



N° 11, 2017

RILUNE — Revue des littératures européennes

“Science et fiction”

FLORENT LIBRAL

(UNIVERSITÉ DE TOULOUSE II JEAN-JAURÈS)

**Entre science et fiction:
le voyage cosmique comme exercice spirituel
(Cyrano et Kircher)**

Pour citer cet article

Florent Libral, « Entre science et fiction: le voyage cosmique comme exercice spirituel (Cyrano et Kircher) », in *RILUNE — Revue des littératures européennes*, n° 11, *Science et fiction*, (Fulvia Balestrieri, Eleonora Marzi, eds.), 2017, p. 35-58. (*version en ligne*, www.rilune.org).

Résumé | Abstract

FR Cette communication explore ce que la poétique de deux récits fondateurs de la science-fiction au XVII^e siècle doit à la tradition des exercices spirituels. *L'Itinéraire extatique* (*Itinerarium extaticum*, 1656) du jésuite Kircher et les *États et Empires de la Lune* du libertin Cyrano (1662) sont des ancêtres possibles de la science-fiction, narrant des périple spatiaux au moment où la cosmologie ancienne chancelle, mais surtout imaginant les espaces célestes de manière sensible, teintée de jeu et d'ironie. Plusieurs thèmes centraux de la future science-fiction y sont présents : le voyage céleste, l'interrogation sur la nature du cosmos et la vie extraterrestre, la question de l'origine de la vie et de la finalité de l'existence humaine... Il semble donc intéressant de savoir comment ces auteurs, qui avaient quasiment tout à inventer (quoique Lucien ou Kepler les aient devancés) ont fait pour donner à leurs voyages astraux une allure plausible et une dimension intellectuelle conséquente ; en un mot, comment ils fondent la spéculation sur la fiction, et la fiction sur la science. Le problème dans cette configuration est que cette médiation philosophique, si elle sert l'imagination littéraire, risque de se faire aux dépens de la pensée proprement scientifique, qui prend alors son indépendance. La présence des exercices spirituels ne risque-t-elle pas de faire dériver la prétention scientifique de ces récits vers l'idéologie et la fantaisie ?

Mots-clés: Cyrano de Bergerac, Athanase Kircher, exercice spirituel, science, fiction.

EN This paper explores the poetics of two literary texts of the 17th century that are among those that have founded science fiction and what they owe to the tradition of spiritual exercises. The *Ecstatic itinerary* (*Itinerarium extaticum*, 1656) of the Jesuit Kircher and *Les États et Empires de la Lune* of the libertine Cyrano (1662) can be considered as possible ancestors of science fiction. They narrate spatial journeys at a time when ancient cosmology is losing ground and, more precisely, imagine the celestial spaces in a sensitive way, tinged with playfulness and irony. Several central themes of science fiction can be found in both texts: the celestial journey, the question of the nature of the cosmos and of extraterrestrial life, the questions of the origin of life and the purpose of human existence... It seems very interesting to know how these authors, who had almost all possible liberty of invention (although Lucien or Kepler have preceded them), gave their astral travels a plausible appearance and a consequent intellectual dimension. In short, how do these authors base speculation on fiction, and fiction on science? The problem in this configuration is that if on the one hand this philosophical mediation serves literary imagination, on the other it takes the risk of doing it at the expenses of properly scientific thought, which then becomes independent (from it). Does not the presence of spiritual exercises imply the risk of making these narratives drift towards ideology and fantasy?

Keywords: Cyrano de Bergerac, Athanase Kircher, spiritual exercise, science, fiction.

Entre science et fiction : le voyage cosmique comme exercice spirituel (Cyrano et Kircher)

...de là regardant, il ne vit plus la terre,
mais bien des Isles enluminees
et esclairées d'un feu delicat...
PLUTARQUE DE CHÉRONÉE,
Œuvres morales, trad. Jacques Amyot¹

AU MILIEU DU XVII^E SIÈCLE, le *Voyage extatique dans le Ciel*, rédigé par un Jésuite du Collège romain, Athanase Kircher, et les *États et Empires* de Savinien Cyrano² mettent en scène les espaces célestes et leurs habitants en mêlant sérieux et ironie. On ne saurait imaginer hommes plus différents que ce polymathe passionné par les religions antiques et cet incroyant curieux de l'épicurisme rénové de Gassendi ; pourtant, ils communient dans l'intérêt pour les découvertes de l'astronomie nouvelle, et de fait, en dépit des divergences idéologiques, leurs récits marquent des convergences poétiques et rhétoriques profondes. En effet, plusieurs interrogations majeures suscitées par la science naissante y sont envisagées³ : outre celles sur la physique, l'astronomie et le voyage interplanétaire, mentionnons la question de l'origine de la vie ou de la pensée, et par conséquent de la finalité de l'existence humaine.

