AIC
nr. 16
2/2015
©2015 AIC

Frontieră utopică

Utopian Border

EMANUEL GROSU
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași

A utopia is, from a certain standpoint, a theoretical model. Like real political structures, utopian States cannot ignore the territorial boundaries separating them from neighbours, since borders contribute to a better defining of identity and alterity. Numerous examples from real history prove that, as a rule, the occupied geographic area is directly proportional to the power of a state. However, in the case of utopias, mapping and defending boundaries is rather a question of ideological identity than a question of economic or political power. In an utopian state, the boundary separates not just two models of state organization, but rather two worlds, one of which is well organized, prosperous and happy, while the other is a world of contrasts and deficiencies, if not an anarchic one. Does the geographic border always overlap the ideological border? Is geographical border a guarantee for the integrity of a State? Does the expanding of boundaries involve an export of ideology? In this article, I will try to provide answers to these questions and I will underscore certain characteristics and functions of State borders, as they can be pinpointed in the utopian writings mentioned in the References.

***Keywords*: ideology; border; utopia; Plato; Thomas Morus; Tommaso Campanella; Ludvig Holberg.**

Câteva note de lectură...

În *Viața lui Cato* (1963: 275-302), Plutarh povestește cum, spre bătrânețe[1], fostul cenzor devenise protagonistul unei scene definitorii pentru felul său de a fi: uimit de succesul pe care îl aveau Carneade și Diogene, veniți cu o ambasadă la Roma, printre tinerii romani iubitori de cultură și „temându-se ca nu cumva tinerii să își îndrepte râvna spre elocință și să iubească mai mult faima dobândită pentru oratorie decât cea câștigată prin fapte și expediții militare", Cato a intervenit în Senat pentru rezolvarea grabnică a soliei acestora astfel încât, petrecuți cu toată cuviința afară din cetate, „filosofii să se întoarcă la școlile lor" și „să vorbească pentru fiii elenilor" (298)[2].

Desigur, biograful exploatează această întâmplare numai prin prisma imaginii pe care o avea, și pe care în bună parte ne-a transmis-o, cu privire la firea lui Cato, însă episodul poate fi citit și altfel: anume, din perspectiva raportului dintre granița fizică, adică geografică, și granița ideologică, dar și din perspectiva raportului dintre centru și periferie (cf. Le Goff, 2002: 134-145, în special subcapitolul „Frontiere"). O asemenea abordare nu ar fi lipsită de interes, de vreme ce nu întotdeauna cele două tipuri de graniță coincid și de vreme ce, chiar și atunci, a le apăra sau a le extinde ori restrânge presupune recursul la instrumente diferite.

În privința graniței fizice (geografice), lucrurile sunt, ca să spunem așa, cât se poate de palpa-

[1]Cato a murit în 149 î.Chr., la vârsta de 85 de ani. Ambasada condusă de Carneade a avut loc în 155 î.Chr.

[2]Episod amintit rezumativ și cu diverse nuanțe în operele mai multor autori antici: Cicero, *De orat.*, II, 37, 155-38, 161; *Tusc. disp.*, IV, 3, 5; *Ad Att.*, XII, 23, 2; Plinius, *Nat. hist.*, VII, 30, 112-113 („quoniam illo viro argumentante quid veri esset haud facile discerni posset"); Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, VI, 14, 8, 10.

