opera.

Nu încapă îndoială că, reconstituind „prezența operei”, ca fenomen de apropiere individuală a textului, actul lecturii poate alege să ignore implicarea autorului în operă și să declare validă orice semnificație recuperată în actul receptării, în deplină independență față de o presupusă intenție de comunicare a autorului, dar

sale, va avea multe de învățat contemplând opera Naturii. *Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius et disce prudentiam; quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, preparat in aestate etc.* Platon n-a ajuns la o astfel de înțelepciune, nici n-a crezut că ar exista alți maestri în stare să-i dea omului învățătură, în afară de cei aflați la catedră, și a spus: *agri vero et arbores nihil me docere possunt*. Mai bine a spus Solomon care, știind că există o astfel de înțelepciune, i-a cerut lui Dumnezeu să i-o dăruiască pentru a-și governa poporul.

există cel puțin două argumente împotriva acestui exercițiu de emancipare extremă a lecturii. Primul ține de statutul operei și de natura creației în paradigma clasică: postularea separării dintre formă și fond așază poezia în sfera filozofiei¹⁴, asumând particularizarea retorică a discursului poetic în raport cu alte forme ale discursului, ceea ce nu schimbă faptul că poezia este, pentru conștiința clasică, de la Horațiu la Leibnitz, o formă specială de *mimesis* și o cale privilegiată spre Adevăr. Creația lui Dante constituie expresia cea mai complexă a acestui mod de a înțelege poezia. Al doilea argument aparține secolului trecut și vine dinspre teoria critică, mai exact dinspre eseu *Validity in Interpretation* (1967), care în plină epocă structuralistă propune o alternativă la dogma autonomiei textului. Această excepțională și pe nedrept uitată contribuție a lui E. D. Hirsch la hermeneutica generală, cu un accent special asupra problemei validării rezultatelor interpretării textului, este una dintre cele mai convingătoare pledoarii pentru reabilitarea intenției autoriale ca sferă naturală a interpretării și a recuperării sensului. Înțelesul depinde de intenție, deoarece cuvintele nu au o semnificație independentă de utilitatea pe care le-o dau vorbitorii. Iar dacă lectura are drept obiectiv înțelegerea textului, nu este oare legitim să începem acest periplu hermeneutic încercând să determinăm sensul pe care instanța primordială a creației / enunțării l-a pus text? Și chiar dacă acesta nu e decât unul dintre multele înțelesuri pe care experiența cititorilor cu opera le poate determina, interpretarea trebuie să așeze intenția de comunicare a autorului (*the authors intended meaning*) pe locul pe care în mod natural îl ocupă în ordinea naturală a actelor de limbaj și de comunicare care au textul drept fundament material. Ceea ce nu limitează și nu invalidează varietatea exercițiului critic, atâta vreme cât înțelegem, pe de o parte, distincția, iar, pe de alta, caracterul complementar dintre categoriile de *meaning* (sensul avut în vedere de autor și exprimat în operă) și *significance* (înțelesul perceput și recuperat de cititor)¹⁵. Și poate nu e lipsit de importanță să amintim că întreaga istorie a poeziei și taxonomiile retorice se nasc din disputa dintre părinții gândirii europene, Platon și Aristotel, asupra *mimesis*-ului și asupra legăturii dintre morala guvernării și reprezentarea lumii în discurs, dispută reprodusă în noi și noi avataruri și care ne îndreptățește încă să ne întrebăm ce este literatura și care este raportul său cu lumea.

Intentio auctoris este un instrument al coerenței și continuității sensurilor, astfel încât cele două părți ale operei, una a ilustrării retorico-parodice a relativității simbolurilor, și alta a valorificării moral-didactice a disoluției modelelor simbolice prin tratamentul problemei binelui comun în deplină concordanță cu discursul dominant al filozofiei politice și al raționalismului iluminist apar ca fiind într-un raport complementar. Nenumărate alte argumente în favoarea ideii de program

¹⁴ Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu* (trad. Mihaela și Ion Zgărdău), Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 199 și 204.

¹⁵ E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press, 1967, p. 11–23.

auctorial apar peste tot la nivelul textului. Budai-Deleanu își expune ideile în manieră euristică, luminând, pe alocuri, și atunci foarte parcimonios, calea cititorului spre sensul proiectat. Conceptul de fericire își subîntinde, cum putem înțelege din cânturile al X-lea și al XI-lea, spațiul *polis*-ului, iar tema centrală a argumentării este starea cetății ca rezultat a conlucrării indivizilor pe orizontala și pe verticala comunității. De remarcat însă faptul că, în linia unei înțelegeri schematice a societății, pentru autor comunitatea pare să nu fie altceva decât o sumă pozitivă de individualități. Liantul grupului ar fi demersul liber asumat al cunoașterii de sine, ca fapt particular al cunoașterii naturii adevărate a lucrurilor.

