

## *L'utopia lucreziana nell'Autre monde di Savinien Cyrano de Bergerac*

### *1. L'empio tirannicida sulla scena*

Alla fine del 1653, o all'inizio del 1654, andò in scena a Parigi una tragedia d'argomento storico, *La mort d'Agrippine*: ne nacque uno scandalo che costrinse il teatro – pare – a interrompere le rappresentazioni<sup>1</sup>. Autore ne era il poliedrico e irriverente Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655). Oggetto della polemica furono, tra l'altro, le parole pronunciate verso la fine del dramma da Seiano, che, nel fronteggiare la condanna a morte per la minaccia arrecata a Tiberio, è proteso a respingere le paure che Agrippina tenta di incutergli:

« Une heure après la mort, notre âme évanouie | sera ce qu'elle  
était une heure avant la vie. | [...] J'ai beau plonger mon âme et  
mes regards funèbres | dans ce vaste néant et ces longues té-  
nèbres, | j'y rencontre partout un état sans douleur, | qui n'élève

<sup>1</sup> Guéret 1671, pp. 193-199, mette in scena un dialogo tra Cyrano e Jean-Louis Guez de Balzac: *La mort d'Agrippine* vi è accusata di contenere « trente ou quarante Vers qui blessent les bonnes mœurs », una pecca che « fit défendre » la rappresentazione. Analoghe notizie di un'accoglienza turbolenta riservata alla tragedia da parte di chi ne contestava l'empietà, forse con intenti provocatori, si ricavano da un'integrazione di Bernard de la Monnoye alla terza edizione dei *Menagiana* (Ménage 1715, II, p. 25).

à mon front ni trouble ni terreur ; | car puisque l'on ne reste,  
après ce grand passage, | que le songe léger d'une légère image, |  
et que le coup fatal ne fait ni mal ni bien, | vivant, parce qu'on  
est, mort, parce qu'on n'est rien ; | pourquoi perdre à regret la  
lumière reçue, | qu'on ne peut regretter après qu'elle est per-  
due ? | Pensez-vous m'étonner par ce faible moyen, | par l'horreur  
du tableau d'un être qui n'est rien ? »<sup>2</sup>.

Un convinto materialismo – quasi una parafrasi di Lucrezio, III, 926-939<sup>3</sup> – connota queste parole di Seiano, che aveva anche avuto occasione di dire, parlando degli dèi « que l'homme a faits, et qui n'ont point fait l'homme »: « Va, va, Térentius, qui les craint, ne craint rien »<sup>4</sup>. Abolizione della paura degli dèi, che sono un'invenzione umana; abolizione della paura della morte, dopo la quale non rimane di noi che « l'evanescente sogno di un'evanescente immagine»: non occorre altro per ravvisare, in Seiano, in questo « soldat philosophe » che rifiuta di sottomettersi alla paura, un epicureo. Ma non meno significativo è che l'aspirante tirannicida Seiano, nel parlare degli dèi, « ces beaux riens qu'on adore », aveva ricordato che « des plus fermes États ce fantasque soutien »<sup>5</sup>.

Del resto, la professione di ateismo di Seiano giunge in risposta alla sollecitazione del suo confidente Terenzio, che nel rivendicare per indispensabile l'istituzione monarchica a Roma (« l'aigle romaine aurait peine à monter | quand'elle aura sur soi plus d'un

<sup>2</sup> Cyrano de Bergerac, *La mort d'Agrippine*, atto V, scena VI, vv. 1561-1576.

<sup>3</sup> In questa sezione testuale del *De rerum natura* si coglie, infatti, sia l'idea che la morte non sia nulla per l'uomo *déniaisé* («multo igitur mortem minus ad nos esse putandumst»), sia l'infruttuosità di sprecare il tempo residuo della vita nel rimpianto («Quid tibi tanto operest, mortalibus, quod nimis aegris | luctibus indulges?»).

<sup>4</sup> *La mort d'Agrippine*, atto II, scena IV, vv. 638 e 640. La battuta gioca su un equivoco semantico, poiché può sì significare che chi teme gli dèi, non ha nulla da temere, ma soprattutto che chi teme gli dèi, teme qualcosa che non esiste. Su questa « dramaturgie de l'équivoque » e sulle sue implicazioni in un dibattito molto vivo nell'ambiente dei libertini francesi, segnato dalla teoria e dalla pratica della dissimulazione, cfr. Darmon 2004.

<sup>5</sup> *La mort d'Agrippine*, vv. 636 e 639.

homme à porter »<sup>6</sup>) la fondava appunto sul timore degli dèi. Seiano, sulla scena, appare invece portatore di una visione politica fondata sull'uguaglianza tra gli uomini (« Mon sang n'est point royal, mais l'héritier d'un Roi | porte-t-il un visage autrement fait que moi ? »<sup>7</sup>) e, se essa non esclude affatto la monarchia (giacché Seiano aspira a salire egli stesso al trono), può perfino contemplare la repubblica, anche se solo per strategia dialettica (« Si César massacré, quelques nouveaux Titans | élevés par mon crime au Trône où je prétends, | songent à s'emparer du pouvoir monarchique, | j'appellerai pour lors le peuple en République »<sup>8</sup>). Se dunque inessenziale sembra essere la forma del governo, la *ratio* politica che anima l'azione drammatica di Seiano si basa sulla ricerca di un vincolo di legittimazione del potere nel popolo, che fa sì che il sovrano sia monarca e non tiranno; ma il vincolo di legittimazione è da fondarsi su una scelta consapevole, non sulle superstizioni e sui timori della religione o di altri *idola*. Nondimeno, Seiano – va ben ricordato – è un personaggio corrotto, come tutti quelli che si muovono in questo « monde où règne une corruption universelle »<sup>9</sup>.

Ovviamente non si può non decifrare, dietro questa materia drammaturgica mediata dagli *Annales* di Tacito, un riferimento criptico a Machiavelli<sup>10</sup>, alla sua scelta di desacralizzazione del potere e di riconoscimento del rapporto tra principe (Stato) e popolo come fondamento della stabilità del «principato civile» (*Il Principe*, cap. 9). Ma il tessuto della tragedia fittamente epicureo – e lucreziano in particolare – non può ritenersi finalizzato alla sola professione di ateismo o di materialismo d'uno dei suoi personaggi, ma, come mi sforzerò di mostrare, lascia senza dubbio

<sup>6</sup> Ivi, vv. 627-628.

<sup>7</sup> Ivi, vv. 579-580.

<sup>8</sup> Ivi, vv. 619-622.

<sup>9</sup> Così Darmon 2004, p. 212, il quale rimarca come nella dinamica drammaturgica la grandezza del personaggio di Seiano si collochi al di fuori di una tradizionale assiologia morale; cfr. anche Grünagel 2020.

<sup>10</sup> Sulla occulta presenza del censurato Machiavelli nel tacitismo del Seicento, sempre utile è Toffanin 1972.

una vasta traccia proprio in merito alla visione politica e alle prospettive ideali di trasformazione degli assetti sociali, che l'autore intende trasmettere al suo pubblico.

## 2. *Dov'è l'utopia?*

La fama di Cyrano è senz'altro legata, in modo prevalente, ai due romanzi *Les états et empires de la Lune* e *Les états et empires du Soleil*, noti insieme come *L'Autre monde*<sup>11</sup>; questo dittico romanzesco mostra una forte impronta epicurea, per lo più attraverso la mediazione lucreziana, esito del discepolato di Cyrano presso il filosofo materialista e atomista Pierre Gassendi (1592-1655). Gli studiosi negli anni più recenti<sup>12</sup> hanno indagato soprattutto il primo dei due romanzi, nel quale si è inteso riconoscere un veicolo di esposizione di quella concezione atomistica della realtà che ha i suoi archegeti in Democrito ed Epicuro (citati, insieme a Pitagora, a Copernico e a Kepler, sin dalle prime pagine del romanzo a proposito della pluralità dei mondi<sup>13</sup>) e il suo sviluppo in una fitta discussione coeva a Cyrano, della quale l'autore mostra profonda consapevolezza<sup>14</sup>. L'immagine di un universo infinito, decentrato, in cui l'incessante moto e la ricombinazione degli atomi sono il principio genetico di una molteplicità di for-

<sup>11</sup> I romanzi furono pubblicati postumi, rispettivamente nel 1657 e nel 1662. Per le citazioni dai due scritti (d'ora in poi, *Lune* e *Soleil*), farò riferimento ai numeri di pagina e di riga della più recente edizione critica, Alcover 2004a, che supera la precedente edizione, completa ma non realmente critica, di Prévot 1977.

<sup>12</sup> Tra la bibliografia in cui è indagato il rapporto tra Cyrano de Bergerac e Lucrezio (o, più genericamente, l'epicureismo) cito, in particolare, Bloch 1985; Darmon 1998, pp. 211-262; Kany-Turpin 1999; Roche 2005; Wilson 2008; Piazzini 2009, pp. 112-116; Ford 2010, pp. 238-240; Schiano 2014; Kors 2016, pp. 73-77; Piergiacomi 2022.

<sup>13</sup> Cyrano de Bergerac, *Lune*: Alcover 2004a, p. 7 rr. 19-21. Quest'elenco di fonti antiche e moderne, leggibile nei manoscritti, è sostituito nella prima edizione a stampa da un generico « plusieurs grands hommes ».

<sup>14</sup> Cfr. Alcover 1970; Perfetti 2002.

me di esistenza<sup>15</sup>, è veicolata attraverso una prosa barocca e una fantasia sovrabbondante, che ha anche la funzione di mettere l'autore al riparo dalle intemperie ideologiche.

È ben vero che uno dei modelli che maggiormente sollecitarono la creazione di Cyrano fu il *Somnium* di Kepler, nel quale però il viaggio verso la luna è pretesto per un'esposizione di astronomia lunare, con scarso o nessun interesse per un'indagine su possibili alternative forme di aggregazione sociale. Anche nell'archetipo del genere letterario, remoto ma ben presente tanto a Kepler quanto a Cyrano, cioè Luciano di Samosata, il taglio parodico non offre, almeno a una immediata lettura, alcuna formula propositiva che possa mostrarsi come utopia positiva<sup>16</sup>. Così, in Cyrano il tema del viaggio verso un estremo altrove sembra presentarsi, sul piano dell'osservazione delle dinamiche sociali, solo come una rassegna di "rovesciamenti" – ciò che Madeleine Alcover ha ricondotto alla poetica del « burlesque déplacé »<sup>17</sup> – che non si peritano di aggredire anche temi sensibili (quale il rapporto, anti-gerontocratico, tra anziani, soccombenti, e giovani, innalzati a piena dignità<sup>18</sup>), perfino religiosi (così, ad esempio, il racconto biblico del Paradiso terrestre, identificato con la luna, e dell'ascesa di Enoch, di Elia e di Giovanni verso il corpo celeste<sup>19</sup>).

Perciò, la parte più seria della meditazione par riservata alla costituzione della materia, alla natura della sensazione e dell'intelletto, e in ultimo alla conformazione materiale e non spirituale

<sup>15</sup> Questi temi sono sviluppati in Lucrezio, II, 1023-1174.

<sup>16</sup> In effetti, nella *Storia vera* di Luciano la categoria sottoposta a corrosiva critica è quella del vero, più che quella del giusto, sicché la sua può dirsi una riflessione sulla storiografia (una sorta di riscrittura, in forma parodica, dell'opuscolo *Come si deve scrivere la storia*) più che sulla teoresi politica. A una riflessione storiografica di questo tipo Cyrano de Bergerac sembra estraneo. Sulla fortuna del modello di Luciano, e in generale della satira menippea, nelle narrazioni utopistiche del XVII secolo si può vedere Toderici 2013; inoltre, cfr. Bury 2004.

<sup>17</sup> Alcover 2004a, pp. CLXIX-CLXXVIII; sul tema cfr. Dotoli 1996.

<sup>18</sup> Cfr. Cyrano de Bergerac, *Lune*: Alcover 2004a, pp. 102-108 rr. 1952-2103.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 34-50 rr. 476-836.

dell'anima e alla sua mortalità. Questi temi, propriamente lucreziani, sono oggetto del conclusivo dialogo in cui il protagonista dei romanzi, Dyrcona (avatar anagrammatico dell'autore), tenta di ricondurre il lunare *jeune homme* alla fede. Costui, infatti, nega l'immortalità dell'anima; Cyrano, con l'apparente proposito di salvare in qualche modo la bontà del Dio cristiano, lascia la parola al demone di Socrate, il quale riconduce l'uomo alla sua essenza materiale e lo inserisce a pieno titolo nel circuito di metamorfosi che riguarda tutta la natura:

« Vous savez, ô mon fils, que de la terre il se fait un arbre, d'un arbre un pourceau, d'un pourceau un homme. [...] Ne voyons-nous pas qu'un pommier, par la chaleur de son germe comme par une bouche, suce et digère le gazon qui l'entourne ; qu'un pourceau dévore ce fruit et le fait devenir une partie de soi-même; et qu'un homme, mangeant le pourceau, réchauffe cette chair morte, la joint à soi, et fait enfin revivre cet animal sous une plus noble espèce ? »<sup>20</sup>.

Perfino il papa – conclude ironicamente il demone – sessant'anni fa non era che un ciuffo d'erba. L'argomento (e perfino l'esempio) è del tutto coincidente con quello che Lucrezio evocava contro Anassagora per documentare l'identità di materia prima, cioè di atomi, tra il mondo inanimato e quello animato e dunque l'essenza inanimata, cioè priva di sensazione, della materia prima stessa<sup>21</sup>.

Dopo il breve intermezzo del demone, il discorso del giovane lunare riprende in un *crescendo* nichilista che travolge l'immortalità dell'anima, la resurrezione dei corpi, i miracoli, e infine l'esistenza stessa di Dio: il che conduce Dyrcona a sospettare nel suo interlocutore « l'Antéchrist ». Eppure, l'attrazione intellettuale per lui, e per i suoi argomenti, sembra inevitabile: « Je ne voulais pas pourtant lui découvrir ma pensée, à cause de l'estime que je faisais

<sup>20</sup> Ivi, pp. 146-147 rr. 3011-3023.

<sup>21</sup> Lucrezio, II, 865-885: attraverso il ciclo della nutrizione la stessa materia transita dai pascoli, alle greggi, agli uomini, e di qui, talora, agli animali rapaci (prova del fatto che l'uomo stesso non è esente da questi processi naturali).

de son esprit ; et véritablement les favorables aspects dont Nature avait regardé son berceau m'avaient fait concevoir quelque amitié pour lui »<sup>22</sup>. Non sorprende che questa frase, così pregiudizievole, sia leggibile solo in uno dei manoscritti e scompaia dalle versioni a stampa, sin da quella del 1657; e del resto nella stampa il finale stesso del romanzo è mutato<sup>23</sup>.

È difficile sfuggire alla sensazione che in quella coda del romanzo, così faticosamente passata per le maglie della censura o dell'autocensura, si celi la chiave di lettura del viaggio sulla luna, che è viaggio di scoperta del nesso che salda la conoscenza fisica della realtà (su base atomistica) alla piena comprensione della natura dell'anima umana, e quindi dei processi di percezione ed elaborazione intellettuale del dato sensibile in una prospettiva antimetafisica. Si tratta di un problema essenzialmente speculativo – in profondità radicato nei libri II e III del *De rerum natura* – che ben poco spazio lascia alla riflessione sulla vita associata degli uomini e, in ultimo, sulle loro prospettive di felicità.