bile. Vorbim în acest caz de o limită teritorială în interiorul căreia o comunitate mono- sau plurietnică, mai mult sau mai puțin omogenă, își edifică un anumit mod de organizare politico-administrativă și juridică. Desigur, e cumva în firea lucrurilor ca orice comunitate, indiferent de structura organizatorică, să își dorească o limită teritorială cât mai vastă[3], altfel spus un spațiu vital cât mai amplu. Însă această tendință a fost, cel puțin la nivel teoretic, limitată de soluțiile propuse de gânditori de primă mărime care au sugerat condiționarea ei de capacități și nevoi. Ne referim în primul rând la Platon care, în *Republica*, încearcă să ofere un răspuns întrebării „Cât trebuie să se întindă o cetate?". „Cetatea să poată crește atât de mare, cât, crescând, să voiască totuși a rămâne una; mai mult nu" (423b; 1986: 202 și nota 144 aferentă). Iar prin „a rămâne una" filosoful face aluzie la ceea ce spusese câteva rânduri mai sus: „Orice s-ar petrece, într-o cetate sunt, de fapt, două, dușmane între ele, una a săracilor, cealaltă a bogaților" (423a; 202) – enunțând astfel o diferență de stare pe care o consideră la originea nu numai a discordiilor interne, ci și a unor comportamente individuale indezirabile: cei bogați devin mai leneși și mai nepăsători, neinteresați de îndeplinirea îndatoririlor civice, în vreme ce sărăcia generează oameni „meschini și incapabili de a munci bine". Pe de altă parte, „a rămâne una" pare să facă în același timp referire la celebra analogie dintre suflet și cetate (434d- 441b; 218-227): la fel cum sufletul este alcătuit din trei părți (parte rațională, parte pasională și parte apetentă – fiecare cu roluri specifice), și cetatea este alcătuită din trei părți „aducătorii de venituri, auxiliarii și cei ce iau decizii" (441a; 227) și după cum sufletul rămâne totuși unul, și cetatea trebuie să rămână esențialmente una. Trebuie să observăm aici că Platon descrie cetatea ideală folosindu-se de două perspective. Prima exploatează în mod strict necesitățile naturale ale indivizilor: oamenii se asociază între ei pentru a-și asigura cele necesare traiului (hrană, locuință, îmbrăcăminte etc.); o astfel de societate clădită pe nevoile naturale ale individului va fi alcătuită din agricultori, constructori, țesători, negustori, meșteșugari etc., adică din ființe care, toate la un loc, corespund părții apetente a sufletului, dacă e să ne referim la analogia preferată de Platon. Dar o asemenea alcătuire seamănă cu „o cetate a porcilor" (372d; 139), cum spune Glaucon, iar Socrate răspunde ironiei interlocutorului descriind „o cetate a luxului". Este cea de-a doua perspectivă pe care o folosește Platon: în cetatea pe care o schițase puțin mai înainte introduce artele, obiectele de lux și în genere tot ce ține de un trai îmbelșugat și tihnit, dar care în același timp nu mai respectă principiul strictei necesități. Faptul are două consecințe majore: în primul rând, duce la nevoia de lărgire a granițelor prin acapararea pământului vecinilor și, de aici, la nevoia unei armate permanente, „paznicii cetății", cu rolul foarte clar de a asigura și garanta spațiul vital, de acum variabil, al cetății.

Desigur, trebuie să ținem cont că cetatea ideală proiectată de Platon rămâne în esența ei un *polis*, adică spațiul de manifestare și organizare al unei comunități de dimensiuni reduse, mult mai ușor de guvernat și de descris decât cel al unui regat sau al unui imperiu. Însă chiar și așa, e evident că limita sa geografică poate deveni, în anumite condiții, insuficientă. Războiul, mobilitatea frontierelor au cauze care nu derivă din necesitățile vitale ale obștii, ci dintr-un mod de viață caracteristic doar speciei umane.

Dar republica platonică nu este singurul caz de utopie în care întâlnim această tendință de expansiune, generatoare întotdeauna de conflicte. Să luăm cazul *Utopiei* lui Thomas Morus. Forma insulei sugerează mai degrabă o realitate care se repliază asupra ei înseși, iar dimensiunile pe care le consemnează umanistul englez descriu mai degrabă un stat de dimensiuni reduse. Atent inventariate și ele, țărmurile indică, la fel ca la Platon, vocația defensivă a statului (2001: 57), în alcătuirea căruia intră 54 de cetăți risipite, la distanțe cvasiegale între ele, în diferite regiuni ale insulei. Vorbind despre insulă, Hythlodeus nu uită să precizeze totuși că Utopus, întemeietorul acestei orânduiri, o făcuse să fie astfel, tăind istmul care o lega de continent – altfel spus, separând-o de lume,

[3] Invocând pentru aceasta pretexte diverse. Longobarzii, de exemplu, la fel ca și goții înaintea lor, se credeau continuatorii cel puțin *de iure* dacă nu *de facto* ai culturii latine antice în peninsulă. E sugestiv modul în care Authari fixează în apele mării granița sudică a regatului, la Reggio Calabria, la o dată la care nu era încă ferm controlul asupra părții nordice a peninsulei: „Usque hic erunt Langobardorum fines" (*Historia Langobardorum*, III, 32: „Până aici se vor întinde hotarele longobarzilor").