Natura sinelui individual și, prin extensie, natura sinelui colectiv, este un echilibru fragil de atribute lesne falsificabile sau deturnabile de pe calea pornirilor firești, fie din cauza stărilor conflictuale care țin de existența în lume, fie din cauza viciilor individuale, pentru că „orice fireșe plecare poate fi stricată” prin exces sau prin rele influențe. Moralistul medieval obișnuia să atragă atenția asupra pericolului stricării, numind cele trei fețe ale sale: lume, diavol, carne, cu efecte pe care le percepea însă ca fiind externe sufletului nemuritor¹⁶. În acord cu glosele naturalismului aristotelic (aici ar trebui să evocăm elogiul cu accente goliardești ale erosului ca lege naturală din Cântul III, 5–7), autorul detectează în individul înclinat spre satisfacerea nevoilor esențiale și virtutea și păcatul, medalia și reversul îngemănate într-o dinamică a schimbărilor la față fără altă explicație decât complexitatea versatilă a naturii omenești. Iar textul poemationului trimite în mod repetat la această diversitate imprevizibilă a ființei, în episoade precum acela din cântul IV, unde Parpangel face schimb de identitate cu Argineanul, sau ca acela din cântul V, când țigani își recuperează subit curajul, crezând că au de-a face cu încă o stratagemă născocită de Vodă pentru a-i pune la încercare.

Sunt versatilități de cauză supranaturală sau înscrise în dinamica elementară a psihicului uman, care contribuie la relativizarea ideii de structurare imanentă și definitivă a ființei. Pe de altă parte, ca în multe alte cazuri de acest fel din operele evocate mai sus, față de care *Țiganiada* stabilește retrospectiv o seamă de afinități, episoadele servesc pentru o punere în abis a întregii opere: umanitatea rămâne imperfectă și neîncheiată în empirismul său, iar această stare de imperfecțiune capătă în text o dublă justificare. Mai întâi o vedem manifestându-se în registrul idealist-simbolic în care forțele superioare intervin în mecanica naturală a lucrurilor pentru a le conduce spre o finalitate prescrisă. În al doilea rând, imperfecțiunea decurge din natura profundă a omului, chemat să-și exercite, ca individ și ca parte a comunității, mereu, din păcate, între niște limite naturale, capacitatea de înțelegere și liberul-arbitru. În acest registru reglementat de legi naturale operează deziderativ autorul implicat Budai-Deleanu, prin schița unui viitor comunitar în care tradiția și

¹⁶ Sf. Augustin este cel care vorbește despre natura umană ca fiind o stare originară, necontaminată pe care un om sau un lucru o posedă în virtutea creației divine, cf. W. Ullman, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, „Revista de Occidente”, 1971, p. 242.

autoritatea, în sensul medieval al termenilor, să fie suspendate în favoarea demersului cunoașterii empirice, teologul și umanistul fiind înlocuiți de practicantul filozofiei naturale, un viitor în care artele ar recunoaște superioritatea pragmatică a disciplinelor, libertatea haotică devenind consens reglementat. Fiindcă, dacă dogma și expresia inapelabilă a autorității contravin principiului libertății, căutarea adevărului înscris în natura lucrurilor este un act care, dimpotrivă, definește umanitatea în ce are aceasta mai valoros:

Înveți dogme, care nice o minte/ le cuprinde, obiceiuri afară / De fire și crezământuri sfinte, / Însă nice o știință adevară / Nice o precepere și sâmțire / Potrivită cu omeneasca fire (XI, 16)

În partea finală a poemului, asistăm la apologia adevărului despre firea omenească, la afirmarea victoriei Naturii asupra ficțiunilor spirituale care îl separă pe individ de propria esență. Firea umană este abordată empiric, într-un mod care nu ilustrează decât în parte sistemul de gândire iluminist: dacă Renașterea cultivând curiozitatea pentru natura lucrurilor nu înceta să întrevadă, dincolo de realizarea concretă, tiparul divin perfect, pentru autorul *Țiganiadei* obiectul este exclusiv formă și materie recuperate cu ajutorul simțurilor. Aici intervine și critica discursurilor dominante, precum acela al instituției ecleziastice care, prin ceea ce ar putea fi o pură ficțiune, promisiunea mântuirii, limitează importanța cunoașterii naturale, în consecință, limitează liberul arbitru. Dar până la urmă adevărul despre natura lucrurilor nu este accesibil decât ca rezultat al unei ample pedagogii sociale, de aceea, în fața întrebării ce-ar fi de realizat mai întâi: un sistem de legi drepte sau pregătirea indivizilor pentru o raportare rațională la realitate, autorul înclină spre a doua soluție:

Dintru cele zise acum urmează / Cum că-a unui dătătoriu de lege / Mai întâi sâlință și pază / Este obiceiurile-a direge /Ș-a plâzmui cetățeni întregi./ Decât a da multe mândre legi. (XI, 34)

Adevărul este lecția fundamentală a societății și fundamentul Binelui Comun, iar exercițiul ideal al autorității se definește printr-un act permanent de aplicare a adevărului și rațiunii la dinamicile spațiului comunitar:

Totuș, fiindcă sântem aice / Adunați pentru de obștele bine / A spune ce socotesc să cuvine. (XI, 32)
Fieșcui și, după cunoștință, / Să grăim totdeuna adevărință; (XI, 33)
Să dau sfat după știință bună / Spre binele de obște-a tuturor, / Iar nu după pofta unor ș-altor. (XI, 34)

„Deobștele bine” reclamă din partea tuturor celor implicați în acest proiect comunitar o ieșire din mistificare, iar conjuncția dintre adevăr și interesul public constituie marca iluministă a concepției etico-politice pe care se fundamentează

textul. În ciuda registrului familiar în care autorul expune acest principiu, autorul trasează un preambul pentru dezbaterea unui mecanism. În esență, accesul deplin la adevăr produce consens. Țesătura argumentativă a operei lui Budai-Deleanu *Țiganiada* are drept centru de greutate procesul de transformare a unei comunități etnice tradiționale, caracterizate de cutumă, într-una politică, prin virtutea rațiunii și a consensului. Cum știm, procesul se încheie cu un eșec. Budai-Deleanu transformă în procesiune de cadre hilare panorama gesturilor, percepțiilor și opțiunilor ratate, un întreg spectacol al inadecvării la ideea esențială de consens, într-o lume încă imatură și instinctuală.

Se proclamă unirea drept valoare supremă a comunității, o valoare mai degrabă etică și abstractă, decât una politică și pragmatică, pentru că unirea, în rarele momente în care se manifestă în epopeea țiganilor, îmbracă forma gregarității invertebrate. Sub înrâurirea aceluiași maestru de gândire, Aristotel, autorul sugerează că binele comun nu poate fi decât armonizarea imparțială a diverselor convingeri de bine individual. Însă imaginea țiganilor deambulând dintr-un spațiu în altul spre o întâlnire mereu amânată cu destinul comunității, cu Istoria, sugerează absența unui spațiu social sau a unui spațiu public al dialogului, al întâlnirii și neutralizării particularităților divergente.

Ultimul dintre cei trei heraldici ai formelor ideale de guvernământ introduce o idee tipică pentru doctrina autocrată a epocii luminilor, anume că există popoare structural compatibile cu o viață civilă așezată sub domnia legii, așa cum există altele care nu au vocația „rânduiei”. Autocrația războinică trimisă în derizoriu de țigani, are totuși virtuți restauratoare pentru românii adunați în jurul lui Romândor. În consecință, guvernarile, oricare ar fi ele, sunt bune sau rele, după cum se dovedește a fi comunitatea celor guvernați, ceea ce înseamnă că natura comunității guvernate poate deteriora grav echilibrul care trebuie să se exprime în exercițiul autorității, fie în sensul abuzului de putere, fie în sensul delăsării și anomiei. Afirmația nu e străină de doctrina legitimării de jos în sus a puterii care caracterizează funcționalismul monarhic¹⁷ de la sfârșitul Evului Mediu. În demonstrația oratorică plasată înaintea intervenției lui Janalău din C XI 2–21, din panoplia viciilor care bântuie viața privată (fanatismul, superstiția, încălcarea legilor firii și marginalizarea facultății raționale în interiorul sistemului de valori dominante, o bună parte a acestora fiind dedicată intoleranței religioase și tiraniei), autorul deduce, *a contrariis*, fondul etic al vieții civile și sugerează că standardul moral al comunității depinde de reuniunea unui număr cât mai consistent de indivizi morali, o majoritate responsabilă (*pars valentior*), în mâinile căreia să fie pusă suveranitatea statului.

În ciuda faptului că eroii *Țiganiadei* se străduiesc să pună bazele unei instituții a statului, conformă cu principiile statului ideal, înclinația naturală a indivizilor spre conflict irațional devine o variabilă imposibil de controlat. Eșecul acestei construcții în cântul al XII-lea sugerează că autorul este mai degrabă

¹⁷ W. Ullmann, *Principios...*, p. 194–195.

dedicat idealului iluminist de autoritate, conform cunoscutului dicton al împăratului Iosif al II-lea „totul pentru popor, nimic prin popor”. De aici strădania la care se revine în dezbaterile soborului de a se privi cu luare-aminte firea sau natura comunității, această necunoscută, pentru a face funcțională guvernarea.