Fatte queste premesse, alla domanda se l'*Autre monde* di Cyrano possa configurarsi come una *U-topia*, un non-luogo atto a sperimentare alternative politico-sociali sul modello di Moro e Campanella, non si potrebbe che dare una risposta negativa. Il problema non è marginale, perché ben presto invalso, soprattutto in area anglofona, una lettura in chiave politica dell'opera di Cyrano: David Russen ribattezzò il romanzo *The Most Rational History of the Government of the Moon* e lo lesse alla luce dell'epicureismo per accostarlo alle pagine di Moro sul predominio del

<sup>22</sup> Cyrano de Bergerac, *Lune*: Alcover 2004a, p. 157 rr. 3238-3241.

<sup>23</sup> Nella versione manoscritta, il diavolo giunge per afferrare il giovane lunare e trascinarlo all'inferno, ma Dyrcona, in un disperato tentativo di salvarlo, gli si aggrappa ed è così trasportato verso la terra. Nella versione a stampa, Dyrcona si rifiuta di continuare ad ascoltare le bestemmie del giovane lunare (mancano perciò gli argomenti contro la resurrezione dei corpi e l'esistenza di Dio) e lo abbandona; poi, più tardi, colto da nostalgia per la propria patria, esprime il desiderio di farvi ritorno e vi è ricondotto dal demone di Socrate.

piacere in Utopia<sup>24</sup>. Si tratta di un accostamento non evidente *per se*, poiché manca in *Cyrano* la coerente costruzione di un modello statale fondata sull'analisi dei rapporti tra gli individui e, ancor più, tra gruppi socialmente ed economicamente definiti (che è, invece, il fondamento dell'opera di Moro).

È questa una inconfutabile constatazione che ha condotto la gran parte degli interpreti più recenti a classificare l'opera di *Cyrano* come anti-utopica: Racault nega lo statuto di utopia all'*Autre monde*, in cui i riferimenti all'assetto sociale dei seleniti hanno carattere di frammentarietà e paiono puro esercizio di fantasia, se utopia ha « pour vocation d'exprimer un idéal socio-politique, ou au moins un contre-modèle offrant sur la réalité existante une perspective critique »<sup>25</sup>. Alla stessa conclusione perviene Alcover, partendo dall'idea che l'utopia si qualifichi essenzialmente per il predominio del collettivo e rilevando l'assenza di ciò nell'opera di *Cyrano*<sup>26</sup>. Secondo Darmon, la scarsa affinità tra *Cyrano* e la narrazione utopistica nelle sue forme tradizionali si deve, in primo luogo, all'effetto di frantumazione centrifuga dell'immaginario narrativo, a sua volta dovuto alla vena intimamente scettica dell'autore, per cui i frammenti di utopia, che pure « flottent ici et là », si dissolvono in un gioco di rifrazioni che ha per base la figura retorica dell'iperbole e rende impossibile stabilire un centro

<sup>24</sup> Russen 1703, pp. 3-4: «For though it be interlaced with much Matter of Mirth, Wit and Invention, of things either doubtful, or meerly feigned, and so in some sense may be ranked with Sir Thomas Moor's *Utopia*, Don Quixot's *Romantick Whymseys*, or *Poor Robin's Description of Lubbardland*; yet it is throughout carried on with that strength of Argument, force of Reason, and solidity of Judgment in the demonstration of things probable, that it may not be unbecoming the Gravity of Cato, the Seriousness of Seneca, or the Strictness of the most rigid Peripatetick or Cartesian; and instead of *Comical*, may deserve the epithete of the *most Rational History of the Government of the Moon*». Su ciò cfr. Alcover 1995, pp. 227-229. Del resto, l'opera di Swift, evidentemente debitrice di *Cyrano* come anche di Francis Godwin, nel condividere l'impianto satirico accentua però la componente utopistica, soprattutto nel viaggio di Gulliver presso gli Houyhnhnm.

<sup>25</sup> Racault 2003, pp. 112-113.

<sup>26</sup> Alcover 2004a, p. CLXXX.

ideologico fermo nella narrazione<sup>27</sup>. Altri ancora hanno negato la possibilità di rintracciare l'utopia nella fantasia di Cyrano<sup>28</sup>: secondo Armand lo spazio utopico in Cyrano, soprattutto nel romanzo solare, si proietta totalmente nel futuro e si nega, come realtà in atto, nel momento stesso in cui Dyrcona vi giunge<sup>29</sup>; Ferrand, analizzando i romanzi alla luce dei *topoi* dell'utopia come genere letterario, afferma che « Cyrano fait exploser les canons de l'utopie »<sup>30</sup> ed è perciò irriducibile a qualsiasi definizione di genere.

Eppure, non sono trascurabili le ragioni che inducono, per esempio, Armand a ricercare una sia pur «impossibile» utopia nell'opera di Cyrano. È l'autore stesso a disseminare riferimenti in tal senso nell'opera, quasi come una sfida al lettore: *in primis*, nel finale del secondo romanzo Dyrcona incontra Campanella, sul sole, il che non può non far pensare alla *Città del Sole*; la mèta finale del loro viaggio è la Provincia dei Filosofi, che si colloca di fianco ad altri luoghi le cui denominazioni alludono appunto a *eu-topie* (la Repubblica della Pace, la Repubblica dei Giusti, il Regno degli Amanti); e sulla luna il demone di Socrate, presentandosi come originario del sole, descrive quest'ultimo come un luogo « presque exempt de guerres et de maladies »<sup>31</sup>, quasi un cliché dell'utopia. Troppi elementi per non pensare che Cyrano voglia condurre a una riflessione *sull'utopia*, ancorché essa venga poi continuamente deviata e frammentata in un gioco di riflessi tale da rendere difficoltosa o perfino impedire qualsiasi ricostruzione ordinata e coerente<sup>32</sup>. È dunque al secondo romanzo, più che al

<sup>27</sup> Darmon 1998, p. 243.

<sup>28</sup> Cfr. anche Lafond 1979, p. 137; Calle-Gruber 1979.

<sup>29</sup> Armand 2005, p. 79: « À partir du moment où on y arrive, où on y est, l'espace utopique ne peut plus exister. Chez Cyrano, la Province des Philosophes, contre-modèle idéal, n'existe qu'au futur, ou dans le présent de l'imagination. Il s'agit d'un espace en devenir ». Ma, in verità, la proiezione nel futuro è il presupposto stesso dell'utopia.

<sup>30</sup> Ferrand 2009, p. 142.

<sup>31</sup> Cyrano de Bergerac, *Lune*: Alcover 2004a, p. 61 r. 995.

<sup>32</sup> Molto interessante è il recente studio di Perni 2016, che suggerisce di intendere l'utopia di Cyrano come “eterotopia” in chiave foucaultiana, un luogo

primo, che occorre guardare per provare a tracciare il tortuoso percorso di Cyrano nel territorio dell'utopia.

È necessaria però una cautela metodologica. A differenza del romanzo lunare, per il quale disponiamo, oltre che dell'edizione a stampa, di tre manoscritti (almeno uno dei quali anteriore alla morte di Cyrano), nel caso di *États et Empires du Soleil* possediamo unicamente l'edizione a stampa postuma del 1662 (e le successive, che sono apografe di quella). Se in vista dell'edizione a stampa del primo romanzo è documentata una fitta operazione di riscrittura<sup>33</sup>, anche di tipo censorio (scompaiono molti attacchi alla dottrina cristiana e al clero, ma anche il ragionamento del *jeune homme* sulla mortalità dell'anima), non è difficile supporre che lo stesso fenomeno possa aver riguardato anche l'altro romanzo, per il quale però manchiamo di documentazione atta a ripristinare il testo perduto o a congetturare su di esso. Ad esempio, che qualche danno o manipolazione si dia anche per quest'ultimo romanzo nel passaggio dalla tradizione manoscritta alla stampa è stato argomentato da Alcover a proposito di un passo che, in modo piuttosto maldestro, giustappone due problemi filosofici molto dibattuti: le tesi di Descartes sul nesso tra *res cogi-*

totalmente "altro" la cui irrealizzabilità è la condizione stessa della sua esistenza: «l'utopia di Cyrano non incita alla costruzione di alcunché; è solo un appello alla libertà, che può valere oltre lo spazio e il tempo, sicuramente un'indicazione rispetto ad una condotta morale da seguire, ma che non pretende di configurarsi come progetto globale e totalizzante per l'intera umanità» (p. 167).

<sup>33</sup> La radicalità delle riscritture, che talora compromettono il filo logico della narrazione, è ben documentata da Lanini 2004. Siffatti rimaneggiamenti ebbero il loro naturale terreno di coltura nella fitta circolazione manoscritta che precedette la postuma *editio princeps*: ne parla lo stesso Cyrano allorché, nelle prime pagine del romanzo solare, rievoca la diffusione, fascicolo per fascicolo, del primo romanzo man mano che veniva redatto (« à mesure que j'achevais un cahier [...], il [= M. de Colignac] allait à Toulouse le prôner dans les plus belles assemblées »: *Soleil*: Alcover 2004a, p. 167 rr. 56-59), in forma evidentemente clandestina (« les copies en manuscrit se vendirent sous le manteau »: *ivi*, p. 168 rr. 82-83), anche fra quanti non potevano comprenderlo o erano potenzialmente ostili ai suoi contenuti. Sul tema, cfr. Sankey 1997.

*tans* e *res extensa* e sull'assurdità dell'esistenza del vuoto<sup>34</sup>. La studiosa suggerisce l'ipotesi che il manoscritto-modello recasse qualche ulteriore (e forse spiacevole per qualcuno) riflessione dell'autore sull'unione dell'anima al corpo, questione che, com'è noto, Descartes risolveva in modo estrinseco e che invece nell'economia del romanzo di Cyrano acquista una notevole rilevanza<sup>35</sup>. A ben vedere, ciò si salda con il problema della inattesa curvatura filo-cartesiana che sembra osservarsi in questa parte conclusiva del romanzo e che fa sbottare il personaggio di Campanella in una tirata anti-sensista e quasi metafisica<sup>36</sup>, in patente contraddizione con la dichiarata vocazione materialistica e lucreziana del primo romanzo e di buona parte del secondo<sup>37</sup>. Si è parlato, in proposito, di una ipotetica conversione di Cyrano al cartesianesimo nei mesi che precedettero la morte, ma i dubbi non sono trascurabili<sup>38</sup>, soprattutto – aggiungerei – in considerazione

<sup>34</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 317 rr. 3549-3556. Cfr. Alcover 1990, pp. 129-130.

<sup>35</sup> Su questo cruciale tema torneremo più avanti; sulla lontananza tra Cyrano e Descartes a tal proposito si può leggere Gengoux 2005, pp. 121-122, la quale però, in modo che non convince a pieno, giudica che la fisica di Cyrano sia cartesiana nel suo fondarsi sul movimento più che sulla natura atomistica della realtà, e giunge ad affermare che, all'arrivo di Descartes sul sole nell'ultima pagina (conservata) del romanzo, « Épicure lui cède la place » (p. 123).

<sup>36</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 318 rr. 3557-3561: « ces spéculations te fatiguent, parce que [...] tu n'as jamais pris peine à bien épurer ton esprit d'avec la masse de ton corps, et parce que tu l'as rendu si paresseux qu'il ne veut plus faire aucunes fonctions sans le secours des sens ».

<sup>37</sup> La contraddizione appare tanto più stridente in quanto queste righe richiamano molto da vicino le notazioni di Descartes sull'offuscamento dello spirito da parte del corpo e, in particolare, quanto egli scriveva a Henry More il 5 febbraio 1649, proprio in merito alla questione del vuoto in senso anti-epicureo: «vidi enim illos [*scil.* Epicurum, Democritum, Lucretium] non firmam aliquam rationem esse secutos, sed falsum praeiudicium, quo omnes ab ineunte aetate fuimus imbuti», in quanto, proprio come bambini, essi ritenevano «nihil aliud in mundo esse, quam quod a sensibus exhibebatur» e «locaque omnia in quibus nihil sentiebamus vacua esse» (Lewis 1953, p. 116).

<sup>38</sup> La questione riguarda soprattutto il cosiddetto *Fragment de physique*, una vera e propria sintesi di fisica cartesiana (con poche lievi divergenze) a fir-

del fatto che le fonti sono postume e non esenti da sospetti di rielaborazione.

La natura incompiuta di *États et Empires du Soleil* e l'assenza di fonti manoscritte che ci permettano di saggiare la genuinità o, quanto meno, la completezza del testo stampato dovrebbero indurre a qualche prudenza allorché si sostenga la totale assenza di prospettive costruttive, anche solo per indizi, o di una qualunque chiave di lettura coerente e positiva nell'opera di Cyrano. Ciò colpisce tanto più quando si consideri che proprio i passi del primo romanzo più "lucreziani", ovvero quelli più materialistici e antimetafisici, tali da consentire di tracciare percorsi di interpretazione, erano caduti sotto la scure della censura.

### 3. Elementi di fisica lucreziana nel viaggio verso il sole

Una lettura attenta sulle tracce dei modelli classici del materialismo verso cui Cyrano mostra costante interesse permette di rilevare la persistente presenza del *De rerum natura* lucreziano, piuttosto trasparente là dove lo consenta la materia, ma più spesso dissimulata in una lontana eco e travestita attraverso la foga visionaria di Cyrano.

Ne è prova la descrizione dell'artificio mediante il quale Dyrcona giunge sul sole: egli costruisce una strana macchina, un vaso di cristallo con una volta a forma di icosaedro le cui facce si riscaldano per l'irradiazione solare fungendo così da specchi ustori; la convergenza dei raggi produce una rarefazione dell'aria e quindi la creazione del vuoto all'interno della macchina; dal foro sottostante l'aria penetra impetuosamente per riempire il vuoto e

ma di Cyrano; Alcover 1990, p. 161, e Alcover 2004a, p. 394, nel rilevare le cogenti sovrapposizioni con le *Conférences* manoscritte di Jacques Rohault del 1660-1661 giungeva alla conclusione che il *Fragment* documentasse un apprendistato del curioso e insaziabile Cyrano al pensiero di Descartes, non già che fosse la prova di una sua adesione a quel pensiero. Peraltro, dice bene Alcover allorché sostiene che « sa [= di Cyrano] non-conversion à la physique de Descartes, pour ne rien dire de sa philosophie, se marque par son désintéressement total pour tout ce qui relève de la mathématisation du savoir » (Alcover 1990, p. 165), o piuttosto della sua geometrizzazione.

il vento, così determinatosi, solleva la macchina verso l'alto fino al sole<sup>39</sup>. È stato opportunamente notato che il meccanismo di funzionamento dell'artificio presuppone il ragionamento, su base atomistica, con cui Lucrezio spiega l'attrazione esercitata dal magnete verso il ferro (e viceversa) e dunque il movimento dell'uno verso l'altro: il flusso di particelle che promana dal magnete crea il vuoto nello spazio tra il magnete e il ferro, sicché gli atomi del ferro si muovono per riempire quel vuoto<sup>40</sup>. Ma anche la scelta della forma dell'icosaedro non può essere priva di significato: l'interpretazione alchemica di Canseliet – che rapporta l'icosaedro al vetriolo verde, l'*émeraude des philosophes*, la cui cristallizzazione assume appunto quella forma geometrica – è senza dubbio suggestiva ma, stante l'incertezza sull'effettiva iniziazione di Cyrano a un sapere ermetico e sull'anomala simbologia solare del vetriolo verde (di solito connesso alla terra), è forse insufficiente<sup>41</sup>.