izolând noua organizare politico-administrativă de cele din vecinătatea imediată cu preţul reducerii spaţiului vital. Inspirată foarte probabil din modul de organizare al comunităţilor monastice, societatea ideală a lui Morus refuză obiectele şi activităţile lipsite de utilitate, are oroare de lux şi, sub acest aspect, ea corespunde mai degrabă primei perspective asupra republicii pe care ne-o propusese Platon. Dar numai până la un punct: dacă la filosoful grec luxul conducea la necesitatea lărgirii cadrului geografic al statului, la Morus acest fapt nu poate fi decât consecinţa unui spor demografic de excepţie[4]. Şi fiind vorba de o insulă, extinderea graniţelor nu este posibilă altfel decât prin întemeierea de colonii pe continent, în locurile pe care băştinaşii le lasă necultivate. Astfel, dreptul de stăpânire asupra lor este o consecinţă firească a dreptului natural, căci „fiecare om are dreptul la o întindere de pământ potrivită cu nevoile sale de trai" (72). Mai mult, este vorba de un drept de stăpânire, pe de o parte, temporară – în cazul unui regres demografic (72), cetăţenii din colonii sunt rechemaţi în insulă –, pe de alta, non-exclusivă – în colonii sunt primiţi şi străinii, dar numai cei care acceptă legile şi felul de viaţă al coloniştilor. Aşadar, deşi are la bază mai degrabă constrângeri cât se poate de obiective, mobilitatea graniţei geografice coincide cu mobilitatea graniţei ideologice. Garantul integrităţii unui stat nu este graniţa fizică, ci cea ideologică.

Vocaţia defensivă a cetăţii lui Morus face ca utopienii, educaţi în spiritul unor principii paşnice, să refuze războiul de cucerire. Invadarea insulei este o încălcare flagrantă a teritoriului, inclusiv o violare a matricei ideologice, suficient motiv de război la care participă întreaga comunitate, bărbaţi şi femei deopotrivă. Dar utopienii nu se tem atât de încălcarea graniţelor geografice (forma insulei şi caracteristicile ţărmurilor le sunt favorabile) cât de contaminarea spaţiului ideologic. Morus ne spune că foarte puţini străini se încumetă să vină în Utopia pentru a face negoţ, iar „despre ceea ce vând ei, utopienii cred că-i mai bine să pornească ei înşişi la drum decât să se lase pe mâna străinilor, mai ales fiindcă, astfel, au prilejul de a înţelege mai bine cum merg treburile prin ţările vecine..." (99-100). Motivul pare logic, dar putem citi în subtext teama pe care, urmându-l pe Aristotel (*Politica*, V, 3, 1303a, 27, şi 1327a, 13-15), o exprimase şi Toma de Aquino: „Nam civitas quae ad sui sustentationem mercatorum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur; extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores" (*De regno ad regem Cypri*, II, 7; „Cetatea care, pentru subzistenţa sa, are nevoie de o mulţime de negustori, trebuie să suporte convieţuirea neîntreruptă cu străinii; convieţuirea cu străinii însă corupe cel mai mult moravurile cetăţenilor...." – 2005: 119). Aşadar, practica negustoriei e convertită de Morus într-o activitate defensivă, de vreme ce inalterarea spaţiului ideologic e mai importantă decât conservarea celui fizic.

Ar mai fi de semnalat un fapt nu lipsit de importanţă: graniţa statului ideal, aşa cum se poate doar intui la Platon şi cum se poate observa mult mai clar la Morus, este una liniară. Ceea ce nu exclude totuşi crearea unor zone de confluenţă dintre culturile, în speţă ideologiile, statelor utopice şi ale vecinilor. Însă aceste zone sunt plasate exclusiv în teritoriile vecine, ai căror localnici adoptă câte ceva din modul de viaţă al utopienilor. Graniţa unui stat utopic trebuie, prin forţa lucrurilor, să fie etanşă într-un singur sens, de vreme ce ideologia, care stă la baza educaţiei, administraţiei şi organizării statului, nu poate fi într-un fel la centru (în capitala Amaurot) şi mai diluată la periferie. Cât priveşte forţa radiantă a desăvârşitei guvernări, Morus preferă să o descrie prin două exemple: cel al ambasadorilor anemolieni (2001: 81 *sqq*.) care, venind dintr-o ţară îndepărtată şi necunoscând, asemenea vecinilor utopienilor, felul de viaţă al acestora, au devenit obiect de deriziune fiindcă s-au îmbrăcat în haine scumpe ornate cu tot felul de podoabe de preţ (mărci sigure ale unui status social elevat pentru comunitatea de origine), dar şi cel al unor vecini ai utopienilor care le-au cerut acestora „să le trimită şi lor nişte magistraţi care să îi conducă, unii câte un an, alţii câte cinci" (107). Aşadar, frontiera unui stat ideal, cel puţin după Morus, este într-un singur sens etanşă şi în sens contrar permeabilă.