Acest temei puind, el poate / S-așeze orice chip de stăpânire / Și care din toate lui îi place / Numa s-aibă totdeuna privire / La împrejurări, la loc și la climă / La firea poporului și la shimă. (XI, 43)

E un fragment care particularizează o premisă aristotelică a bunei guvernări¹⁸ și care ne îngăduie, în același timp, o privire asupra culturii filozofice a autorului. Pe de-o parte, este vorba despre întemeierea regimului ideal, care depinde de firea comunității guvernate. Elementul climatic și geografic ca determinare a temperamentului și caracterului popoarelor este formulat ca atare de Jean Bodin, filozof și jurist francez protestant din secolul al XVI-lea (1530-1596), în lucrarea *Les six livres de la République*¹⁹. Aceste trimiteri nu sunt, evident, demonstrația unor relații textuale directe și substanțiale. E greu de spus dacă Budai-Deleanu l-a citit cu adevărat sau nu, determinismul climatic fiind, până la urmă, o idee comună pusă în circulație de foarte vechea doctrină hipocratică a umorilor, dar și de inventarele enciclopedice medievale ale unor geografii exotice, cu al căror instrumentar descriptiv se trece pe nesimțite de la determinismul aspectului fizic la acela al moravurilor. La fel de bine poate să fi citit, cum s-a sugerat, intermediari contemporani, precum Baronul de Montesquieu, care împrumută de la Bodin, printre altele, ideea statului monarhico-aristo-democratic și a suveranității întemeiate pe lege ca expresie a voinței comunității. Dar aceasta este o idee ale cărei rădăcini se găsesc în filozofia politică a Greciei clasice și care traversează epocile până în Renaștere. Jean Bodin nu face decât să reia un pasaj important al *Politicii* lui Aristotel, care examinează diverse ipostaze ale autorității statului, precum și relația dintre lege, autoritate și suveranitate²⁰. Alcătuirea statului ideal aristotelic (care ar putea fi, alternativ, monarhie, aristocrație sau timocrație²¹, în timp ce tirania și oligarhia ar fi forme deviate de guvernare) va avea un ecou particular la Sf. Toma, partizan, ca și autorul *Țiganiadei*, al unui regim mixt, în

¹⁸ „Se spune că legislatorul, când stabilește legile, trebuie să țină cont de două realități: de teritoriu și de oameni”, cf. Arist., *Politica*, VI, vi.

¹⁹ Jean Bodin, *Les six livres de la République* (ed. Gérard Mairet), Paris, Librairie générale française, LP 17, no 4619, 1993. Considerat, cu exces de entuziasm, întemeietorul modern al dreptului public, Bodin păstrează totuși merite remarcabile în privința definirii sistemelor de guvernare.

²⁰ Platon creează conceptul de *politeia* (care este și titlul dialogului *Republica*), tradus de medievali cu *res publica* sau *constitutio*, iar Aristotel îi dă o dimensiune instituțională marcată, cf. *Politica*, VI, i, vi, vii.

²¹ În filozofia politică elină, înseamnă guvernarea celor onorabili, un fel de democrație reprezentativă în care comunitatea se exprimă prin vocea celor mai virtuoși dintre cetățenii cu drepturi depline (liberi), cf. Arist., *Politica*, VI, vi.

care să se întâlnească monarhia, aristocrația și democrația, un regim avându-l în frunte pe cel mai bun membru al comunității care, ajutat de magistrați, să lucreze pentru a menține pacea cetății și participarea tuturor la întocmirea legii²². Marsilio din Padova (*Defensor Pacis*, 1324) și mai târziu, Nicolaus din Cusa (*De catholica concordantia*, 1456) vor așeza, în același spirit, voința comunității guvernate, adică conceptul de bine comun aflat la originea guvernării ideale²³.