Non è privo di interesse notare invece che nei diari dell'atomista secentesco Isaac Beeckman si legge una riflessione sulla forma dei *primordia* che costituiscono i corpi: a partire da Lucrezio, che differenzia le forme degli atomi in funzione della varietà delle specie viventi e non viventi<sup>42</sup>, Beeckman spiega nel settembre 1620 che a ciascuna specie animale compete una peculiare forma di atomi, inconfondibile rispetto a tutte le altre; e precisa: «constituant igitur icosahedra, apte sibi invicem conjuncta, hominem vel hominis semen; octahedra vero canem: nunquam ergo diversitas

<sup>39</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 206 rr. 974-980. Sulla collocazione di questa "macchina" inventata da Cyrano nel dibattito secentesco sul moto perpetuo, cfr. Descotes 2008.

<sup>40</sup> Lucrezio, VI, 998-1041. Il riferimento a questo passo lucreziano per spiegare il funzionamento dell'icosaedro è stato proposto da Alcover 1970, pp. 98-99.

<sup>41</sup> Questa ipotesi di Canseliet 1964, pp. 248-250, convince Erba 2000, p. 68, il quale pure in genere manifesta dubbi sull'esoterica tortuosità delle esegesi di Canseliet. A margine di ciò, va detto che troppo spesso l'opera di Cyrano è stata letta attraverso la sola lente del misticismo alchemico: ad esempio, nell'unica traduzione italiana recente (Barracano 1999) questo aspetto è così esaltato che la salita verso il sole vi appare come un'ascesa al sacro.

<sup>42</sup> Lucrezio, II, 333-380. Cfr. Gassendi 1649, I, pp. 202-210.

positionis octahedrorum ad se invicem efficiet hominem, ut neque icosahedrorum bestiam»<sup>43</sup>. Che gli atomi umani abbiano forma di icosaedro e quelli dei cani forma di ottaedro, sicché la diversa composizione di ottaedri non possa mai costituire un uomo, sembra proposto da Beeckman come *exemplum fictum*. Corre immediato alla memoria il celebre passo del *Timeo* platonico, secondo il quale cinque forme solide fondamentali furono adoperate dal demiurgo per costituire gli elementi fondamentali dell'universo (terra, aria, acqua, fuoco, etere)<sup>44</sup>: è però difficile immaginare che Cyrano stesse *recta via* pensando al *Timeo*, perché per Platone l'icosaedro corrisponde all'acqua, mentre l'elemento che più avrebbe senso evocare in causa, il fuoco, è da lui identificato con il tetraedro.

Si può dunque tentare di interpretare questa ispirazione a Beeckman supponendo che il viaggio di Dyrcona verso il sole alludesse a un recupero della più autentica e inconfondibile umanità e ribadisse la connessione tra la natura corpuscolare della materia e la dimensione intellettuale dell'uomo, dunque in una prospettiva antimetafisica. Che Cyrano non potesse leggere il diario di Beeckman, venuto alla luce solo nel 1905, non fa difficoltà a questa ipotesi, perché i rapporti personali tra Beeckman e Gassendi furono intensi<sup>45</sup> e Gassendi ebbe per Beeckman un'elevatissima considerazione che senza dubbio avrà trasmesso a Cyrano, insieme a informazioni sul suo pensiero atomistico. Beeckman ebbe anche molto interesse verso il funzionamento del magnetismo a partire dalla lezione lucreziana: egli però, contro Lucrezio, sostituisce alla rarefazione dell'aria e alla conseguente creazione del vuoto l'azione di un fuoco che mette in movimento ferro e magnete sempre per mezzo di effluvi corpuscolari. E inoltre, egli studiava l'attrazione del sole verso i pianeti in termini di magne-

<sup>43</sup> Beeckman 1942, II, p. 125; cfr. Gemelli 2002, pp. 90-97.

<sup>44</sup> Platone, *Timaeus*, 55b-56a. La teoria esposta nel *Timeo* non è atomistica, ma intesa a dimostrare la genesi della realtà a partire da idee geometriche.

<sup>45</sup> In particolar modo, in una lettera del 30 aprile 1630 a Marin Mersenne, Beeckman riferiva che Gassendi gli avrebbe fornito una delucidazione in termini epicurei della pressione dell'aria (cfr. Joy 1987, p. 241 n. 50), questione centrale ai fini della spiegazione che Beeckman dà del magnetismo.

tismo, ancorché in via ipotetica<sup>46</sup>. Cyrano si mantiene fedele a Lucrezio, forte anche del consenso di Gassendi<sup>47</sup>, ma sembra accogliere in qualche modo anche la suggestione di Beeckman alorché motiva, sia pure in chiave fantastica, la rarefazione dell'aria con l'azione ignea degli specchi ustori.

Ancora per altre ragioni si può dire che il viaggio verso il sole di Dyrcona avvenga sotto il segno di un Lucrezio reinterpretato. Il protagonista si stupisce del fatto di non avvertire lo stimolo della fame durante l'intero tragitto e di non esser consunto dall'approssimarsi al sole. Spiega ciò sostenendo che la fame sia un istinto che nasce dal bisogno di recuperare la sostanza dispersa; il sole, invece, fornisce al suo organismo una quantità di «chaleur radicale» superiore a quella dissipata<sup>48</sup>. Cyrano ha certo in mente il luogo in cui Lucrezio spiega che gli esseri viventi esalano molti *corpora* col sudore e col respiro e la natura dunque induce la fame affinché l'organismo non si diradi<sup>49</sup>. In verità, Lucrezio soggiunge che la sete svolge la funzione di spingere l'individuo a introdurre umidità che impedisca al calore in eccesso di «bruciare le membra». Cyrano in questo contesto sembra negare tale rischio, sostenendo in primo luogo che nell'approssimarsi al sole non vi sia bisogno di umidità perché essa normalmente serve all'organismo per trattenere il calore che tende a disperdersi, pericolo che a tale vicinanza dalla fonte stessa del calore non si corre; e inoltre che il calore del sole è purificato (posto che, secondo lui, non è il calore in sé a bruciare)<sup>50</sup>. Egli cioè assume la nozione di una natura ignea del principio vitale dell'individuo, nozione che discende direttamente dalla dottrina epicurea sull'anima, tramite Lucrezio: l'anima è un composito di quattro sostanze mate-

<sup>46</sup> Beeckman 1945, pp. 101-102: «Sol igitur ne sit magnes, sed lumine suo pellat a se planetas; planetae vero magnetes sint ac Sol ipsis instar ferri quem appetant» (ottobre 1628). Cfr. Gemelli 2002, pp. 1-6.

<sup>47</sup> Cfr. Gassendi 1649, I, pp. 362-389.

<sup>48</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 208-209 rr. 1010-1028.

<sup>49</sup> Lucrezio, IV, 858-869.

<sup>50</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 209-210 rr. 1028-1069.

riali, il vento/spirito (πνεῦμα), l'aria (ἀήρ), il calore (θερμόν) e una quarta ignota<sup>51</sup>.

Che sia questo lucreziano il contesto che Cyrano ha in mente è ancora dimostrato dal fatto che, per meglio spiegare la ragione per cui il suo protagonista non finisca riarso dal sole, il cui fuoco non brucia, egli richiama per analogia il fatto che la gioia altro non è che atomi di fuoco che scorrono per le membra, ma, a differenza della febbre ardente, non « enveloppés dans un corps », cioè privi del sostrato che brucia<sup>52</sup>. Ciò si fonda per un verso su quanto Lucrezio scrive, di seguito al passo or ora citato sulla composizione dell'anima, a proposito del diffondersi delle sensazioni di piacere (*voluptas*) e dolore in funzione della circolazione delle particelle dell'anima per le membra<sup>53</sup>; e, per altro verso, sul passo in cui Diogene Laerzio riferisce che per Epicuro gli atomi dell'anima si distinguono in irrazionali (diffusi per tutto il corpo) e razionali (raccolti nel petto) e a questi ultimi si riferiscono i sentimenti di gioia e paura, posto che gli atomi dell'anima sono del tutto lisci e rotondi, «<non> molto diversi da quelli del fuoco»<sup>54</sup>.

Va da sé che Cyrano rimescola queste nozioni e le riadatta a un contesto fantascientifico, più che scientifico. Dunque, contro Lucrezio per il quale «si deve negare che l'anima o l'animo possano sussistere al di fuori dell'intero corpo o d'una forma vivente, nelle morbide zolle di terra o nel fuoco del sole»<sup>55</sup>, Cyrano deve ammettere per ragioni narrative questa possibilità con Pitago-

<sup>51</sup> Lucrezio, III, 232-245; Diogene Laerzio, X, 63. Cfr. Gassendi 1649, I, pp. 494-501.

<sup>52</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 211-212 rr. 1070-1083; cfr. *Lune*: Alcover 2004a, p. 131 rr. 2648-2658.

<sup>53</sup> Lucrezio, III, 246-257.

<sup>54</sup> Diogene Laerzio, X, 66; cfr. Lucrezio, III, 136-144. Cyrano con ogni probabilità accoglie il testo di Laerzio secondo la correzione proposta da Gassendi 1649, I, p. 525 (<οὐ> πολλῶ τιμι διαφορουσῶν τῶν τοῦ πυρός), motivata sulla base della dottrina di Democrito secondo cui l'anima è «fuoco e calore» e, tra le infinite forme degli atomi, quelli di fuoco e anima condividono la forma sferica (lo riferisce Aristotele, *De anima*, I, 2, 403b-404a).

<sup>55</sup> Lucrezio, V, 140-142.

ra e dunque ricorre alla nozione, estranea all'atomismo ma di matrice alchemica, del "fuoco elementare" che non brucia<sup>56</sup>.

#### 4. *L'anima e il corpo: la genesi del pensiero e della volontà*

Nel viaggio verso il sole, Dyrcona conserva integra la sua corporeità, il che non stupisce: criterio dominante di tutto l'*Autre monde* è, infatti, che « il n'y avait rien en la nature qui ne fût matériel », sicché anche i demoni della luna sono corporei, seppur di una materialità diversa da quella della terra<sup>57</sup>. A ben vedere, quello della stretta e corpuscolare interconnessione tra sensazione/intelletto/volontà e corpo, ossia tra pensiero e materia, è forse il tema principe del romanzo solare, soprattutto nell'ultima parte, e spesso ciò si traduce in costruzioni narrative iperboliche non prive di sfumature ironiche (in un certo senso, autoironiche).

Secondo Cyrano, la percezione e il pensiero si equivalgono, perché il pensiero lavora per immagini fatte di atomi, esattamente come la vista; il meccanismo che trasforma la percezione in pensiero è privo di mediazione. Nell'anima, le idee, che sono corpuscoli in movimento, si scontrano con altre loro simili per generare nuove idee (ed è questo processo che distingue la memoria, conservativa, dalla immaginazione, creatrice, sebbene questa si nutra di quella<sup>58</sup>). Sul sole, i filosofi muoiono quando la loro testa

<sup>56</sup> Per una idea diversa del calore, conforme al pensiero epicureo, cfr. Gasendi 1649, I, pp. 317-331. È bene ribadire che Cyrano non scrive un trattato di fisica, ma riadatta una visione (epicurea) del mondo fisico a un romanzo in cui prevalgono il fervore visionario e il gusto della *pointe*: non ha perciò gran costruito il tentativo di negare, o circoscrivere, l'epicureismo di Cyrano portato avanti da Laurenti 2006.

<sup>57</sup> Cfr. Cyrano de Bergerac, *Lune*: Alcover 2004a, p. 63 rr. 1027-1034. Ironicamente, Cyrano dissemina nei romanzi allusioni al dibattito teologico sul « corps glorieux », ovvero sul corpo di cui, secondo la dottrina cristiana, le anime si rivestono dopo la resurrezione, dotato di una sostanza diversa, immateriale, più sottile ma non meno reale, di quella a noi familiare (cfr. *Soleil*: Alcover 2004a, p. 191 r. 597).

<sup>58</sup> Il passo che meglio illustra questo processo è la descrizione dello Stagno del Sonno (*Soleil*: Alcover 2004a, pp. 318-328 rr. 3568-3788), dove cinque corsi

si gonfia e scoppia a causa dell'accumulo di idee, che, essendo fatte di atomi per quanto piccoli, occupano spazio<sup>59</sup>. E quando i filosofi vogliono comunicare i propri pensieri fanno diventare trasparente il proprio corpo, in modo da rendere visibile ciò che ricordano, immaginano, giudicano, e quindi ciò che desiderano e scelgono; tutto ciò è percepibile perché gli abitanti del sole dispongono di organi di senso sufficientemente raffinati da discernere anche i più piccoli atomi di idea<sup>60</sup>. Perfino la preveggenza e la divinazione hanno una base corpuscolare, in quanto corrispondono alla facoltà di cogliere « des images corporelles qui voltigent en l'air » che, imprimendosi direttamente sull'anima, permettono di presentire fenomeni lontani nello spazio e nel tempo che i sensi normalmente non percepiscono<sup>61</sup>.

Si tratta, ancora una volta, di un tema epicureo. Lucrezio, nel IV libro, spiega il funzionamento del pensiero ipotizzando, tra l'altro, che « innumerevoli simulacri », più sottili di quelli che stimolano la vista, vaghino per l'aria e talvolta si congiungano tra loro; poi, penetrando nel corpo raggiungano direttamente l'anima; in tal modo si suscita nel pensiero l'immaginazione di enti inesistenti nella realtà come i Centauri o Cerbero, o si generano

d'acqua (corrispondenti ai sensi) si raccolgono a formare tre fiumi emissari (memoria, immaginazione e giudizio), variamente intrecciati, le cui portate appaiono inversamente proporzionali. Si veda l'analisi di Torero-Ibad 2008, p. 158 n. 30. È un passo la cui circolazione (autonoma sin da quando?) è documentata già nel 1654, quando fu utilizzato per sostituire, per evidenti ragioni di censura, la lettera contro Paul Scarron in alcune copie dell'edizione delle *Œuvres diverses* di Cyrano (cfr. Alcover 2004a, pp. LX-LXI; LXXIX; vd. anche Alcover 1990, pp. 12-16).

<sup>59</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 329 rr. 3811-3819.

<sup>60</sup> Ivi, p. 330 rr. 3836-3850. Il passaggio da memoria-immaginazione-giudizio a desiderio-volontà è segnato da un cambio di luogo anatomico in cui le immagini si delineano: dal cervello al fegato-cuore.