---

[4] Deşi Morus (71), inspirându-se de la Platon (460a; 248 – „Iar numărul căsătoriilor îl vom lăsa în seama conducătorilor […] astfel încât cetatea […] să nu ajungă nici mare, nici mică"), este un adept al eugeniei şi al controlului demografic.

De dimensiuni reduse, clădită mai degrabă pe verticală şi înconjurată cu şapte rânduri de ziduri, Cetatea Soarelui este sediul unei comunităţi care şi-a făcut din defensivă un soi de profesiune de credinţă. Invidiaţi pentru buna organizare şi buna administrare a resurselor de cele patru regate din insula Taprobana, locuitorii cetăţii ideale a lui Campanella recurg la agresiune numai ca ripostă la o agresiune externă, indiferent de natura acesteia, sau ca răspuns la o solicitare din partea unei alte cetăţi, dar numai după o atentă deliberare a circumstanţelor şi a diferendului invocat. Cetăţile cucerite sunt constrânse să adopte felul de viaţă al solarilor şi să îşi trimită fiii să deprindă bunele obiceiuri din Cetatea Soarelui. Altfel spus, lărgirea spaţiului geografic presupune exportul de ideologie, a cărei însuşire trebuie să fie temeinică şi durabilă. Teama cea mare nu pare să fie legată, nici pentru solari, de pierderea unei părţi din teritoriu, ci de contaminarea moravurilor, cauză sigură şi eficientă a deteriorării bunei lor orânduiri. Motiv pentru care, deşi sunt foarte umani şi au un adevărat cult al ospitalităţii, se tem că străinii şi sclavii, prin ideile pe care le-ar putea răspândi în cetate, ar putea submina temeliile înseşi ale orânduirii lor: pe primii îi supraveghează pe tot timpul şederii în cetate, iar pe prizonierii de război îi vând. Convinşi că, mai devreme sau mai târziu, întreaga lume le va urma exemplul, mereu în căutarea unor soluţii care să amelioreze propria formă de guvernământ, solarii par să fie paradigma acelui tip uman pentru care nu extinderea proprietăţii (sau a graniţelor geografice) e garanţia unui trai îmbelşugat, ci vigoarea bunelor moravuri (sau forţa unei ideologii coerente şi necontaminate), contrapondere necesară a unei guvernări drepte.

La adăpost de problemele cu care se confruntaseră autorii utopiilor menţionate mai sus prin inspirata alegere de a-şi popula cetatea ideală, Principatul Potuan, cu arbori raţionali[5], Holberg imaginează un univers în care graniţa naturală e complementară naturii locuitorilor în efortul de prezervare a spaţiului ideologic. Planeta Nazar e împărţită practic în două de o strâmtoare care o traversează în întregime: de o parte se află Principatul utopic Potu şi „ţările limitrofe […] foarte asemănătoare cu Potu", fie legate de acesta printr-un „pact de alianţă", fie, „după ce au fost supuse, au devenit pacifice sub binevoitoarea lor stăpânire" (1994: 100 – trad. n.); de cealaltă, nu mai puţin de 25 de state – de la Quamso, ţara arborilor care se bucură de o sănătate de fier, la Tumbac, ţara arborilor de o religiozitate exacerbată –, ale căror particularităţi aparent pozitive se dovedesc la o analiză mai atentă tot atâtea neajunsuri care contrastează flagrant cu buna organizare a statului ideal. Dat fiind că fiecare ţară e locuită de o anumită specie de arbori cu naturi şi nevoi diferite, a trece dintr-o ţară în alta e numai consecinţa dreptului recunoscut de a călători şi de a face comerţ. Prin urmare, aceasta ar putea fi una dintre sursele contaminării spaţiului ideologic, problemă rezolvată de Holberg prin aceeaşi soluţie pe care o propune pentru contracararea degradării din interior a statului: orice propunere de modificare a legilor şi cutumelor este atent analizată, iar în cazul în care iniţiativa se dovedeşte un eşec, autorul ei este pedepsit exemplar – cu exilul pe firmament sau, mai tranşant (în cazul în care e ameninţată ordinea socio-politică), cu moartea. În ambele cazuri e vorba deci de a elimina din societate un element a cărui atitudine sau ale cărui convingeri ar putea duce nu la modificarea ordinii constituite (căci, spre deosebire de utopieni, potuanii nu trăiesc într-un stat *quo nihil melius cogitari potest*, un soi de *perpetuum mobile* care se autoalimentează atâta vreme cât structura şi principiile pe care le promovează rămân intacte[6]), ci