Există, cum spuneam, în *Țiganiada* o atenție particulară dedicată variabilei umane a bunei guvernări, precum și o serie de detalii ale ideii de *communitas civium*, care trimit la cel mai cunoscut tratat politic din secolul al XV-lea, după *Principele* lui Machiavelli, *De Optima Politia* (1436) al umanistului spaniol Alonso Madrigal el Tostado, profesor de filozofie morală la Salamanca, teolog conciliarist și intelectual de excepțională reputație în epocă. *De Optima Politia* (*Despre cea mai potrivită manieră de a guverna*) are în centru, așa cum se poate deduce din titlu, modul ideal de gestionare a treburilor cetății. Ideea cărții²⁴ pornește de la teoria aristotelică a statului natural din care se dezvoltă întreaga filozofie politică a Renașterii, dar Alonso de Madrigal este, din câte știm, primul dintre clasici care înțelege mecanismele consensului și mai ales variabilele psihosociale ale realizării acestuia, „relația dintre formele vieții comunitare și pasiunile individuale”, problematica mereu renegociată a „conviețuirii organizate”²⁵. Pentru Madrigal, exercițiul autorității, altfel spus, guvernarea (*politeia*), constituie, fără echivoc, o dialectică permanentă dintre individual și comunitar (*politia est quaedam communicatio*), dar, în același timp, este ordine și reglementare (*politia sive politicus ordo*)²⁶ întemeiate pe rezultatul acestei raționalizări a raportului dintre individual și comunitar, iar statul se definește ca o convenție limitată, având drept scop depășirea crizelor succesive, decât o construcție naturală bazată pe virtute.

Textul filozofului salmantin punctează, în rezonanță cu XI, 43:

Non debet legislator ponere optimam legem, ergo nec debet eligere politiam convenientem huic populo, etiam si illa non sit bona secundum se, id est,

²² În ciuda cunoscutului elogiu dedicat monarhiei în *De Regno* (de remarcat faptul că paternitatea Sf. Toma asupra acestui mic tratat nu este unanim admisă), Sf. Toma exprimă această opinie, mult mai nuanțată, în *Summa Theologiae*, II, i, q. 105, a. 1.

²³ J. H. Burns ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1988, p. 546; 568.

²⁴ Tratatul lui Madrigal este o *repetitio*, adică o sinteză a unor surse majore pentru un anumit domeniu de studiu. În același timp, este discursul pe care îl pronunță maestrul la începutul unui ciclu de studiu, prin care face rezumatul surselor autorizate și declară deschise dezbaterile (*disputationes*) pe tema anunțată, cf. Juan Candela Martínez, „Estudio preliminar”, *El „De Optima Politia” de Alonso de Madrigal el Tostado: traducción y estudio preliminar*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1954, p. 66–67.

²⁵ Juan Candela Martínez, „Estudio preliminar”, *El „De Optima”, p. 72.*

²⁶ Alonso de Madrigal, *De Optima Politia* (Nuria Belloso Martín ed. y trad.), Pamplona, EUNSA, 2003, p. 129.

*totaliter. (...) Debet ergo legislator considerare in dando leges quod non det optimam legem simpliciter sed optimam illi politiae*²⁷.

O secvență importantă se dedică dezbaterii importanței climei și temperamentului colectivităților, mergând până la discutarea factorilor care influențează perpetuarea speciei. Nu există legi bune sau regim politic bun în esență, ci numai legi sau regimuri potrivite naturii unei comunități concrete. În plus, este mai mult decât probabil ca legile cu pricina să nu fie bune, pentru că reflectă accidentalul, perfectibilul, adică umanitatea cu defectele sale, și nu sunt rezultatul revelației, ci al reflecției umane. Madrigal conchide că legile cele mai bune, anume acelea care interzic tot ce e rău, sunt potrivite pentru Cetatea lui Dumnezeu, dar nu servesc pentru întemeierile pământești, care sunt particulare și imperfecte. Nu degeaba întemeietorul celei dintâi cetăți omenești a fost Cain, primul om condamnat la chinurile Infernului²⁸.

Dintr-o perspectivă similară, în XI, 46, prin glasul lui Slobozan se exprimă o opțiune categorică în favoarea democrației egalitare:

Deacă vom lua la socoteală / Cum că toți oamenii de la fire / să nasc într-un chip, prin o tocmeală / Nice s-află între dânșii osebite, / Vom afla c-aseenea dreptate / trebuie s-aibă toți în cetate. (XI, 46)

În vreme ce, în întreaga tradiție aristotelică, participarea la guvernare este limitată de diverse criterii: avere, virtute, responsabilitate etc., pe care le întrunește acea majoritate competentă (*pars valentior*) chemată să emită legea, Alonso de Madrigal se distinge prin modul radical în care imaginează participarea la exercițiul autorității și preferă democrația, în ciuda faptului că Aristotel o consideră un regim imperfect, unitatea și pacea comunității prevalând asupra defectelor democrației:

*(...) apud totum populum maneat principatus et omnes aequaliter dominantur. (...) In democratia efficiantur principis illi qui indocti sunt et naturaliter apti ad serviendo*²⁹.