<sup>61</sup> Ivi, p. 343 rr. 4139-4149. Così il personaggio di Campanella risolve un dubbio che aleggia nel romanzo sin dall'inizio, allorché sono esposti i sogni di Dyrcona, di Cussan e di Colignac (ivi, pp. 176-177 rr. 304-312: « les songes, comme les oracles, ne peuvent être entendus »).

in sogno le immagini dei defunti<sup>62</sup>. Ma ancor più interessante è il prosieguo del ragionamento di Lucrezio: egli si interroga sulla relazione che esiste tra desiderio/volontà e immaginazione, ossia «perché quando uno prova desiderio di qualcosa, subito la sua mente ne elabora l'immagine?», quasi che i simulacri degli enti, di cui l'aria dovrebbe esser piena, riconoscano in qualche modo i desideri dell'individuo e tendano naturalmente verso di essi. Lucrezio spiega, invece, che continuamente immagini degli enti reali o fittizi ci raggiungono, ma la nostra mente, pur incamerandole

<sup>62</sup> Lucrezio, IV, 722-776: «quatenus hoc simile est illi, quod mente videmus | atque oculis, simili fieri ratione necesse est» (750-751); cfr. Diogene Laerzio, X, 49-51 (Epicuro); ps. Plutarco, *Placita philosophorum*, IV, 8, 899e (Leucippo e Democrito). Sarcasticamente, Cicerone chiede all'epicureo Cassio (*Epistulae ad familiares*, XV, 16, 1-2: lettera del gennaio 45) se, allorché si trovi a pensare a lui, debba ritenersi che il suo simulacro giunga a colpirgli i sensi (ciò che definisce *διανοητικὰ φαντασίαι*); e se lo stesso debba dirsi del simulacro della Britannia, quando è la Britannia a ricorrergli nel pensiero. Cicerone, che ascrive questa dottrina all'epicureo Cazio, dubita che sia possibile che tali *simulacra* colpiscano l'anima senza la mediazione degli organi di senso («animus qui possit [*scil. feriri*] ego non video»); Lucrezio si limita a dire che essi penetrano *per rara* (IV, 730); perciò, Cyrano precisa che « nous avons en ce monde-ci les yeux assez clairs pour distinguer facilement jusqu'aux moindres idées » (*Soleil*: Alcover 2004a, p. 330 rr. 3848-3850). Il tema attraversa l'intera riflessione dell'atomismo secentesco; cfr. Gassendi 1649, I, pp. 267-271: «aliae [imagines] vero sint subtiliores, et penetrent in animum residentem in pectore, lacessendoque ipsum efficiant, ut imaginetur, intelligat, cogitet» (pp. 267-268). All'obiezione di Cicerone, Gassendi risponde che, come la vista percepisce le immagini affini alla conformazione dell'occhio («eius texturae consentaneae»), così l'animo, costituito da atomi molto più sottili di quelli dell'occhio, può percepire immagini troppo sottili per l'occhio; proprio come chi ha la pelle sensibile coglie stimoli tattili che chi ha la pelle dura non percepisce, e come il cane percepisce odori che l'uomo non sente (cfr. anche Alberti 1988). È certo questa la premessa gnoseologica dell'invenzione di Cyrano. Anche Beekman 1644, p. 13, identifica sensazione e pensiero: «Si animus sensitivus tangitur ab objectis, atque is tactus sensus appellatur, sive mediante oculo et caeteris sensibus, sive non mediante, quando imagines in cerebro quovis modo expressae volitant: quis negabit, simulachris in cerebro quiescentibus, moto animo sensitivo aut spiritibus, per eadem simulachra cerebro impressa sensum fieri, et memoriam vel imaginationem appellari?» (cfr. Gemelli 2002, pp. 27-29).

tutte, percepisce solo quelle verso cui tende l'attenzione, volendo dunque che esse le compaiano innanzi<sup>63</sup>.

È questo nesso lucreziano tra volontà e immaginazione il punto di origine della parte più articolata della costruzione di Cyrano, ovviamente ben più audace e spericolata della fonte antica. Egli, infatti, nel romanzo solare, assegna alla immaginazione una straordinaria facoltà plasmatrice sulla materia. Al centro del romanzo campeggia il racconto dell'albero di pietre e metalli preziosi che, sotto gli occhi di Dyrcona, prima si frammenta in innumerevoli « petits hommes », i quali poi danzando si radunano a costituire « un jeune homme de taille médiocre », perfetto nella simmetria e di bellezza portentosa (ulteriori metamorfosi in forma di uccelli, e di fiume con imbarcazione sono poi raccontate retrospettivamente). Alla domanda dello stupito Dyrcona, il re di questo popolo metamorfico risponde spiegando il meccanismo delle trasformazioni: essi sono ciò che gli umani chiamano *spiriti*, in realtà animali proprio come gli uomini, ma dotati di una superiore capacità di agire sulla materia in forza della immaginazione.

« Il faut que tu saches qu'étant nés habitants de la partie claire de ce grand monde, où le principe de la matière est d'être en action, nous devons avoir l'imagination beaucoup plus active que ceux des régions opaques, et la substance du corps aussi beaucoup plus déliée. Or cela supposé, il est infaillible que notre imagination ne rencontrant aucun obstacle dans la matière de toute notre masse, elle la fait passer, en remuant toutes ses particules, dans l'ordre nécessaire à constituer en grand cette chose qu'elle avait formée en petit. Ainsi chacun de nous s'étant imaginé l'endroit et la partie de ce précieux arbre auquel il se voulait changer, et ayant par cet effort d'imagination excité notre matière aux mouvements nécessaires à les produire, nous nous y sommes métamorphosés. [...] Vous autres hommes ne pouvez pas les mêmes choses, à cause de la pesanteur de votre masse, et de la froideur de votre imagination »<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Lucrezio, IV, 794-815.

<sup>64</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 245-246 rr. 1882-1912. Per un'interpretazione di questa scena, cfr. Spink 1955, pp. 149-150, il quale rin-

Questa immagine di Cyrano è evocata di frequente negli scritti di Leibniz, soprattutto nel dibattito con King e Bayle su libertà e teodicea: il tema è quello della «libertà d'indifferenza», ovvero di una libertà (tipicamente, quella di Dio) che precede la razionalità e perfino la volontà, ed è perciò astratta dalla contingenza e dalla necessità. Leibniz, che nega l'esistenza di una tale forma di libertà (come nega anche il *clinamen* di Epicuro), nota appunto che la fantasia di Cyrano, che in qualche misura gli sembra incarnarla, non possa che rimanere relegata nell'utopia solare<sup>65</sup>.

Analogamente, gli uccelli protagonisti del successivo episodio del romanzo dichiarano che la Natura « a imprimé aux oiseaux une secrète envie de voler jusqu'ici, et peut-être que cette émotion de notre volonté est ce qui nous a fait croître des ailes »<sup>66</sup>. E ancora più oltre, nella rassegna delle varie tipologie di amore enunciata dagli Alberi Amanti, si fa riferimento all'amore saffico della fanciulla Iphis per la compagna Ianthé: il corpo di Iphis, desideroso di rispondere all'entusiasmo della volontà sospinta dalla passione amorosa, raduna e riorganizza tutta la propria materia in modo da forgiarsi degli organi maschili che la mettano nelle condizioni di sposare Ianthé<sup>67</sup>. E infine, quando Campanella risponde alle domande che Dyrcona ha solo pensato ma non ancora proferito, si affretta a spiegare: per riuscire a comprendere a perfezione il suo interlocutore, Campanella trasforma tutte le

traccia tra le fonti anche Campanella e Cardano; cfr. inoltre, Alcover 1970, pp. 115-119; Darmon 1998, pp. 247-253.

<sup>65</sup> Cfr. Leibniz 1710, II, pp. 534-535 (*Théodicée*, III, 343): « ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre globe, au siècle où nous sommes »; cfr. Andrault 2019, pp. 181-182. Per il rifiuto del *clinamen*, si veda Leibniz 1710, II, p. 531 (*Théodicée*, III, 340).

<sup>66</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 252 rr. 2024-2027. Cfr. Alcover 1970, pp. 120-124.

<sup>67</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 288 rr. 2959-2965. Cfr. Montaigne 1588, p. 35 (I, 21: « De la force de l'imagination »). In Ovidio, *Metamorphoses*, IX, 666-797, la transizione di genere di Iphis è opera di un intervento divino, che Cyrano non poteva che escludere. Il mito di Iphis e Ianthé conobbe un discreto successo sulla scena letteraria francese del Seicento, soprattutto a teatro (cfr. Leibacher-Ouvrard 2003).

membra del proprio corpo in modo da renderlo identico al suo, sicché, « étant de toutes parts situé comme vous, j'excite en moi, par cette disposition de matière, la même pensée que produit en vous cette même disposition de matière »<sup>68</sup>. Dunque, la volontà è in grado di plasmare la materia, e per converso la materia condiziona il pensiero.

Questa circolazione volontà-materia-pensiero è una personale e creativa rielaborazione di Cyrano – con un notevole apporto del vitalismo rinascimentale – a partire da annotazioni lucreziane. Per esempio, Lucrezio sostiene che i simulacri del movimento giungono all'animo e lo stimolano, generando la volontà del movimento; così si forma prima l'immagine dell'atto, quindi la volontà e infine l'atto stesso<sup>69</sup>. Ma soprattutto, Cyrano sembra riflettere sulla epistemologia epicurea, cioè sull'idea che Epicuro ha della genesi dell'opinione<sup>70</sup>: al fine di contrastare una vena di scetticismo rimontante a Democrito e ribadire la natura puramente fisica e potenzialmente oggettiva della percezione e quindi del giudizio – premessa indispensabile per eliminare l'interferenza del divino –, Epicuro implicava che le differenze di percezione dovute ai soggetti senzienti fossero trascurabili, in quanto la sensazione dipende esclusivamente dai movimenti degli atomi nell'anima. Se cioè la percezione individuale dipende dal grado di stabilità dell'anima, e se le anime umane sono tra loro simili, dal momento che le possibilità di variazioni atomiche sono di numero limitato, allora simili devono essere le loro percezioni della realtà<sup>71</sup>. È in questo senso che Epicuro afferma che il saggio rifugge dal caso<sup>72</sup>. È *il* problema cruciale dell'atomismo secentesco,

<sup>68</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 301 rr. 3250-3253.

<sup>69</sup> Lucrezio, IV, 877-891. Cfr. Gassendi 1649, I, pp. 536-538.

<sup>70</sup> Su questo argomento, si veda la limpida sintesi di Konstan 2007, pp. 159-172.

<sup>71</sup> Cfr. Diogene Laerzio, X, 31-32; Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VIII, 63; cfr. Saleme 2021.

<sup>72</sup> Cfr. Diogene Laerzio, X, 133-134. Il saggio – precisa ancora Epicuro – rifugge anche dalla necessità, nel senso che compete alla libera volontà umana eliminare tutti i fattori turbativi che indeboliscono la stabilità dell'anima e quindi offuscano l'osservazione. Si veda anche Warren 2002, pp. 193-200.

se Gassendi avvertì il bisogno di dare inizio alle sue *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* proprio partendo dall'analisi dei criteri di verità e dall'autenticità della sensazione secondo Epicuro<sup>73</sup>. Cyrano sembra in qualche modo radicalizzare il materialismo di Gassendi, e nel discostarsi da posizioni che coltivavano lo scetticismo per conciliare materialismo e metafisica, come quella di La Mothe Le Vayer, finisce per accostarsi assai strettamente alla matrice più autentica del modello epicureo-lucreziano.

### 5. *La lingua della natura*

In piena sintonia con la lezione lucreziana, nell'*Autre monde* Cyrano fonda l'etica sulla fisica atomistica, ovvero mostra come la condizione del saggio/filosofo, approdo ultimo del viaggio di Dyrcona, sia vincolata alla definizione del rapporto tra materia e mente. È solo in questo senso – a me pare – che si può intendere l'utopia “politica” del romanzo.

Che il perno della riflessione politica del romanzo sia in un percorso che incentra la socialità sulla conoscenza materiale del mondo, è dimostrato dalla narrazione sulla genesi dell'umanità e sulla nascita del linguaggio come elemento di costruzione della civiltà: due temi il cui modello non si faticherà a riconoscere nel V libro di Lucrezio e che sono già stati oggetto di analisi specifica<sup>74</sup>. Rammento solo che il racconto dell'origine dell'universo da « une masse indigeste et brouillée, un chaos de matière confuse, une crasse noire et gluante dont le soleil s'était purgé » appare una puntuale parafrasi di Lucrezio<sup>75</sup>, mentre la descrizione dell'origine dell'uomo da « une bourbe grasse et féconde » irradiata e vivificata da una triplice cozione del sole sembra debitrice, oltre che di Lucrezio, anche di Diodoro Siculo, mediato attraverso Gas-

<sup>73</sup> Gassendi 1649, I, pp. 117 sgg. («Philosophiae Epicuri Pars canonica, sive de Criteriis»).

<sup>74</sup> Rispettivamente in Kany-Turpin 1999 e Schiano 2014.

<sup>75</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 220 rr. 1250-1251; Lucrezio, V, 416-508.

sendi<sup>76</sup>. Quanto alla genesi del linguaggio, Cyrano vi fa cenno nel medesimo episodio: il « petit homme » che Dyrcona incontra sulla macchia solare e che gli espone la storia dell'universo parla una lingua che egli non ha mai sentito, ma che è in grado di comprendere perfettamente, perfino meglio della propria. Il motivo gli è subito chiarito: la conoscenza mira al vero, ma quanto più una lingua si allontana dal vero, tanto più diviene artificiosa e difficilmente intellegibile; la lingua parlata dal « petit homme » (la « langue matrice ») corrisponde in modo perfetto alla verità della natura e dunque l'anima di chi ascolta vi riconosce spontaneamente la verità che cerca<sup>77</sup>. È la medesima lingua con la quale gli si rivolge, più avanti, il re del popolo metamorfico di cui si è detto; al contrario la fenice, nell'*Histoire des oiseaux*, parla cantando e solo con fatica Dyrcona, a poco a poco, sillaba per sillaba, arriva a distinguere il senso del discorso<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> José Kany-Turpin mette questo racconto di Cyrano (*Soleil*: Alcover 2004a, p. 221 rr. 1262-1278) a confronto con le pagine in cui Gassendi 1649, I, pp. 630-658, parla *de exortu mundi partiumque ipsius* (il passo di Diodoro Siculo, I, 7, 2-4, è citato da Gassendi alle pp. 652-653; della genesi degli uomini da «uteri terram radicibus apti» parla Lucrezio, V, 805-811). Nel riconoscere la comune matrice lucreziana di Cyrano e Gassendi, la studiosa rileva il bisogno, da parte di Gassendi, di aggiungere alla spiegazione epicurea la potenza generatrice impressa da Dio alla materia (cfr. anche Piazzini 2009, p. 114), e il tentativo, da parte di Cyrano, di conciliare Descartes e Gassendi in senso epicureo proprio a partire dalla teoria del caos primordiale. Ma va da sé che Cyrano non può seguire Descartes (né Gassendi) quando, riassumendone il pensiero, dice che « Dieu divisa en un nombre innombrable de petits carreaux » la materia emergente dal caos (*Soleil*: Alcover 2004a, p. 314 rr. 3507-3508), giacché glielo impedisce l'antiprovidenzialismo di Lucrezio, V, 419-420 [= I, 1021-1022].