¹ Plutarque, « Du Dæmon ou esprit familier de Socrate », dans *Œuvres morales et meslees de Plutarque*, trad. Jaques Amyot, Lyon, Estienne Michel, 1679, p. 811, col. 2, C.

² Athanasius Kircher, *Itinerarium exstaticum*, Rome, Mascardi, 1656. L'ouvrage fut ensuite réintitulé, revu et augmenté par son collaborateur et éditeur Kaspar Schott dès 1660. Nous citons la dernière édition augmentée et révisée par Schott, *Iter exstaticum caeleste* [...], *interlocutoribus Cosmiele et Theodidacto*, suivie de l'*Iter exstaticum terrestre*, Würzburg, Sumptibus J. A. Endteri, et Wolfgangi junioris Hæredum, 1671 (désormais *VEC* en note), qui témoigne des censures reçues par l'ouvrage, et de la stratégie de défense mise en place par Kircher et Schott. Cyrano de Bergerac, *Histoire comique* [...] contenant *Les Estats et Empires de la Lune*, Paris, Charles de Sercy, 1657 ; *Histoire comique des Estats et empires du Soleil*, [dans] *Les Nouvelles œuvres*, Paris, Ch. de Sercy, 1662. Édition consultée (désignée en note comme *EEL* ou *EES*, en fonction de l'*opus*) : Madeleine Alcover (éd.), *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Paris, Champion classiques, 2004.

³ Dans le *Cambridge Companion to Science-Fiction* Brian Stableford classe les deux récits parmi les prédécesseurs du genre de la science-fiction. Voir Edward James et Farah Mendlesohn (éds.), *Cambridge Companion to Science-Fiction*, CUP, 2003, p. 16-17.

Pour mener à bien leur entreprise, les deux auteurs sont amenés à insérer dans leur récit un agent double⁴ qui participe presque autant du scientifique et du fictionnel, que du philosophique et du religieux : l'exercice spirituel, dont l'importance de l'Antiquité à l'ère moderne est bien connue depuis les études de Pierre Hadot et Michel Foucault⁵. Rappelons que ce terme désigne les procédures à la fois méditatives et pratiques que les écoles de pensée proposent à leurs élèves depuis l'Antiquité, dans le but de leur faire mener une vie réellement philosophique ; par la suite, les Pères de l'Église ont repris la tradition pour conduire leurs ouailles à la vie chrétienne, processus qui trouve un de ses points d'aboutissement avec l'ouvrage éponyme d'Ignace de Loyola⁶. À la suite d'une brève mais éclairante suggestion de P. Hadot⁷, les critiques ont souligné que les deux œuvres étudiées ici ont bénéficié de cette tradition : Emmanuel Bury rappelle que les *États et Empires* se rattachent à la tradition de la vue de la Terre d'en haut, de même qu'Ingrid Rowland note que le *Voyage en extase* peut être considéré comme une version chrétienne du *Songe de Scipion*, qui mettait précisément en œuvre cet exercice⁸. Plus généralement, les procédures philosophiques et méditatives sont une véritable mécanique d'invention textuelle : selon Jean-Charles Darmon, les tropes sceptiques permettent à Cyrano de donner vie à ses extraterrestres⁹ ; quant à Kircher, il détourne pour imaginer son cosmos les techniques qu'Ignace de Loyola avait mises au point pour méditer les mystères chrétiens¹⁰. En somme, entre la science

⁴ Nous empruntons l'expression à Philippe Chométy et Jérôme Lamy qui définissent ces agents doubles comme des « notions hybrides » (thèmes, images et idées) destinés à faciliter l'échange entre science et belles lettres (*Littératures classiques*, n°85, 2014, p. 23-24).