La Budai-Deleanu, aserțiuni egalitariste precum cea din XI, 47: *fiecare om numa un cap are!*, care înseamnă că nimeni nu are căderea să le poruncească semenilor săi, conțin probabile accente ale ideologiei revoluției franceze. Registrul

²⁷ *Ibid.*, p. 125: „Cei care fac legile nu trebuie să impună legea cea mai bună, pentru că așa cum trebuie să aleagă un guvernământ potrivit pentru un popor anume, cu toate că nu este bun în sine, tot astfel trebuie să aleagă și legile cele mai potrivite pentru acel popor”.

²⁸ Alonso de Madrigal, *De Optima Politia...*, p. 127.

²⁹ *Ibid.*, p. 124: „Puterea sălășluiește și se păstrează întreagă în toți cei care sunt poporul și toți dețin în mod egal puterea. (...) În democrație ajung să fie persoane cu autoritate (chiar) și aceia care sunt incompetenți și destinați prin natură să-i servească pe alții”.

rostirii este însă mai degrabă prudent și ironic, iar dintre pledoariile finale, regimul mixt, semiautoritar, pare să fie singurul căruia autorul îi atribuie un oarecare relief persuasiv.

Despre un anume fel de egalitate, mai nuanțată, este vorba în XI, 66, unde binele comun se redefiniște ca *utilitas publica* și ca viața civilă întemeiată pe ideea de serviciu, fiecare individ dedicându-se comunității cu mijloacele care-i sunt proprii și în felul care convine naturii sale:

*Cetățanul, fieștecare / să slujască fără nice-o mită / Ori în arme, ori precum
va cere / Al țării folos și-a lui putere. (XI, 65)*

Îmbinarea naturii cu meșteșugul a fost dintotdeauna un deziderat al apologiei umaniste a fericirii civile, care trimit înapoi în timp la ideea platonică în virtutea căreia fiecare individ este potrivit să desfășoare o singură activitate utilă interesului public³⁰. În esență, relația armonioasă dintre natura individului și fericirea cetății este un ideal care trebuie gestionat de autoritate printr-o strategie pedagogică a binelui comun. Îl găsim exprimat pe de-a întregul în *Cercetarea înzestrărilor firii...* de Juan Huarte de San Juan:

Para que las obras de los artífices tuvieren la perfección que convenía al uso de la republica, me pareció, Católica Real Majestad, que se había de establecer una ley: que el carpintero no hiciera obra tocante al oficio del labrador, y el medico no tocara al instrumento del hombre de leyes (...) y que cada uno sola ejercitase aquel arte para la cual tenía talento natural. (...). Y por que no errase en elegir la arte que a su natural estaba mejor, había de haber diputados en la república que en la más tierna edad descubriesen a cada uno su ingenio haciéndole estudiar por fuerza la ciencia que le convenía, y no dejarlo a su elección. De lo cual resultaría que la república ganase los mayores artífices y las obras de mayor perfección no más de por juntar el arte con la naturaleza³¹.

Tradus din castiliană în latină de Joakim Kaeser și publicat pentru prima oară la Frankfurt în 1648, tratatul lui Huarte de San Juan va avea în Germania un ecou

³⁰ Platon, *Opere V* (C. Noica și P. Creția ed.): *Republica*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, II 394e–395d, 397e (p.168–169 și 172).

³¹ Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios ...* (Prólogo a la Majestad del Rey Don Felipe, nuestro Señor), p. 8: „Pentru ca munca celor care se îndeletnicesc cu meșteșugurile și artele liberale să atingă perfecțiunea pe care statul o cere, mi se pare potrivit să se instituie o lege, anume ca tâmplarul să nu are pământul, nici medicul să nu se atingă de instrumentele avocatului etc., și fiecare să se dedice acelei îndeletniciri pentru care arată talent. Și ca să nu se înșele în alegerea meșteșugului care se potrivește cel mai bine cu natura sa, trebuie să fie desemnați funcționari publici care de la cea mai fragedă vârstă să descopere aplecarea / talentul fiecăruia, și să-l oblige pe tânăr să se dedice studiului acelui meșteșug și nu al altuia, și să nu lase alegerea la bunul plac al fiecăruia. Rezultatul ar fi ca statul ar dobândi artizani desăvârșiți și opere perfecte, fără altă strădanie decât aceea de a aduce împreună natura și meșteșugul”.

cu totul special, bucurându-se numai în secolul al XVIII-lea de aproximativ 20 de reeditări³². Fără nicio dovadă în acest sens, am spune că este aproape imposibil ca Budai-Deleanu, despre care se crede că era un cititor vorace, să nu fi avut cunoștință de acest tratat ale cărui teorii despre talent ca disponibilitate intelectuală sau aptitudine (conceptul de *ingenio*, configurat de neoplatonism, însemnând un fel de impregnare esențială a sufletului) se pare că au servit drept punct de pornire în realizarea tipologiei desăvârșit ponderate a nebunului înțelept – Don Quijote din La Mancha.