<sup>77</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 217-219 rr. 1201-1241: « Qui rencontre cette vérité de lettres, de mots, et de suite, ne peut jamais en s'exprimant tomber au-dessous de sa conception : il parle toujours égal à sa pensée ; et c'est pour n'avoir pas la connaissance de ce parfait idiome que vous demeurez court, ne connaissant pas l'ordre ni les paroles qui puissent expliquer ce que vous imaginez ».

<sup>78</sup> Ivi, p. 250 rr. 1996-2000. Interessante e dettagliata l'analisi che alle molte e varie lingue parlate nei romanzi di Cyrano dedica Nédélec 2004, spec. pp. 156-158 per « la langue matrice ».

Sullo sfondo c'è, senza dubbio, la teoria naturalistica del linguaggio che Platone fa enunciare a Cratilo nell'omonimo dialogo<sup>79</sup>: ma è evidente che in Platone, a differenza di Cyrano, vi sono implicazioni metafisiche (solo la corrispondenza tra le cose e una realtà esterna alla percezione può garantire la possibilità di attribuire un nome alle cose in modo oggettivo). Ben più profondo, invece, è lo stimolo alla riflessione sulla genesi del linguaggio che gli viene, ancora una volta, da Lucrezio, il quale, dopo aver descritto la vita dell'uomo primitivo e i rischi cui la Natura, indifferente al suo benessere, lo sottoponeva, connette la costruzione delle prime comunità («tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes | finitimi inter se»: V, 1019-1020) all'origine del linguaggio. Lucrezio combatte, in modo più rigoroso dello stesso Epicuro<sup>80</sup>, la teoria convenzionalista, secondo cui un precursore dà un nome d'arbitrio agli enti e gli altri uomini, per utilità, vi si adeguano. La natura e il bisogno spingono l'uomo a dare nomi alle cose: è, secondo Lucrezio, la natura a indurre l'uomo a emettere l'aria in un certo modo per denominare un certo oggetto, sì che tutti gli altri possano comprendere il significato di quel suono, in quanto naturale, senza bisogno di alcun accordo preventivo<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Platone, *Cratylus*, 428e-430a: ma la tesi cui Platone aderisce, alla fine del dialogo, è, in buona parte, quella convenzionalista.

<sup>80</sup> Lo rimarca Bailey 1947, III, pp. 1486-1491. Epicuro svolge una storia del linguaggio in tre fasi: a una genesi naturale, φύσει, segue uno sviluppo in cui l'atto deliberativo (la θέσις) acquista valore preminente. Questa più complessa maturazione non trova spazio in Lucrezio, che enfatizza il rifiuto della tesi convenzionalista, sia che l'obiettivo polemico fosse per lui Platone, Democrito o chiunque altro. Nondimeno, osserva Taylor 2020, pp. 15-42, che il modo in cui Lucrezio stesso manipola la lingua latina nel poema mostra la sua consapevolezza della possibilità di uno sviluppo razionale del linguaggio.

<sup>81</sup> Lucrezio, V, 1028-1090; da Diogene Laerzio, X, 75 ancor meglio si ricava come la diretta corrispondenza tra la cosa e il suo nome dipenda in prima istanza dalla natura («sin da principio i nomi delle cose non erano stabiliti per convenzione, ma era la natura stessa degli uomini, popolo per popolo, con l'imprimere identici stimoli e col costruire identiche rappresentazioni, a spingerli a emettere l'aria allo stesso modo, in conformità con quegli stimoli e quelle rappresentazioni, secondo la varietà dei popoli in rapporto ai luoghi da

Nella finzione narrativa, Dyrcona ipotizza che il primo uomo adoperò la lingua matrice, perché ogni nome da lui imposto a ogni cosa « déclarait son essence », ma il suo interlocutore lo interrompe bruscamente e sposta il discorso sull'universale intelligibilità di quella lingua. In seguito, Dyrcona congettura che Adamo parlasse la lingua matrice poiché a lui era assegnato il dominio su tutte le specie viventi che solo grazie a una comune lingua potevano comprenderlo e obbedirgli; ma ancora una volta l'interlocutore dà segno di non voler affrontare il tema.

Cyrano è convinto dell'assenza di arbitrio nel nesso tra materia e pensiero, e dunque fra cose e nomi, e condivide la tesi epicurea della naturalità del linguaggio contro l'idea (anche biblica) di un ὀνοματοθέτης. Con tale procedimento, Cyrano mette anche in discussione la pretesa superiorità dell'uomo sul creato e sugli altri esseri viventi, pretesa che sarebbe rafforzata se si supponesse un linguaggio di base arbitraria. E chi ricordi i versi in cui Lucrezio descrive la precarietà di vita dei primi uomini, sotto la costante minaccia di animali selvatici, non fatterà a riconoscere la matrice di quel pensiero<sup>82</sup>. Proprio la presunzione antropocentrica costa a Dyrcona il processo nella terra degli uccelli: è il cuore della riflessione "politica" di Cyrano, verso la quale è giunto il momento di indirizzarci.

#### 6. *L'uguaglianza e l'amore a fondamento dell'utopia*

Dyrcona è sottoposto a processo da parte degli uccelli con l'imputazione di «essere un uomo»; questo il nucleo dell'atto di accusa:

« On n'a jamais révoqué en doute que toutes les créatures sont produites par notre commune mère pour vivre en société. Or, si je prouve que l'homme semble n'être né que pour la rompre, ne prouverai-je pas qu'allant contre la fin de sa création, il mérite que la nature se repente de son ouvrage ? La première et la

essi abitati»). Gassendi 1649, I, pp. 700-706, descrive la dottrina epicurea sul linguaggio essenzialmente attraverso Lucrezio.

<sup>82</sup> Lucrezio, V, 982-998; e su tutto va ricordata la tirata lucreziana contro il finalismo antropocentrico che dà il senso a questo libro (V, 195-234).

plus fondamentale loi pour la manutention d'une république, c'est l'égalité ; mais l'homme ne la saurait endurer éternellement. [...] Encore est-ce un droit imaginaire que cet empire dont ils se flattent ; ils sont au contraire si enclins à la servitude, que de peur de manquer à servir, ils se vendent les uns aux autres leur liberté. [...] Ces pauvres serfs ont si peur de manquer de maîtres que, comme s'ils appréhendaient que la liberté ne leur vînt de quelques endroit non attendu, ils se forgent des dieux de toutes parts »<sup>83</sup>.

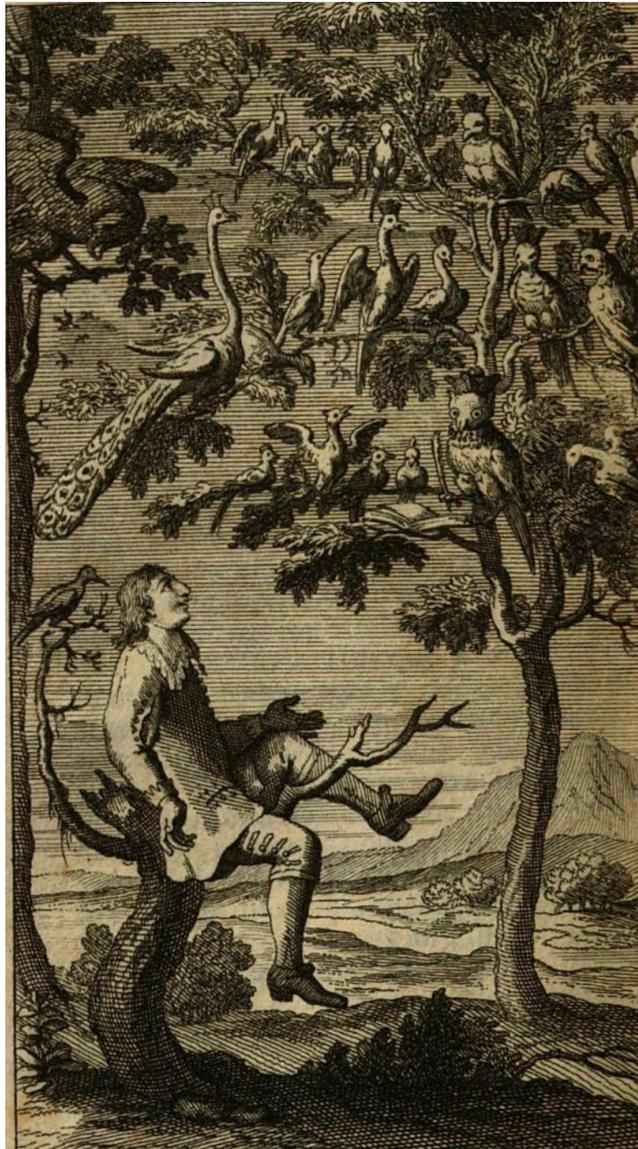
Il primato dell'uguaglianza, qui proclamato come peculiare degli uccelli e non degli uomini, non ha però diretta relazione con le strutture istituzionali dello Stato: come per Seiano nella tragedia *La mort d'Agrippine*, non importa la forma repubblicana o monarchica dello Stato, ma la natura del vincolo che connette il regnante al popolo. Dyrcona, in attesa di processo, vede giungere un'aquila e si pone in atteggiamento di sottomissione nell'errata convinzione che ella sia il sovrano del regno degli uccelli; di ciò viene dissuaso e scopre che il potere non è affidato « aux plus grands, aux plus forts et aux plus cruels », bensì a « le plus faible, le plus doux et le plus pacifique » fra tutti gli uccelli, e ne viene eletto uno nuovo ogni sei mesi<sup>84</sup>. Un siffatto sovrano garantisce la vita pacifica della comunità e può facilmente essere deposto qualora ecceda nell'esercizio del suo potere.

L'immagine di una città utopistica degli uccelli inevitabilmente richiama alla memoria Nephelokokkygia, negli *Uccelli* di Aristofane, la città ricercata da Pisetero ed Evelopide dove la vita scorra beata senza gli assilli della politica. A ben vedere, però, quella città aviaria assume ben presto connotati distopici: in Aristofane gli uccelli presumono di poter ottenere il dominio del

<sup>83</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 265 rr. 2392-2399; p. 266 rr. 2409-2411, 2415-2417. La premessa è, ovviamente, puro Aristotele (*Politica*, I, 1, 1253a), trasposto e amplificato dall'uomo a ogni essere vivente.

<sup>84</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 260-261 rr. 2264-2280. Sulle ambiguità e apparenti contraddizioni, in cui sarebbe costretto a imbattersi chi cercasse (vanamente) un messaggio politico lineare e strutturato nel Regno degli uccelli, cfr. Comparato 1997, p. 71; Perni 2016, pp. 132-148.

Claudio Schiano



Dyrcona sotto processo nel regno degli uccelli.  
Da: *Les Œuvres de Monsieur de Cyrano Bergerac*, nouvelle  
édition, chez Jacques Desbordes, Amsterdam 1709, se-  
conde partie, p. 125.

mondo anche in guerra con gli dèi e così l'aspirazione irenica è contraddetta sul nascere; ma intanto il comando è assunto da un uomo, Pisetero, mutatosi in tiranno – a danno degli altri uomini, certo, ma forse anche degli uccelli stessi, inconsapevoli strumenti del ripristino della prevaricazione teologica<sup>85</sup>. La *fictio* politica aristofanea non esce, dunque, dai confini dell'egemonia di razza o di specie, che squilibra gli assetti di natura, come a documento dell'impossibilità di un'utopia universalmente egualitaria. Quasi a voler contrastare questo paventato esito, gli uccelli di Cyrano rifiutano ogni contaminazione con l'uomo, incapace di preservare l'uguaglianza e perciò disposto, per paura della libertà, ad assoggettarsi agli dèi (che ovviamente, nella prospettiva filosofica di Cyrano, sono proiezione di quelle stesse paure).

L'idea del potere che Cyrano intende trasmettere è ancor meglio chiarita da un altro passaggio. Mentre è in galera, Dyrcona ode notizia di un cardellino accusato del peggior crimine immaginabile: dopo sei anni di vita, non ha ancora avuto un solo amico. La punizione prevista è diventare re di un popolo di un'altra specie: posto che – riferisce la guardia a Dyrcona – i piaceri di cui gode una specie sono diversi da quelli di altre specie, un siffatto re, nel conseguire l'obiettivo di appagare i suoi sudditi, non trae alcun giovamento per sé, ma è costretto a sopportare tutte le fatiche e bere « toutes les amertumes de la royauté » senza poterne godere delle dolcezze<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Pisetero e Zeus si accordano per un sereno avvicendamento nella sovranità, che non leda le prerogative né dell'uno né dell'altro (cfr. Aristofane, *Aves*, 1606-1630). Sull'interpretazione del finale della commedia, e quindi sul suo significato politico, non vi è accordo tra gli studiosi: a taluni, che vedono in Nephelokokkygia una fuga utopica dai mali della città reale, Atene, si contrappone chi ne mette in risalto gli indizi distopici. Tra questi ultimi, cito solo Ničev 1989; Zimmermann 1991; Magnelli 2007; sui limiti dell'utopia degli *Uccelli*, cfr. da ultimo anche Sfyroeras 2020. Non si può dubitare del fatto che Cyrano conoscesse, per via diretta o indiretta, la commedia di Aristofane: nel 1579 Pierre Le Loyer ne aveva realizzato un adattamento francese (*Néphélocugie, ou La nuée des cocus*).

<sup>86</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 259 rr. 2217-2233.

Una tale concezione della sovranità concorda a pieno con l'idea che del potere trapela in Epicuro e Lucrezio: l'*imperium* è κενός, *inane*, né è trasmissibile, e aspirare ad esso è vana fatica, paragonabile a quella di Sisifo e dunque assimilabile a una condanna o a una violenza<sup>87</sup>; conviene al saggio l'obbedienza assai più dell'esercizio del potere, perché è molto improbabile che un sovrano possa raggiungere la felicità, privo di affetti degli amici e lontano dall'atarassia<sup>88</sup>. Il ragionamento di Lucrezio, nel lungo *excursus* del V libro sull'origine della società umana, è imperniato sull'idea della preferibilità della *vita prior*<sup>89</sup>, caratterizzata dall'instaurarsi di rapporti di amicizia fra gli uomini («tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes | finitimi inter se nec laedere nec violari») e di atteggiamenti di tutela nei confronti dei deboli («imbecillorum esse aequum misererier omnis»), e sull'idea che la *concordia* sia la ragione stessa della sopravvivenza della razza umana<sup>90</sup>. La *vita prior* è stata poi dissipata con la genesi della proprietà privata, da cui scaturiscono la disuguaglianza e il conflitto.

Entro questi confini si potrebbe intendere il racconto lucreziano in una delle svariate sfaccettature della moderna nozione di utopia<sup>91</sup>. La provocazione di Lucrezio è di considerare come ine-

<sup>87</sup> Cfr. Lucrezio, III, 995-1002.