[5] E greu de spus ce anume l-a determinat pe Holberg la o asemenea soluţie. Privind retrospectiv, am putea afirma că autorul îşi populează cetatea cu arbori raţionali pentru a sugera astfel că o societate utopică nu poate fi decât produsul unor fiinţe a căror viaţă interioară se reduce la glacialitatea şi eficienţa calculului raţional şi pentru a răspunde astfel unei chestiuni ridicate de Campanella care definea prietenia (*amicizia*) în termenii foarte reductivi ai colaborării – „E l'amico si conosce tra loro nelle guerre, nell'infirmità, nelle scienze, dove s'aiutano e s'insegnano l'un l'altro" (Campanella, 2006: 70) –, scoţând astfel termenul din sfera afectivităţii şi negându-i esenţa.

[6] Diferenţa între statul ideal propus de Morus şi cel propus de Holberg constă şi în faptul că la umanistul englez societatea ideală se bazează în special pe existenţa unor instituţii care să constrângă indivizii la un anumit comportament (conceput să slujească în primul rând şi în cea mai mare măsură comunitatea, şi în cel mai mic grad individul), în vreme ce la cel din urmă comunitatea ideală se bazează, desigur, pe instituţii, dar în primul rând pe indivizi ideali.

la degradarea ei; altfel spus, de a elimina din spațiul geografic un element care nu se mai conformează cadrului ideologic. Propunerea, considerată nesăbuită, a lui Klimius (Scabba) de a exclude femeile din viața politică ar fi meritat pedeapsa capitală, și numai prin bunăvoința monarhului ea a fost comutată în exilul pe firmament, sancțiune la care au fost supuși alți doi potuani: un metafizician („care încălcase legea discutând asupra esenței divine și a naturii sufletelor"; 148 – trad. n.) și un fanatic (care „punând la îndoială religia și puterea civilă, părea că vrea să amenințe temeliile amândurora"; 148 – trad. n.). Această vecinătate ni se pare grăitoare pentru modul în care excluderea unor indivizi din spațiul geografic al unei comunități poate fi privită ca expresie a efortului de conservare a spațiului ideologic sau, altfel spus, a identității.