⁵ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995 ; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, 2001 ; *Dits et écrits*, t. II, Gallimard, 2001. Thibaud Maus de Rolley, *Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genève, Droz, 2011. Xavier Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

⁶ *Exercices spirituels*, trad. Pierre Jenneaux, Paris, Arléa, 2002. Sur le christianisme comme « philosophie révélée », lire Hadot, *Qu'est-ce que [...] op. cit.*, III^e partie, p. 355-378 ; sur les exercices d'Ignace de Loyola : Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, « Points » ; Hans Urs von Balthazar, *Une théologie des Exercices spirituels*, Desclée de Brouwer, 1996 ; sur la méditation chrétienne *lato sensu*, Christian Belin, *Le corps pensant*, Paris, Seuil, 2012.

⁷ Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre*, Albin Michel, Paris, 2008, p. 113.

⁸ Emmanuel Bury, « Cyrano à l'école de Lucien », dans *Littératures classiques* n°53, suppl. dir. par Jean Charles Darmon, 2004, p. 244. Ingrid Rowland, « AK, G. Bruno and the *Panspermia* of the Infinite Universe », dans Paula Findlen (éd.), *AK, the Last Man who knew everything*, N. Y./Londres, Routledge, 2004, p. 191-205.

⁹ Jean Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle en France*, Paris, PuF, 1998, p. 216-218.

¹⁰ Ingrid Rowland, « AK, G. Bruno and the *Panspermia* of the Infinite Universe », *op. cit.*, p. 193-194.

et la fiction, il faudrait placer une troisième instance qui serait l'expérience en pensée, aux résonances philosophique ou théologique.

Un problème se pose alors : les exercices spirituels antiques sont normalement utilisés pour se représenter ce qui est, en particulier à l'aide de la science astronomique ou de la partie de la philosophie appelée « physique ». Ainsi, les errances astrales sont fondées sur l'astronomie la plus rationnelle et les dogmes philosophiques, stoïciens par exemple dans les *Pensées* de Marc-Aurèle ; plus généralement, Hadot parle de faire de la physique un exercice spirituel¹¹. Or, Savinien et Athanase, loin de se limiter à l'exercice spirituel traditionnel de vision de la terre d'en haut qu'ils reprennent et infléchissent, l'utilisent pour représenter hypothétiquement ce que l'œil humain n'a jamais vu : la surface du soleil ou de Jupiter, les habitants d'autres mondes... L'exercice spirituel, plutôt que de représenter le réel, risquerait alors d'être détourné vers la fiction à la façon des extravagantes aventures de Münchhausen, en s'écartant tout autant de la noble gravité philosophique de Cicéron, que de la précision scientifique du *Songe* de Kepler¹² qui justifiait chaque détail de son périple lunaire par de minutieux calculs. Parmi d'autres extravagances, Cyrano nous met face à un phénix et des arbres parlants, Kircher à un paysage cristallin sur le soleil. Ajoutons que ces voyages cosmiques, influencés par le ton mordant de *Icaroménippe* de Lucien, empruntent ironiquement aux conceptions religieuses qui voyaient dans le ciel la résidence des dieux et les âmes : ainsi s'expliquent le paradis lunaire de *Autre monde*, la présence du démon de Socrate cyranien, ou encore celle d'anges dotés dans le *Voyage* des attributs de dieux païens – ceux de la planète Saturne y ont l'apparence de mélancoliques vieillards.

L'exercice spirituel pourrait perdre sa véracité en se mêlant à ces éléments ni philosophiques, ni rationnels. D'un autre côté, ces emprunts aux mythes permettraient de poser des interrogations fondamentales sur le sens du monde, qui excèdent l'objet de la science naturelle ou de la physique proprement dites, pour gagner sous le couvert de l'extravagance les parages, plus risqués alors, de la métaphysique et de la théologie, qu'il s'agisse d'évoquer l'absence ou la présence de la divinité, la création ou l'éternité du monde. Il faudrait savoir à quelles conditions le merveilleux peut devenir ainsi complémentaire de l'exercice spirituel de la vue d'en haut. Nous verrons que, si l'exercice en pensée permet une exploration imaginaire mais désenchantée du visible, le merveilleux est lui aussi soumis à une relecture rationnelle et ironique, afin de formuler sous le voile de la fable des hypothèses audacieuses sur les causes occultes des

¹¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels [...]*, op. cit., p. 145-164.