<sup>88</sup> Lucrezio, V, 1120-1135; cfr. Canfora 1993; Schiesaro 2010. Ovviamente Cyrano non poteva conoscere né il perduto *Sulla monarchia* di Epicuro, né *Del buon re secondo Omero* di Filodemo (ma poteva ben leggere il *Contro Colote* di Plutarco): il suo approccio al problema politico in chiave epicurea è integralmente lucreziano. Pertanto, se è vero – come nota Fish 2011, p. 102 – che la letteratura epicurea, soprattutto interna alla scuola, poteva fornire modelli positivi di impegno in politica (il che consentì a molti protagonisti della politica romana tardorepubblicana di professare l'epicureismo, o almeno una sua variante), ciò non ha significativo impatto su Cyrano.

<sup>89</sup> Cfr. Farrington 1953.

<sup>90</sup> Lucrezio, V, 1019-1027.

<sup>91</sup> Adopero la nozione di "utopia" in riferimento a Lucrezio nel senso in cui la propone Canfora 2009, pp. 13-16 («non si fuoriesce unilateralmente da una situazione di comando [...], al più la si nega *alla radice*: com'è appunto il precetto radical-utopistico lucreziano»): cercare il modo di ricreare subito, qui e ora, la *vita prior* attraverso la *amicities*, scavalcando le forme più complesse

luttabile punto d'arrivo di un'aberrazione dalla felicità il *Gesetzesstaat*, che è il modo in cui la repubblica aristocratica tenta di risollevarsi dal precipizio «ad summam faecem turbasque»<sup>92</sup>: ma il *Gesetzesstaat*, pur garantendo l'umanità dalla indiscriminata violenza, rimane comunque gravato dai mali morali dell'uomo (l'*opulentia* da cui discendono *superbia* e *ambitio*) e, per arginarli, impone la sottomissione dell'uomo al timore delle pene e degli dèi. La «vera ratio» che dovrebbe governare l'uomo è un invito a superare le istituzioni politiche per tornare alla *vita prior* e riscoprire – se non nello Stato, almeno nella piccola comunità che circonda il saggio<sup>93</sup> – quell'uguaglianza che la proprietà ha travolto.

Da un lato il nesso che connette la disuguaglianza, il rigetto della libertà e la sottomissione agli dèi (ridotti a illusione onirica, nel punto più critico della teologia lucreziana<sup>94</sup>), dall'altro lato la contrapposizione tra sovranità e *amicities* mi sembrano le più solide prove del fatto che l'architettura del pensiero politico di Cyrano nel romanzo solare sia da rintracciare appunto in una lettura organica di Lucrezio. Si comprende così perché le forme istituzionali del potere, sul sole, siano pressoché indifferenti (esistono, come si è detto, repubbliche e regni, *états et empires*). Solo entro i confini di questa delimitazione lucreziana credo che sia legittimo convenire con la tesi, recentemente ribadita, secondo cui in Cyrano all'atomismo fisico corrisponda una concezione morale e politica caratterizzata da forte individualismo<sup>95</sup>. A ben vedere, però,

di vita associata, stratificatesi nel tempo, che presuppongono gerarchia e potere (*imperium*). E se ciò comporta l'accettazione dei *regna*, poco importa.

<sup>92</sup> Lucrezio, V, 1136-1160.

<sup>93</sup> Di fatto, una comunità ben strutturata politicamente sembra composta, per Lucrezio, di soli epicurei: cfr. Fowler 1989, pp. 148-149 [2007, pp. 430-431], il quale vi riconosce una linea profonda dell'epicureismo che riemerge in modo più evidente nell'utopistico Diogene di Enoanda.

<sup>94</sup> Cfr. Lucrezio, V, 1161-1197.

<sup>95</sup> Cfr. Cappelletti 2013, p. 87: non mi pare, perciò, del tutto congrua la definizione che egli propone di tale morale individualista, « qui voit dans la fixation des règles de comportement un obstacle à la liberté avec une relative dévalorisation de la sphère publique à l'avantage de la sphère privée ». Non

non di puro monadismo si tratta, bensì della ricerca di un principio di funzionamento della società per piccole comunità, consonanti con la natura, aliene da pretese di superiorità o di dominio, ma fondate al contrario sul vincolo morale della *φιλία*.

L'intero romanzo reca in sé il segno della centralità della *φιλία*, che si declina in una fantasmagoria di sfumature emozionali. Il magnete, per esempio, cui, come abbiamo già visto, si riconducono le allusioni nella descrizione dell'icosaedro, ritorna come un *Leitmotiv* sin dall'inizio, quando Dyrcona è arrestato dai Tolosani e per caso il libro della *Physique* di Descartes che ha con sé si apre sulla pagina in cui è illustrato il magnetismo<sup>96</sup>; e soprattutto quando, nell'episodio degli Alberi Amanti, si legge che il magnete e il ferro, reciprocamente attratti, nascono dalla pietrificazione delle ceneri degli alberi che erano sorti, a loro volta, dalla terra fecondata dai corpi esanimi di Oreste e Pilade, morti nel vano tentativo di proteggersi vicendevolmente. La metafora erotica che si cela nell'immagine dell'attrazione ferro-magnete è del tutto trasparente:

« N'avez-vous jamais considéré un morceau d'aimant appuyé sur de la limaille de fer ? Vous voyez l'aimant se couvrir, en un tournemain, de ces atomes métalliques ; et l'amoureuse ardeur avec laquelle ils s'accrochent est si subite et si impatiente, qu'après s'être embrassés partout, vous diriez qu'il n'y a pas un grain d'aimant qui ne veuille baiser un grain de fer, et pas un grain de fer qui ne veuille s'unir avec un grain d'aimant ; car le fer ou l'aimant, séparés, envoient continuellement de leur masse les petits corps les plus mobiles à la quête de ce qu'ils aiment. Mais quand ils l'ont trouvé, n'ayant plus rien à désirer, chacun termine ses voyages, et l'aimant occupe son repos à posséder le fer, comme le fer ramasse tout son être à jouir de l'aimant »<sup>97</sup>.

un mondo deprivato di regole, ma un mondo in cui le regole, definite per il bene della società e non per l'interesse di chi governa, servono a garantire « petits communautés de gens d'esprit cimentées par l'amour pour le savoir et la liberté et guidées d'une main légère par un maître doux et tolérant » (ivi, p. 91).

<sup>96</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 180-184 rr. 390-411.

<sup>97</sup> Ivi, p. 295 rr. 3111-3122. Il testo lucreziano sul magnetismo era già stato ripreso, nel XVI secolo, da Rémy Belleau per *La pierre d'aymant, ou Calamite*

Significativo in quest'ottica è tutto l'episodio degli Alberi Amanti, che, in virtù dei loro frutti che suscitano amore in chi li mangia, generano una vertiginosa teoria di passioni amorose, dalle encomiabili alle peccaminose, che Cyrano attinge alla mitologia greco-latina: Ercole e Teseo, Achille e Patroclo, Eurialo e Niso, gli amanti combattenti del Battaglione Sacro tebano, Mirra e Cinira, Pasifae e il toro, Pigmalione e la statua, Iphis e Ianthé, Narciso e il suo riflesso, Salmace ed Ermafrodito, Artaserse e il platano<sup>98</sup>. I padri e le madri, custodi dell'equilibrio sociale e perciò intimoriti all'idea che l'amore così suscitato possa danneggiare la proprietà familiare, fanno bruciare tutti gli Alberi Amanti, con l'effetto che sulla terra non si trovi più « aucun ami véritable »<sup>99</sup>. Ancora una volta, si riconosce la traccia della storia dell'umanità disegnata da Lucrezio: a segnare la *vita prior* sono il trionfo di Venere nella vita umana, l'ingentilimento dei costumi, perfino la nascita del linguaggio naturale (che, nel racconto di Lucrezio, richiama i gesti delle fiere e le immagini dei cani molossi che comunicano lambendo con dolcezza i loro cuccioli e fingendo teneri morsi); in seguito, s'impongono il declino di quella *vita prior*, «quando furono scoperte le ricchezze e l'oro» (V, 1113), e il dominio dell'*invidia*. La φιλία e la brama di denaro sono incompatibili e il posto per gli Alberi Amanti, cioè per la *vita prior*,

(1576): fitta, anche in quel caso, era stata la metaforizzazione erotica del tema (cfr. Fraisse 1962, pp. 139-142; Schmidt 1970, pp. 283-285; Pichot 2019, pp. 227-230).

<sup>98</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, pp. 284-294 rr. 2889-3084. Il discrimine fra amore e amicizia è mantenuto assai labile da Cyrano e l'uno e l'altra hanno un chiaro valore sociale: mi sembra efficace la suggestione di Alcover 2004a, pp. CCII-CCIX (cfr. anche Alcover 1999), la quale attribuisce all'omosessualità di Cyrano, riqualificata sul modello greco, la funzione di stimolo a un sovvertimento del rapporto tra norma ed eccezione e quindi a una rifondazione degli equilibri sociali su nuovi presupposti.

<sup>99</sup> Cyrano de Bergerac, *Soleil*: Alcover 2004a, p. 294 rr. 3087-3092: « Les pères et les mères qui, comme vous savez, au gouvernement de leurs familles ne se laissent conduire que *par l'intérêt*, fâchés que leurs enfants, aussitôt qu'ils avaient goûté de ces pommes, prodiguaient à leur ami *tout ce qu'ils possédaient*, brûlèrent autant de ces plantes qu'ils ne purent découvrir ».

dopo la loro scomparsa dalla terra, non può che essere il sole, cioè lo spazio dell'utopia.

Se vogliamo provare a dare una risposta al quesito, sollevato all'inizio, se davvero vi sia nell'*Autre monde* una costruzione utopistica, si dovrà puntare l'attenzione non tanto alle forme tipiche dello *Staatsroman*, standardizzatesi a partire dai modelli di Moro e Campanella (ma già da Platone, in qualche misura) – perché, in tal caso, come giustamente ha notato Ferrand, si dovrebbe concludere per l'estraneità dei romanzi di Cyrano a quelle forme –, bensì ai molteplici significati che al termine "utopia" si possono ricondurre, anche a rischio di determinarne una perdita di definizione<sup>100</sup>. Se pensiamo all'utopia come proposta di un paradigma etico-sociale o etico-politico (etico prima che sociale e politico), che nasce da una esigenza di giustizia e si fonda su un progetto razionale orientato verso il futuro in un meccanismo di trascendimento dal presente<sup>101</sup>, non si fatterà a riconoscere come i progetti di Lucrezio e di Cyrano vi si adeguino del tutto<sup>102</sup>. Occorre iscrivere nelle ambiguità delle forme utopiche la difficoltà di definire alcuni dettagli: ad esempio, il primato del collettivo sull'individuale, che è elemento caratterizzante della gran parte dei discorsi utopici, è detto assente in Cyrano da molti interpreti<sup>103</sup>, ma in verità lo si può rintracciare in un livello microcomuni-

<sup>100</sup> Sul dibattito tra due visioni opposte di che cosa sia utopia e quali tipologie di testi si possano ascrivere a un genere utopistico, si possono leggere le annotazioni di Colombo 1993. Cfr. anche Colombo 1997 e Comparato 2005, pp. 10-12.

<sup>101</sup> Per questa proposta interpretativa (senza dubbio dalle maglie piuttosto larghe e inclusive), cfr. Quarta 1993, pp. 188-196.

<sup>102</sup> Per usare le parole di Perni 2016, p. 165: «l'utopia significa liberazione [...] da ciò che è troppo umano per raggiungere una dimensione cosmica di abbraccio con gli altri esseri viventi. [...] È l'ambito morale quello che a Cyrano interessa e che permette all'utopia di rimanere tale». Cfr. anche Comparato 2005, pp. 110-111.

<sup>103</sup> Su tutti cfr. Ferrand 2009, p. 165: «Cyrano consacre l'individu et le mouvement, lesquels n'ont jamais constitué la *sanior et maior pars* de l'utopie ! ».

tario, che fa a meno delle istituzioni politiche, o sceglie di prescindere lasciandole sullo sfondo<sup>104</sup>.

Il carattere razionale di quella costruzione, al di là della irruenza mitopoietica, sta nell'aver connesso la possibilità di una società giusta di eguali con la constatazione della facoltà plasmatrice dell'immaginazione sulla materia, intesa in senso corpuscolare, e delle sue conseguenze sul mondo fisico. Proprio allo stesso modo Lucrezio aveva collocato la storia dell'umanità (nella quale trova spazio la sua utopia) nel libro che si apre, dopo l'elogio di Epicuro, con i processi di formazione del mondo. La nozione lucreziana di giustizia (*aequum*) è intrinseca alla legge naturale intesa in senso antimetafisico<sup>105</sup>.

#### *7. Meditazioni libertine sullo Stato*

Non è affatto incongruo pensare a una riflessione politica di Cyrano fondata su Lucrezio. Per sincerarsene occorrerà ripartire da Gassendi. Nella sua sistemazione filosofica a partire dalle fonti antiche sull'epicureismo, uno spazio significativo, nelle sezioni *De prudentia* e *De iustitia*, è dedicato al problema politico<sup>106</sup>. Gas-

<sup>104</sup> Ben singolarmente, in *Soleil* il luogo che appare più regolamentato da norme e consuetudini, descritte nei dettagli secondo il canone dello *Staatsroman* addirittura con palesi principî eugenetici, è il Regno degli Amanti (Alcover 2004a, pp. 332-336 rr. 3894-3975): vi si intravede, probabilmente, una satira della *Città del sole* di Campanella (e indirettamente della *Repubblica* di Platone) e quindi una critica rivolta verso i tentativi di irreggimentazione della straordinaria potenza generatrice di Venere.

<sup>105</sup> Cfr. Cabisius 1984-1985; Schiesaro 2010, pp. 45-48 («Lucretius' laws of nature do not exist outside and above the physicality of atoms»). Una constatazione non troppo distante da quella di Cyrano, sulla valenza intrinsecamente politica della dottrina fisica e sensistica di Lucrezio, può forse rintracciarsi già nella lettera prefatoria a Carlo di Valois dell'edizione di Lambin, pur tra le tortuosità dissimulatorie che gravano su quell'edizione: «quam probabiliter, et paene dicam, vere ostendit sensuum fide labefactata, atque eversa, actiones omnes humanas eodem motu conquassatas concidere et corruiere? Quot, et quam firmis argumentis demonstrat, sensuum veritate sublata rationem quoque ipsam, atque adeo vitam, ac salutem funditus interire?» (Lambin 1563, f. ẽ2°).

<sup>106</sup> Gassendi 1649, III, pp. 1439-1483 e 1519-1592.

sendi riflette su un passo di Porfirio<sup>107</sup>, in cui si parla della giustizia secondo Epicuro nell'interpretazione di Ermarco, e ne ricava un'idea utilitaristica della società e la persuasione della sua genesi pattizia. In tal senso, però, osserva anche che l'uomo può essere inteso in due modi: o «absolute, seu secundum se, ac ut homo est» oppure «comparate, seu prout refertur ad alios, et pars quaedam est esseve appetit societatis». Lo stato di natura, così come Gassendi lo descrive, è in tutto prossimo alla hobbesiana lotta di tutti contro tutti; invece, la socialità si fonda su un «secundarium ius» che nasce sì dalla razionalità umana, la quale constata la nocività del conflitto permanente, e ha dunque una genesi volontaristica, ma può dirsi esso stesso «ius naturae» perché è «intentioni eius [= naturae] conforme»<sup>108</sup>.