Din perspectiva modului de organizare a statului și, implicit, a delimitării unui teritoriu, la antipod față de Principatul Potu, Holberg ne prezintă Regatul Quama, un contraexemplu din care am putea desprinde câteva idei utile. La sosirea lui Klimius, regatul se afla într-o stare de independență față de tanachiți (populație de tigri dotați cu rațiune). Însă foarte curând lucrurile se schimbă: grație eforturilor proprii și unor împrejurări favorabile, Nicolaus Klimius îi supune pe tanachiți, înfrânge alianța formată din arctoni (urși), kispuchieni (pisici) și electorieni (cocoși), inițiază și încheie cu succes o campanie de cucerire a ținuturilor firmamentului (Martinia, Mezendoria etc.), la capătul căreia se poate intitula cu mândrie „Nicolaus cel Mare, trimis al Soarelui, Împărat de Quama și Mezendoria, Rege de Tanachia, Alectoria, Arctonia, al Regatelor Mezendorice și Martiniane, Mare Duce de Kispucia, Domn de Martinia și Canalisca…" (241). Dar o extindere în afară a frontierelor care nu este expresie a unei necesități obiective (cum sugera Platon) nu poate dura prea mult. Nesusținută de un amplu proces de aculturație/enculturație, care cere întotdeauna timp, lărgirea granițelor nu a presupus și impunerea (sau adoptarea – depinde din ce perspectivă privim lucrurile) unei doctrine politice coerente, altfel spus nu a însemnat crearea unui spațiu ideologic omogen. Imperiul întemeiat de Nicolaus Klimius nu este compact, nu este, cum ar fi spus Platon, „unul". Elementele eterogene care îl compun nu împărtășesc (nefiind vorba de o uniune consensuală) viziunea politică a împăratului și nu îi susțin eforturile. Așa încât, foarte curând, artificiala structură politică s-a năruit din interior și s-a ajuns la o stare de lucruri comparabilă cu cea inițială. Faptul că Nicolaus Klimius a mizat aproape exclusiv pe dreptul învingătorului, pe autoritatea celui mai puternic s-a dovedit un gest de imaturitate politică. Iar dată fiind și rapiditatea cu care s-au desfășurat evenimentele (cucerirea și disoluția unui imperiu), nu e deloc întâmplător că Holberg își pune eroul să se compare cu Alexandru cel Mare și cu imperiul (de data aceasta real) creat de macedonean.

...și câteva concluzii

Spațiul geografic decupat prin trasarea frontierelor contribuie la o mai bună definire a identității și alterității (cf. Lung, 2001: 70). Numeroase exemple din istoria reală dovedesc că, de regulă, arealul geografic ocupat este direct proporțional cu puterea unui stat. În cazul utopiilor însă, trasarea și apărarea granițelor este mai degrabă o problemă de identitate ideologică decât de putere (fie ea economică sau politică). Mobilitatea frontierei, mai exact extinderea ei[7], presupune exportul de ideologie, exprimată, cel puțin în operele la care am făcut referire, prin două elemente definitorii: educație (*paideia* – garanție a adoptării unui anumit mod de viață) și organizare statală (*politeia* – garanție a unor raporturi juste între membrii comunității, dar și a stabilității structurilor sociale).

Pe de altă parte, nu trebuie ignorată vocația citadină a utopiilor. Zidurile sunt un mod foarte sever de delimitare teritorială. Ele adăpostesc un centru de civilizație și cultură care generează idei progresiste. În afara lor se întinde spațiul vast al lumii aflate într-un echilibru precar, în luptă continuă cu principii de ierarhizare eronate și cu un mod de viață nesatisfăcător. Specific societăților utopice este consensul; disensiunea și contradicția, uneori revolta sau chiar anarhia

[7] Aspectul slab dinamic al frontierelor este și el o caracteristică a structurilor utopice, cu toate că și Platon, și Morus vorbesc, fiecare din rațiuni proprii, de extinderea granițelor cetății.

sunt caracteristice societăţilor non-utopice. Frontiera utopică separă astfel nu două forme de organizare statală, ci două lumi: una civilizată, prosperă, fericită, şi una „barbară", supusă contrastelor şi neajunsurilor de orice fel.

Delimitarea foarte netă prin ziduri (sau, mai tranşant, prin forma insulară a teritoriului, după eliminarea artificială a istmului) reflectă ideea că graniţa utopică este una liniară şi etanşă. Etanşă în sensul că una dintre funcţiile ei este aceea de a obstacula crearea în interior a „zonelor gri", a acelor spaţii de confluenţă a valorilor promovate de culturi vecine[8]. Şi asta pentru că binomul centru-periferie nu îşi are locul într-o societate utopică. Mai mult decât atât, o societate utopică este, prin definiţie, superioară celor circumstante. Modul de viaţă şi organizare propus poate fi preluat, chiar dacă parţial, şi de alţii numai în măsura în care graniţa este, în acest sens, permeabilă. Zonele gri se pot constitui exclusiv în afara teritoriului unei societăţi utopice şi numai în acest spaţiu frontiera utopică îşi evidenţiază funcţia de promotoare a cooperării.