Campania pentru adevăr și cunoaștere rațională a naturii umane se duce la capăt, aproape fără excepție, cu armele și instrumentele pregătite de filozofia practică a Renașterii, altfel spus, în ciuda faptului că valorile vieții comunitare, *polis*-ul și logica întemeierii lui par să fie tema centrală a dezbaterii, *Țiganiada* vorbește, mai degrabă, de situarea diversă a indivizilor în societate, în raport cu puterea, și despre teribila sursă de conflict politic activată de diferențele de natură și de capacitate de înțelegere a realității. Utopia renescentistă a individului microcosm este cea care, la final, se prăbușește în abisul violenței sângeroase, în timp ce proiectul iluminist, empiric și pragmatic în esență, pare să fie suspendat din cauza unui evident deficit de luciditate.

Simetria dintre C I–II și C X–XI, care încadrează doctrina iluministă a „rânduiei” – *politeia*, pe care comunitatea protagonistă o ratează, atât în forma iluziei epico-eroice, cât și în cea rațională, politico-pragmatică, nu lasă nicio îndoială asupra coerenței programului autorial. Opera își expune complet subiectul care este esența moral-rațională a vieții colective ca temei de proiectare a binelui comun. Umorele care impregnează această discuție nu numai intelectual serioasă, ci și gravă din punct de vedere politic, ascunde o notă de prudență sceptică. O rezervă lucidă care îl va fi așezat deja pe autor (așa cum sugerează în *Epistolie*) pe poziții polemice față de entuziasmul național cuprins în celebrul dicton *Virtus Romana rediviva*, proclamată de tovarășii săi de crez politic, ne ajută să descoperim reflexele unei mici dileme ideologice, și poate chiar identitare. Budai-Deleanu vorbește ca intelectual perfect integrat într-un sistem care a experimentat schimbarea de paradigmă a secolului al XVII-lea și care a avut chiar timp să o vadă degradându-se, pierzându-și puritatea și forța de convingere. Timpul vocii autoriale este diferit de acela al comunității române transilvănene aflată în plină construcție identitară, susceptibilă, din această cauză, de triumfalism etic și de exces retoric. De realitatea lumii acesteia, mascate alegoric în poem, autorul se apropie venind dintr-un viitor care pentru el și-a dezvăluit toate secretele și, poate, și-a epuizat capitalul de speranță, cu un mesaj în care vorbește natura dubitativ-pragmatică a intelectualului dedicat unui exercițiu critic permanent și salutar.

³² Javier de Diego Romero, „El Quijote y el libro antiguo alemán: ediciones y traducciones”, El blog de la BNE: <http://blog.bne.es/blog/el-quiote-y-el-libro-antiguo-aleman-ediciones-y-traducciones/>, consultat 10.02. 2016.

În relație cu tonul parodic și cu magistralul efort de creație la nivelul limbajului, atât de des semnalat de exegeză, textul denunță lipsa de valoare de întrebuințare etico-politică a limbajului marilor ficțiuni ale identității lumii occidentale și previne asupra pericolului autoiluzionării în cazul comunităților mici, tentate să transforme ficțiunea în practică a vieții comunitare. Nicio istorie reală nu poate exista dacă nu se configurează ca adevăr luminat de rațiune. Poemationul eroi-comico-satiric, jucăreaua, cum îl numește autorul este o spectaculizare a crizei simbolurilor, o desfășurare scenică de instrumente parodice și relativizante, care atacă iluzia de sistem și o înlocuiește cu eclerajul rațional al obiectului, al faptului particular. Gesta colectivă încetează să fie act de legitimitate, iar eroismul individual este indeterminabil dincolo de efectul retoric. Budai-Deleanu își conectează mereu discursul la o logică a tranziției, semnalând trecerea de la metafizica clasică la viziunea lumii ca ghem de conflicte fără soluție, la empiricul dezordonat, din care va răsări profetic figura poetului romantic pe care anumite accente ale operei o prefigurează.

Țiganiada oferă nu numai o versiune a secolului al XVIII-lea românesc perfect conectată la neliniștile ideologice ale iluminismului european, în plus deschide orizonturi de așteptare estetică și filozofică pe care literele noastre nu le vor asuma pe deplin decât un veac mai târziu, în pragul crizei modernității.