L'idea che l'istinto alla socialità, che si tramuta poi nella scelta razionale di stipulare patti, sia naturale esso stesso è uno sviluppo autonomo e indipendente da Hobbes. I patti così convenuti a fondamento della società consistono, secondo Gassendi, nel delimitare la proprietà privata, nel delegare alla collettività l'esercizio della forza per la difesa della proprietà, nel trasferire quella delega su singoli individui o gruppi che esercitino la forza nel nome della collettività<sup>109</sup>. In tal senso Gassendi obietta contro coloro che accusano Epicuro di aver separato il diritto dalla natura: anzi, egli rivendica a merito di Epicuro l'aver rinserrato diritto e natura col vincolo strettissimo dell'utilità.

Si noti che Gassendi, subito prima di citare Porfirio, riporta pressoché per intero il passo in cui Lucrezio racconta l'evoluzione dell'umanità, dallo stato ferino all'invenzione delle leggi<sup>110</sup>. È evidente – a leggere con attenzione – un certo suo disagio che gli impone di sorvolare sull'interpretazione di Lucrezio e passare rapidamente a Porfirio: in Lucrezio, infatti, l'invenzione delle leggi si impone *dopo* che la compiuta felicità della *vita prior* è sta-

<sup>107</sup> Porfirio, *De abstinentia*, I, 7-12.

<sup>108</sup> Gassendi 1649, III, pp. 1543-1544. Cfr. Bloch 1987 e Bloch 1990.

<sup>109</sup> Gassendi 1649, III, pp. 1545-1546.

<sup>110</sup> Lucrezio, V, 925-1155, citato da Gassendi 1649, III, pp. 1532-1535.

ta messa a repentaglio dalla brama di *res aurumque*; la creazione e regolamentazione del diritto di proprietà, cioè, appare un male necessario, non già lo strumento per passare dal conflitto perpetuo alla civiltà (e infatti reca con sé la paura degli dèi). In conformità coi propri fini argomentativi, Gassendi omette di notare che lo schema dell'evoluzione sociale proposto da Lucrezio, alieno da qualsiasi impostazione teleologica, differisce in modo sostanziale da quello più lineare (anarchia, prodromi di socializzazione, legislatori) che Porfirio eredita da Ermarco; la differenza probabilmente nasce dal tentativo di Lucrezio di conformare la storia della civilizzazione di derivazione epicurea alla storia dello Stato romano secondo la lezione polibiana<sup>111</sup>. Nell'ottica lucreziana, la primitiva forma di monarchia è una tipologia naturale di organizzazione sociale, generata dall'eccellenza di alcuni «ingegno et corde» e fondata in modo immediato e intuitivo su un contratto sociale («nec laedere nec violari» è il fondamento dell'*amicities*), che precede la definizione di leggi costrittive e di magistrature, sorte in seguito per arginare il riemergere dell'individualismo. Si tratta di una tipologia di organizzazione che l'uomo può condividere con gli animali<sup>112</sup>: la sua piena naturalità rende ragione del fatto che Lucrezio non spieghi affatto come si giunga, in un processo storico, all'istituzione monarchica.

La monarchia un po' semplificata e astratta cui Lucrezio pensa, a ben vedere, non implica in alcun modo una complessa gerarchizzazione della società<sup>113</sup>: è anzi la garanzia della salvaguar-

<sup>111</sup> Sull'evoluzione delle forme statali in Lucrezio e sul rapporto, solo in parte conforme, con lo svolgimento del tema in Polibio, cfr. Mazzarino 1966, II.1, pp. 166-171.

<sup>112</sup> Cfr. Schiesaro 2010, pp. 45-46.

<sup>113</sup> A rigore si deve dire che la *vita prior* (V, 1011-1027) addirittura precede la nascita dell'istituzione monarchica (V, 1105-1112), anche se questa precede a sua volta la scoperta, «posterius», della proprietà privata con annesse degenerazioni (V, 1113-1116). Solo un rapido cenno è utile fare al dibattito – nato nel vivo del conflitto europeo antifascista – su un “repubblicanesimo” del *De rerum natura* di Lucrezio, presunto manifesto di una generazione di epicurei in lotta contro il monarchismo cesariano. Questa tesi, sostenuta da Momiglia-

dia della naturale uguaglianza tra gli uomini nei loro rapporti di mutuo soccorso, fatte salve le specificità intellettive e morali di ciascuno. Appare dunque chiaro che il sistema sociale che Cyrano mette in scena quasi programmaticamente nell'*Histoire des oiseaux*, e che riemerge anche in altri momenti del romanzo solare, con la sua centralità dell'uguaglianza e la irrilevanza delle forme istituzionali<sup>114</sup>, è un ritorno a Lucrezio.

La comprensione del modo in cui, secondo Cyrano, i rapporti politici possano svolgersi in una società ideale passa attraverso l'interpretazione, a dir vero controversa, della lettera *Contre les frondeurs* con cui l'autore prese le difese del cardinale Mazarino<sup>115</sup>. Cyrano vi svolge un elogio della monarchia assoluta dai toni così smaccatamente adulatori verso il cardinale da aver indotto alcuni

no 1941, può dirsi oggi superata (cfr. Canfora 1999, pp. 326-328; nonché Roskam 2007, pp. 87-99 e Schiesaro 2007, pp. 87-88), soprattutto là dove Momigliano supponeva che, per questa generazione di attivisti epicurei, «a Republic is an advanced stage of this progress»; ma egli ben coglieva, nello spirito di Lucrezio, «the faith in mankind» e «a vigorous invitation to work and fight for high ideals» (p. 157). Se l'idea di una lotta per il progresso sembra appartenere più a Momigliano che a Lucrezio, l'osservazione che l'atteggiamento lucreziano non sia perfettamente sovrapponibile a una accezione volgare del λάθη βιώσας e non sia riducibile a un generico moralismo è pertinente. Nel XVII secolo la nozione di un Lucrezio filomonarchico era invece pressoché ovvia: Walter Charleton fa di Lucrezio un personaggio (soccombente sul tema centrale di dibattito) del suo dialogo *The immortality of the Human Soul* (1657), in cui tra l'altro si vagheggia il ripristino della monarchia inglese, violentemente abolita con la decapitazione di Charles I; per il poeta John Denham, con una propensione per i monarchici costituzionalisti, l'epicureismo era un fattore di regolazione dei rapporti tra sovrani e sudditi.

<sup>114</sup> Cappelletti 2013, pp. 87-96, parla giustamente di «minimalisme institutionnel», accostando Cyrano a Gabriel de Foigny.

<sup>115</sup> Sulle delicate questioni filologiche connesse a questo testo, cfr. Alcover 1990, pp. 79-92. Dopo lo studio di Alcover 2004b, che confuta l'attribuzione a Cyrano di alcune anonime *Mazarinades*, invalsa in tempi moderni a partire dal 1858 e rivendicata da ultimo da Hubert Carrier, si può ritenere superato il problema della profonda contraddizione tra questi testi, che parteggiano per la Fronda avversa al cardinale, e la lettera *Contre les frondeurs*. Ribadisce l'attribuzione delle *Mazarinades* a Cyrano, invece, Levesque 2012.

interpreti a supporre una impostazione sarcastica, “machiavellica” nel senso libertino del termine: « un exercice de rhétorique bouffonne à des fins cathartiques », per usare le parole di Madeleine Alcover<sup>116</sup>. In particolare, Didier Kahn ha notato come Cyrano ascriva a merito del cardinale la valorizzazione di figure politiche, come Gassion e Rantzau, in realtà non gradite a Mazarino e ha ricordato come, nel viaggio lunare, il demone di Socrate esalti Epaminonda, Catone e Bruto accomunati da un *penchent* repubblicano<sup>117</sup>: ha perciò proposto una lettura radicalmente antifrastica della lettera, sicché anche l'elogio dell'istituzione monarchica dovrebbe esser capovolto in una professione di repubblicanesimo, sull'onda dei recenti eventi della Rivoluzione inglese<sup>118</sup>. È senza dubbio vero che, quando Cyrano fonda la necessità della monarchia assoluta sull'idea che essa sia il rispecchiamento del dominio dell'unico Dio sull'universo e adopera il modello analogico della Chiesa, governata da un solo pontefice, il lettore, memore del profondo materialismo irreligioso di Cyrano, non può che avvertire lo stridore di una contraddizione, che difficilmente si potrà spiegare solo come un esercizio di adulazione cortigiana. La difficoltà sta nel comprendere quanto Cyrano esprima una verità, mescolata all'ironia: se la frase, provocatoria, di apertura<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Alcover 1990, p. 92.

<sup>117</sup> Cyrano de Bergerac, *Lune*: Alcover 2004a, p. 54 rr. 930-933. Non sfugga, però, che questi tre personaggi sono accomunati anche da un altro elemento: sono, come Socrate, tre eroi le cui nobili qualità morali non bastarono a evitar loro la sconfitta storica. In termini analoghi, nella *Lettre contre les frondeurs*, Cyrano paragona Mazarino, attaccato dai frondisti, a Focione, Pericle e Socrate, che, dalla tradizione rimontante soprattutto a Plutarco, gli appaiono come uomini di straordinarie virtù, protesi al bene del popolo ma ingiustamente vilipesi dai loro concittadini (Cyrano de Bergerac 1654, pp. 237-238; Lachèvre 1932, p. 290).

<sup>118</sup> Kahn 2006 e, soprattutto, Kahn 2008, Kahn 2010. In almeno parziale consenso con le tesi di Kahn, si veda Mothu 2005-2006, pp. 213-217. Sui rischi di anacronismo connessi a una lettura “democratica” dell'ideale politico di Cyrano, cfr. già Darmon 2005, spec. pp. LV-LVI.

<sup>119</sup> Cyrano de Bergerac 1654, pp. 227-228; Lachèvre 1932, p. 284: « Il est vrai, je suis Mazarin, ce n'est ni la crainte, ni l'espérance, qui me le font dire

invita forse il lettore accorto a sottoporre i giudizi su Mazarino al filtro del discernimento, è necessario chiedersi se il modello statale che egli prospetta come auspicabile non debba esser preso sul serio e se il cuore della satira non sia piuttosto nell'additare copertamente la lontananza dell'azione politica del cardinale da quel modello, nel momento stesso in cui se ne dichiara invece la vicinanza.

Il passaggio della lettera forse più interessante, da questo punto di vista, è quello in cui Cyrano racconta la favola secondo cui Zeus diede agli uccelli la colomba quale sovrano e, alle loro proteste, la sostituì con l'aquila che ben presto li divorò tutti<sup>120</sup>: immediato ricorre alla mente l'errore di Dyrcona che aveva creduto che l'aquila, e non la colomba, regnasse sugli uccelli solari. La lettura congiunta dei due testi porta a supporre che la dichiarata repulsione per il governo popolare (« le pire fléau, dont Dieu afflige un État, quand il le veut châtier »<sup>121</sup>), lungi dal nascondere una opposta predilezione per la repubblica, celi invece il desiderio di un sistema politico in cui il sovrano, giusto e moderato *per sua scelta*, sia garante del benessere dei suoi sudditi e alieno da propositi di guerra, violenza, conquista o arricchimento personale. Gli esempi che egli adduce sono quelli del buon padre di famiglia e del medico<sup>122</sup>, l'uno e l'altro appartenenti alla tradizione classica della retorica sulla monarchia temperata (a partire almeno dall'*Agamennone* di Eschilo): un sovrano che sia, in primo luogo, capace di valorizzare l'uguaglianza naturale tra gli uomini, al di là dei confini nazionali, perché « un honnête homme n'est ni François, ni Allemand, ni Espagnol: il est citoyen du monde, et sa

avec tant d'ingénuité, c'est le plaisir que me donne une vérité, quand je la prononce ».

<sup>120</sup> Cyrano de Bergerac 1654, p. 242; Lachèvre 1932, pp. 292-293. Ricordo che nelle parole di Terenzio (*La mort d'Agrippine*, atto II, scena IV, v. 627) l'aquila dell'Impero romano è l'emblema dell'inesorabilità del potere monarchico (vd. *supra*, § 1).

<sup>121</sup> Cyrano de Bergerac 1654, p. 247; Lachèvre 1932, p. 296.

<sup>122</sup> Cfr. Cyrano de Bergerac 1654, pp. 240-241; Lachèvre 1932, p. 292.

patrie est par tout »<sup>123</sup>. Si tratta di una aspirazione utopistica, fondata su una consapevole e realistica visione dei concreti rapporti di forza tra gli uomini, non incongrua in un autore che, formatosi alla lettura di Lucrezio, sentiva di vivere «patria in tempore iniquo»<sup>124</sup>.

**Abstract.**

The article addresses a question that scholars have been asking for a long time about Cyrano de Bergerac's "sci-fi" novels, namely whether the critical category of utopia is pertinent. Beyond the phantasmagorical inventions both in narrative situations and in language, an affirmative answer may be given if the deep meaning of the novels is brought back to the constantly underlying Lucretian model (both direct and mediated by Gassendi's teaching). Such philosophical model operates not only with regards to physics and gnoseology, as it is already ascertained, but also to ethics and politics. Understanding the novels, and the rest of Cyrano's production, through the Lucretian lens also allows us to define his criticism of political institutions within more precise boundaries.

**Keywords.**

Cyrano de Bergerac, Lucretius, Pierre Gassendi, Utopianism, Libertinism.

Claudio Schiano

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

claudio.schiano@uniba.it

<sup>123</sup> Cyrano de Bergerac 1654, p. 229; Lachèvre 1932, p. 285.

<sup>124</sup> Lucrezio, I, 41.

Claudio Schiano

## BIBLIOGRAFIA

- Alberti 1988: A. Alberti, *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi*, Olschki, Firenze.
- Alcover 1970: M. Alcover, *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Droz, Paris-Genève.
- Alcover 1990: M. Alcover, *Cyrano relu et corrigé (Lettres, Etats du Soleil, Fragment de Physique)*, Droz, Genève.
- Alcover 1995: M. Alcover, *Sisyphé au Parnasse: la réception des œuvres de Cyrano aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, «Œuvres et Critiques» 20, pp. 219-250.
- Alcover 1999: M. Alcover, *Un gay trio. Cyrano, Chapelle, Dassoucy*, in *L'autre au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du 4<sup>e</sup> colloque du Centre International de Rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle. University of Miami 23 au 25 avril 1998*, éd. par R. Heyndels et B. Woshinsky, Gunter Narr Verlag, Tübingen, pp. 265-275.
- Alcover 2004a: Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil (avec le Fragment de Physique) (2000<sup>1</sup>)*, édition critique, textes établis et commentés par M. Alcover, Champion Classiques, Paris.
- Alcover 2004b: M. Alcover, *Stylistique et critique d'attribution: Requiem pour les Mazarinades défuntes de Cyrano*, «La lettre clandestine» 13, pp. 233-259.
- Andrault 2019: R. Andrault, *Leibniz, Cyrano et le meilleur des corps possibles*, in «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)» 16 (*Les libertines et l'imagination*), pp. 167-188.
- Armand 2005: G. Armand, *Idée d'une république philosophique. L'impossible utopie solaire de Cyrano*, «Expressions» 25, pp. 63-80.
- Bailey 1947: C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, I-III, Clarendon Press, Oxford.
- Barracano 1999: Cyrano de Bergerac, *L'Altro Mondo. Stati e imperi della luna. Stati e imperi del sole*, introduzione e note di M. Barracano, Il leone verde, Torino.
- Beeckman 1644: I. Beeckman, *Mathematico-physicarum meditationum, quaestionum, solutionum centuria*, Sloom, Traiecti ad Rhenum.
- Beeckman 1942, 1945: I. Beeckman, *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, publié par C. De Waard, II: 1616-1627, Nijhoff, La Haye 1942; III: 1627-1634 (1635), 1945.
- Bloch 1985: O. Bloch, *Cyrano de Bergerac et la philosophie*, «Revue du XVII<sup>e</sup> siècle» 149, pp. 337-348.