Teritoriul este esenţial în definirea unui anumit mod de dezvoltare socio-economică şi culturală. În utopii, modul de organizare şi de viaţă al comunităţii depăşeşte importanţa pe care o are teritoriul (cu toate resursele pe care le oferă) în fixarea acestor tipuri de obiective. Astfel, compromiterea stabilităţii interne nu este atât consecinţa fisurării graniţelor fizice, cât a compromiterii graniţei ideologice: contaminarea mentalităţilor este calea sigură spre destabilizare şi spre ruinarea ordinii constituite. Spre deosebire de graniţa fizică, cea ideologică nu poate fi compromisă prin agresiune, ci prin persuasiune. De aici şi funcţia, foarte importantă pentru graniţa fizică, de control al fluxului uman, foarte evidentă mai ales la Campanella.

Dar această funcţie nu e specifică doar utopiilor. Teama de opiniile „nesănătoase" (am numit astfel ideile cu un oarecare potenţial subversiv vizavi de fundamentele ordinii socio-politice) i-a inspirat lui Aristotel (şi lui Toma de Aquino) aprecierile cu privire la prezenţa negustorilor străini în cetate şi tot ea l-a determinat pe Cato să grăbească plecarea ambasadorilor greci sau pe Justinian să închidă, în 529, Şcoala neoplatonică din Atena. Toţi erau convinşi că acţionează astfel în folosul cetăţii care, pentru a dăinui şi evolua, trebuia să reziste „presiunilor" venite din exterior; ca şi cum *identitatea* şi *alteritatea* s-ar fi aflat într-un joc cu sumă nulă.

Între timp lucrurile s-au schimbat: o astfel de atitudine ar fi considerată astăzi nu doar contraproductivă pentru *polis*, ci de-a dreptul „barbară".

BIBLIOGRAFIE:

CAMPANELLA, Tommaso, *La città del Sole*, a cura di Massimo Baldini, Roma: Newton & Compton, 1995, http://it.wikisource.org/wiki/La_Citt%C3%A0_del_Sole (accesat la 15 martie 2015).

CAMPANELLA, Tommaso, *La città del sole / Cetatea soarelui*, traducere şi note de Smaranda Bratu Elian, *Poesie filosofiche / Poezii filozofice*, traducere de C. D. Zeletin şi Smaranda Bratu Elian, prefaţă de Tonino Tornitore, „Biblioteca italiană", Bucureşti: Humanitas, 2006.

COULANGES, Foustel de, *Cetatea antică*, vol. I, traducere de Mioara şi Pan Izverna, prefaţă de Radu Florescu, Bucureşti: Editura Meridiane, 1984.

HOLBERG, Ludvig, *Il viaggio sotteraneo di Niels Klim*, a cura di Bruno Berni, Milano: Adelphi, 1994.

HOLBERG, Ludvig, *Nicolai Klimii iter subterraneum*, accesat la adresa: http://www.-mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?tabelle=Ludvig_Holberg_cps4&corpus=4&lang=0&allow_-download (accesat la 02 februarie 2015).

LE GOFF, Jacques, „Centru/periferie", în LE GOFF, Jacques; Jean Claude SCHMITT (eds.), *Dicţionar tematic al Evului Mediu occidental*, Iaşi: Polirom, 2002, pp. 134-145.

LE GOFF, Jacques, „Oraşul", în LE GOFF, Jacques; Jean Claude SCHMITT (eds.), *Dicţionar*

[8] Element specific mai ales Evului Mediu european. Pentru o încercare de definire a frontierei medievale, vezi Le Goff, 2002: 139.

tematic al Evului Mediu occidental, Iaşi: Polirom, 2002, pp. 560-572.

LUNG, Ecaterina, *Istoricii și politica la începuturile Evului Mediu european*, Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2001.

MONDIN, Battista, Manuale di filosofia sistematica, vol. VI, „Etica. Politica", Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.

MORUS, Thomas, *Utopia*, trad. de Cristina Jinga, Bucureşti: Best Publishing, 2001.

PAULUS DIACONUS, *Istoria longobarzilor*, traducere, note şi comentarii de Emanuel Grosu, Iaşi: Editura Polirom, 2011.

PLATON, *Republica*, în *Opere*, vol. V, traducere, interpretare, lămuriri preliminare şi note de Andrei Cornea, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

PLUTARH, „Viaţa lui Cato", în *Vieți paralele*, vol. II, traducere şi note de N. I. Barbu, Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1963.

TOMA DE AQUINO, *Despre guvernământ*, traducere şi note de Andrei Bereschi, postfaţă de Molnar Peter, Iaşi: Editura Polirom, 2005.