BIBLIOGRAFIE

Corpus și texte afine

- Alfonso de Madrigal, 2003: *De Optima Politia*, (Nuria Belloso Martín ed. y trad.), Pamplona, EUNSA.
- Aristotel, 2001: *Politica* (trad. Alexander Baumgarten), București, Editura IRI.
- Bodin, Jean, 1993: *Les six livres de la République* (ed. Gérard Mairet), Paris, Librairie générale française, LP 17, no 4619.
- Budai-Deleanu, Ioan, 2011: *Opere. Țiganiada. Trei viteji...*, (ed. Gheorghe Chivu și Eugen Pavel), București, Academia Română (Fundatia Națională pentru Știință și Artă).
- Juan Huarte de San Juan, 1989: *Examen de ingenios para las ciencias* (ed. Guillermo Serés), Madrid, Cátedra.
- Marsilio de Padua, 1989: *El Defensor de la Paz* (ed. Óscar Godoy Arcaya), Madrid, Editorial Tecnos S.A.
- Platon, 1986: *Opere V*, (C. Noica și P. Creția ed.; A. Cornea trad.), București, Editura Științifică și Enciclopedică.

Bibliografie secundară

- Burns, J. H., 1988: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- Candela Martínez, Juan, 1954: „Estudio preliminar”, *El „De Optima Politia” de Alfonso de Madrigal el Tostado: traducción y estudio preliminar*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1954.
- Cornea, Paul, 1998: *Introducere în teoria lecturii*, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Frye, Northrop, 1957: *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press.
- Garin, Eugenio, 1947: *La disputa delle arti nel Quattrocento. Testi editi ed inediti*, Firenze, Vallecchi Editore.

- Greenblatt, Stephen, 2015: 'Clinamen'. *Cum a început Renașterea* (trad. A. Avramescu), București, Editura Humanitas.
- Hazard, Paul, 1981: *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, trad. V. Grecu, București, Editura Univers.
- Hirsch, E. D., 1967: *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press.
- Libera, Alain de, 2000: *Gândirea Evului Mediu* (trad. Mihaela și Ion Zgărdău), Timișoara, Editura Amarcord, 2000.
- Petrescu, Ioana Em., 1974: *Ion Budai-Deleanu și eposul comic*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- Serés, Guillermo, 1990: *Huarte de San Juan: de la 'naturaleza' a la 'política'*, „Criticón”, no. 49, p. 77–90.
- Ullmann, Walter, 1971, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ynduráin, Domingo, 2006: *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, Madrid, Cátedra.

Resurse electronice

- Folengo, Teofilo, 2007: Baldus, a cura di Emilio Faccioli, <http://www.liberliber.it>, tratto da Teofilo Folengo, 1989: *Baldus*, a cura di Emilio Faccioli, Torino, Einaudi.
- Diego Romero, Javier de, *El Quijote y el libro antiguo alemán: ediciones y traducciones*, El blog de la BNE: <http://blog.bne.es/blog/el-quiote-y-el-libro-antiguo-aleman-ediciones-y-traducciones/>.

ABSTRACT

This paper aims to once more address the issue of ideological connections and textual lineages which place the work of Ioan Budai-Deleanu in the hypertext of the eighteenth century European culture, an approach that critical analysis often undertook exclusively from the perspective of free and subjective dialectics of text perception. In this case, however, the examination of the textual tradition starts from stipulating an *intentio auctoris* which, in the opinion of E. D. Hirsch (1967), is leading to the work of art's *meaning*, a semantic reality different from the one named *significance*, configured in the reading process. Central to this argument is the idea that the authorial intention is responsible for the work's unity and semantic coherence, illustrated by the subordination of the first part of the poem, a panoramic view of epic-heroic genres treated in the burlesque key, to the second (chants X–XII) containing an objective debate on the values of civil life and optimal methods of governance. The debate in the eleventh chant is performed under the direct influence of some famous political philosophy texts (due to Aristotle, Marsilius of Padua, Alonso de Madrigal, and Juan Huarte de San Juan), whose direct undistorted echoes are easy to be seen in the way the author develops the concept of common good. The object of the discourse is the *res publica* and the principles that define good governance. What kind of individuals requires the city in order to prosper, which attributes of human nature – those are very old questions we can retrieve beginning with the medieval dispute between poetry and philosophy, especially in the early European modernity's complex rivalry between *artes* and *disciplinae*, between orators and jurists. Beyond the many factitious oppositions that can be drawn from it, his philosophical and legal culture, as well as his temperament critically inclined towards the exercise of a demystifying rationality, places *Țiganiada's* author on the side of those who feel that a deep understanding of human nature and the relationship between this nature and social dynamics constitute primordial values of any given political community's existence.

Key-words: idealist fiction, parodic mode, consensus, common good, human nature.