*L'utopia lucreziana nell'Autre monde di Cyrano de Bergerac*

Bloch 1987: O. Bloch, *Gassendi et la politique*, «Cahiers de Littérature du XVII<sup>e</sup> siècle» 9, pp. 51-75 [= O. Bloch, *Gassendi apolitique ?*, in *Matière à histoires*, préface de D. Gil, Vrin, Paris 1997, pp. 174-195].

Bloch 1990: O. Bloch, *Gassendi et la théorie politique de Hobbes*, in *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, éd. par Y.-Ch. Zarka et J. Bernhardt, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 339-346 [= O. Bloch, *Matière à histoires*, préface de D. Gil, Vrin, Paris 1997, pp. 196-203].

Bury 2004: E. Bury, *Ménippe dans la lune: Cyrano à l'école de Lucien*, «Littératures classiques» 53, pp. 237-252.

Cabisius 1984-1985: G. Cabisius, *Social Metaphor and the Atomic Cycle in Lucretius*, «The Classical Journal» 80, pp. 109-120.

Calle-Gruber 1979: M. Calle-Gruber, *Au non-lieu du texte: l'utopie de Cyrano de Bergerac*, «Dix-septième siècle» 125, pp. 349-357.

Canfora 1993: L. Canfora, *Lettura del quinto libro del De rerum natura*, in *Studi di storia della storiografia romana*, Edipuglia, Bari, pp. 291-301.

Canfora 1999: L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Laterza, Roma-Bari.

Canfora 2009: L. Canfora, *La natura del potere*, Laterza, Roma-Bari.

Canseliet 1964: E. Canseliet, *Alchimie. Études diverses de Symbolisme hermétique et de pratique Philosophale*, Pauvert, Paris.

Cappelletti 2013: F.A. Cappelletti, *Science, religion et politique dans l'utopie libertine*, l'Harmattan, Paris.

Colombo 1993: A. Colombo, *Su questi saggi e la loro genesi. Sull'utopia e sulla distopia*, in *Utopia e distopia*, a cura di A. Colombo, nuova edizione, Dedalo, Bari, pp. 11-16.

Colombo 1997: A. Colombo, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Dedalo, Bari.

Comparato 1997: V.I. Comparato, *Cyrano de Bergerac 'politique'*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.

Comparato 2005: V.I. Comparato, *Utopia*, Il Mulino, Bologna.

Cyrano de Bergerac 1654: *Les œuvres diverses de M<sup>r</sup> de Cyrano Bergerac*, de Sercy, Paris.

Darmon 1998: J.-Ch. Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Presses Universitaires de France, Paris.

- Darmon 2004: J.-Ch. Darmon, *Entre le monde de La mort d'Agrippine et L'Autre monde des oiseaux-juges : variations lucrétiennes sur la mort et critique du politique selon Cyrano de Bergerac*, «Littératures classiques» 55, pp. 187-224.
- Darmon 2005: J.-Ch. Darmon, *L'athée, la politique et la mort : variations sur "de belles impiétés"*, in Cyrano de Bergerac, *La Mort d'Agrippine*, Encre Marine, La Versanne, pp. I-LXIII.
- Descotes 2008: D. Descotes, *Les machines de Cyrano de Bergerac*, «Dix-septième siècle» 240, pp. 535-547.
- Dotoli 1996: G. Dotoli, *Pour une définition du burlesque*, «Australian Journal of French Studies» 33, pp. 330-348.
- Erba 2000: L. Erba, *Magia e invenzione. Studi su Cyrano de Bergerac e il primo Seicento francese* [1967], seconda edizione, Vita e Pensiero, Milano.
- Farrington 1953: B. Farrington, *Vita prior in Lucretius*, «Hermathena» 81, pp. 59-62.
- Ferrand 2009: J. Ferrand, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil de Cyrano de Bergerac. Utopie satirique ou satire de l'Utopie ?*, in *Juristes en utopie*, éd. par J. Ferrand, L'Harmattan, Paris, pp. 139-165.
- Fish 2011: J. Fish, *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*, in *Epicurus and the Epicurean Tradition*, ed. by J. Fish and K.R. Sanders, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 72-104.
- Ford 2010: Ph. Ford, *Lucretius in Early Modern France*, in *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 227-241.
- Fowler 1989 [2007]: D.P. Fowler, *Lucretius and Politics*, in *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, ed. by M.T. Griffin and J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 120-150 [= in *Lucretius*, ed. by M.R. Gale, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 397-431].
- Fraisse 1962: S. Fraisse, *L'influence de Lucrèce en France au seizième siècle*, Nizet, Paris.
- Gassendi 1649: P. Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est De vita, moribus, placitisque Epicuri*, I-III, Barbier, Lugduni.
- Gemelli 2002: B. Gemelli, *Isaac Beeckman. Atomista e lettore critico di Lucrezio*, Olschki, Firenze.
- Gengoux 2005: N. Gengoux, *Cyrano de Bergerac, un voyageur dans « le Monde » de Descartes*, «Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle» 9 (*Les libertins et la science*), pp. 105-126.

*L'utopia lucreziana nell'Autre monde di Cyrano de Bergerac*

Grünnagel 2020: Ch. Grünnagel, *La politique selon La mort d'Agrippine de Cyrano de Bergerac : conspiration, athéisme et libertinage érudit sur scène*, «Romanica Wratislaviensia» 67, pp. 107-119.

Guéret 1671: G. Guéret, *La guerre des auteurs anciens et modernes*, Girard, Paris.

Joy 1987: L.S. Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kahn 2006: D. Kahn, *Les apparitions du Démon de Socrate parmi les hommes*, in *Dissidents, excentriques et marginaux de l'âge classique: autour de Cyrano de Bergerac. Bouquet offert à Madeleine Alcover*, composé par P. Harry, A. Mothu et Ph. Sellier, Champion, Paris, pp. 483-550.

Kahn 2008: D. Kahn, *Cyrano républicain*, in *Cyrano de Bergerac, Cyrano de Sannois. Actes du colloque international de Sannois, 3 et 17 décembre 2005*, éd. par H. Bary et A. Mothu, Brepols, Turnhout, pp. 165-180.

Kahn 2010: D. Kahn, *Cyrano, la république et la révolution d'Angleterre*, «Les dossiers du Grihl» 20 gennaio 2010: <<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3789>> (consultato il 4 gennaio 2023).

Kany-Turpin 1999: J. Kany-Turpin, *Origine du monde et des vivants: la réception de la théorie de Lucrèce par Gassendi et Cyrano de Bergerac*, in *Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours, 3-5 décembre 1998*, textes réunis et présentés par R. Poignault, Centre de Recherches A. Piganiol, Tours, pp. 337-343.

Konstan 2007: D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea* [1973<sup>1</sup>], nuova edizione riveduta, aggiornata e ampliata, Vita e Pensiero, Milano.

Kors 2016: A.Ch. Kors, *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lachèvre 1932: Cyrano de Bergerac, *L'Autre monde, ou Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, nouvelle édition par F. Lachèvre, Garnier, Paris.

Lafond 1979: J. Lafond, *Le monde à l'envers dans les "États et Empires de la Lune" de Cyrano de Bergerac*, in *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle au milieu du XVII<sup>e</sup>*, études réunies et présentées par J. Lafond et A. Redondo, Vrin, Paris, pp. 129-139.

Lambin 1563: *Titi Lucretii Cari de rerum natura libri sex*, a Dionysio Lambino emendati atque in antiquum ac nativum statum fere restituti, G. et Ph. Rouillii aedibus, Parisiis.

Lanini 2004: K. Lanini, *Aventures et avatars du texte des États et Empires de la Lune*, in *Lectures de Cyrano de Bergerac. Les États et Empires de la Lune et du*

- Soleil*, par B. Parmentier, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 121-131.
- Laurenti 2006: J.-N. Laurenti, *Cyrano de Bergerac ou l'épicurisme impossible*, in *Dissidents, excentriques et marginaux de l'âge classique: autour de Cyrano de Bergerac. Bouquet offert à Madeleine Alcover*, composé par P. Harry, A. Mothu et Ph. Sellier, Champion, Paris, pp. 461-481.
- Leibacher-Ouvrard 2003: L. Leibacher-Ouvrard, *Speculum de l'Autre Femme : les avatars d'Iphis et Ianthé (Ovide) au XVII<sup>e</sup> siècle*, «Papers on French Seventeenth-Century Literature» 59, pp. 365-377.
- Leibniz 1710: G.W. von Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Troyel, Amsterdam.
- Levesque 2012: M. Levesque, *Une constance renouvelée : la scénographie des mazarinades entre répétition et stratégies de révélation (1648-1652)*, «Littératures classiques» 78, pp. 227-242.
- Lewis 1953: R. Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, texte latin et traduction, par G. Lewis, Vrin, Paris.
- Magnelli 2007: E. Magnelli, *Sovversioni aristofanee. Rileggendo il finale degli Uccelli*, in *Diafonie. Esercizi sul comico. Atti del seminario di studi (Venezia, 25 maggio 2006)*, a cura di A. Camerotto, Sargon, Padova, pp. 111-128.
- Mazzarino 1966: S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I-II, Laterza, Bari.
- Ménage 1715: G. Ménage, *Menagiana, ou Les bon mots et remarques critiques, historiques, morales et d'érudition*, recueillies par ses amis, troisième édition, Delaulne, Paris.
- Momigliano 1941: A. Momigliano, recensione a B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (Allen and Unwin, London 1939), «Journal of Roman Studies» 31, pp. 149-157 [= A. Momigliano, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 375-388].
- Montaigne 1588: M. de Montaigne, *Essais*, L'Angelier, Paris.
- Mothu 2005-2006: A. Mothu, *Trois notes sur Cyrano*, «La lettre clandestine» 14, pp. 213-223.
- Nédélec 2004: C. Nédélec, *Un monstre qui n'est que de langues*, in *Lectures de Cyrano de Bergerac. Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, par B. Parmentier, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 147-162.
- Ničev 1989: A. Ničev, *L'énigme des Oiseaux d'Aristophane*, «Euphrosyne» 17, pp. 9-30.

*L'utopia lucreziana nell'Autre monde di Cyrano de Bergerac*

Perfetti 2002: A. Perfetti, *L'hypothèse atomistique dans L'Autre Monde de Cyrano de Bergerac*, «Revue d'Histoire des Sciences» 55, pp. 215-238.

Perni 2016: R. Perni, *L'utopia in Cyrano de Bergerac. La città, il potere, la libertà*, prefazione di V.I. Comparato, Aracne, Ariccia.

Piazzzi 2009: L. Piazzzi, *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Liguori, Napoli.

Pichot 2019: P.-É. Pichot, *La pierre d'aimant dans la poésie humaniste: «secrettes approches» d'un lieu commun*, «Réforme, Humanisme, Renaissance» 89, pp. 205-236.

Piergiacomini 2022: E. Piergiacomini, *>Amicus Lucretius<. Gassendi, il >De rerum natura< e l'edonismo cristiano*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Prévot 1977: Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, texte établi et présenté par J. Prévot, Belin, Paris.

Quarta 1993: C. Quarta, *Paradigma, ideale, utopia: tre concetti a confronto*, in *Utopia e distopia*, a cura di A. Colombo, nuova edizione, Dedalo, Bari, pp. 175-201.

Racault 2003: J.-M. Racault, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.

Roche 2005: B. Roche, *Lucrece et Cyrano: stratégies libertines pour l'approche du Chant III du De Rerum Natura*, «Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle» 9 (*Les libertins et la science*), pp. 211-223.

Roskam 2007: G. Roskam, *'Live Unnoticed'. Ἀθήε βιώσας. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston.

Russen 1703: D. Russen, *Iter lunare, or a Voyage to the Moon*, Nutt, London.

Salemme 2021: C. Salemme, *Lucrezio e il problema della conoscenza. De rerum natura 4, 54-822*, Cacucci, Bari.

Sankey 1997: M. Sankey, *Lire le manuscrit clandestin: L'Autre monde de Cyrano de Bergerac*, in *La Philosophie clandestine à l'Âge classique. Actes du colloque de l'Université Jean Monnet Saint-Etienne*, recueillis et publiés par A. McKenna et A. Mothu, Universitas-Voltaire Foundation, Paris-Oxford, pp. 279-290.

Schiano 2014: C. Schiano, *La genesi del linguaggio: memorie lucreziane in Cyrano de Bergerac*, «Atene e Roma» N.S. 8.3-4, pp. 239-256.

Schiesaro 2007: A. Schiesaro, *Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius*, in *Classical Constructions. Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*,

Claudio Schiano

ed. by S.J. Heyworth with P.G. Fowler and S.J. Harrison, Oxford University Press, Oxford, pp. 63-90.

Schiesaro 2010: A. Schiesaro, *Lucretius and Roman politics and history*, in *The Cambridge Companion to Lucretius*, ed. by S. Gillespie and Ph. Hardie, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 41-58.

Schmidt 1970: A.-M. Schmidt, *La Poésie scientifique en France au seizième siècle* [1938], note liminaire par O. de Magny, Éditions Rencontre, Paris.

Sfyroeras 2020: P. Sfyroeras, *Wings or Armor? Costume, Metaphor, and the Limits of Utopia in Aristophanes's Birds*, «Illinois Classical Studies» 45, pp. 310-332.

Spink 1955: J.S. Spink, *Form and Structure: Cyrano de Bergerac's Atomistic Conception of Metamorphosis*, in *Literature and Science. Proceedings of the sixth triennial congress (Oxford, 1954)*, Blackwell, Oxford, pp. 144-150.

Taylor 2020: B. Taylor, *Lucretius and the Language of Nature*, Oxford University Press, Oxford.

Toderici 2013: R. Toderici, *Satire et anti-utopie au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, «Caie-tele Echinox» 25, pp. 53-61.

Toffanin 1972: G. Toffanin, *Machiavelli e il «Tacitismo». La 'politica storica' al tempo della Controriforma* [1921], seconda edizione, Guida, Napoli.

Torero-Ibad 2008: A. Torero-Ibad, *Imagination et connaissance du monde chez Cyrano de Bergerac*, «Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle» 10 (*Science et Littérature à l'Âge classique*), pp. 151-168.

Warren 2002: J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wilson 2008: C. Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford University Press, Oxford.

Zimmermann 1991: B. Zimmermann, *Nephelokokkygia. Riflessioni sull'utopia comica*, in *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, a cura di W. Rösler e B. Zimmermann, Levante, Bari, pp. 53-101.