¹² Johannes Kepler, *Le Songe ou l'Astronomie lunaire* [s. n., Sagan et Francfort, 1634, posth.], traduit par Michèle Ducos, Nancy, PuN, 1977.

phénomènes, dans une optique matérialiste ou spiritualiste ; au terme de ce parcours du visible et des invisibles, le moi peut alors mieux se situer dans l'univers, accomplissant ainsi le dessein fondamental des exercices spirituels depuis l'Antiquité : faire servir la connaissance au « souci de soi¹³ ».

1. L'exercice spirituel : explorer et réinventer le visible

L'exercice spirituel dit de la « vision d'en haut », de provenance stoïcienne, platonicienne, mais aussi épicurienne ou chrétienne¹⁴, décentre le point de vue humain en le transportant sur un point d'observation élevé (*skopia*) au sommet d'une montagne, d'une tour ou dans les astres ; il est infléchi au XVII^e siècle dans le contexte de l'arrachement au cosmos de Ptolémée et d'Aristote, clos et aux astres parfaits : la science moderne et la philosophie permettent alors aux belles lettres d'imaginer un univers illimité et matériel.

1.1 Variations sur l'exercice antique de la vue d'en haut

Dans *Le Songe de Scipion*, le héros éponyme est transporté dans la Voie Lactée, envisageant la terre et les globes planétaires d'un point surplombant, afin de contempler l'ordre du monde¹⁵. Ce texte présente l'exemple le plus achevé, littérairement parlant, d'un voyage céleste fondé sur l'exercice spirituel de la vision d'en haut : il est donc utile de mesurer les emprunts et les variations que nos auteurs font subir à ce modèle. En premier lieu, comme dans le modèle antique, la Terre est observée de près avec ses continents chez les deux auteurs, et même la banquise chez Kircher¹⁶ ; étant par la suite vue de plus loin, notre planète est réduite à un point minuscule, disparaissant dans le néant :

La sphère de notre monde ne me paraissait plus qu'un astre à peu près de la grandeur que nous paraît la lune ; encore il s'étrécissait, à mesure que je montais, jusqu'à devenir une étoile, puis une blquette, et puis rien, d'autant que ce point lumineux

¹³ Notion centrale du cours de Michel Foucault de 1982. *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, en part. p. 12-13.

¹⁴ Voir pour le christianisme la vision de S. Benoît rapportée par Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 35, tx. A. de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris, Cerf, 1979, p. 238-239.

¹⁵ Cicéron, *La République*, livre VI, trad. E. Breguet, Paris, Gallimard, 1994. Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, trad., éd. et notes Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 2 vol. André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, Lecoffre, 1949, p. 442-459.

¹⁶ Continents : *EES*, p. 213 ; *VEC*, p. 83-84. Banquise : *VEC*, p. 85.

s'aiguïsa si fort pour s'égalier à celui qui termine le dernier rayon de ma vue, qu'enfin elle le laissa s'unir à la couleur des cieux¹⁷.

La Terre passe par diverses métamorphoses, dans une gradation de *concelli* cyraniens qui l'amenuisent, de la lune à l'étincelle. Dans le *Voyage*, c'est même le soleil et l'ensemble du système solaire qui deviennent invisibles depuis un point très éloigné du firmament ; la radicalisation du modèle antique est alors extrême, même si Kircher conserve la leçon morale traditionnelle de la vanité des efforts humains. Voyant depuis Mars le globe terrestre, déjà réduit à une petite lumière (*luculam*), Théodidacte, le 'cosmonaute' du récit de Kircher, brode sur le *topos* de l'*ubi sunt* :

ubi sunt jam regna tot historicis decantata ? ubi provinciarum vastitas ? ubi magnificentia urbium ? ubi deliciae filiorum hominum ? quam arcto spacio claudimini ? quam supra nihilum fundatae estis ¹⁸ ?

Le discours chrétien des vanités vient continuer et infléchir en ces lignes le mépris antique des grandeurs. Nos auteurs se singularisent davantage du modèle latin sur un autre point crucial, la vision détaillée des autres globes que la Terre. À peine esquissée dans l'Antiquité¹⁹, elle se développe au XVII^e siècle sous l'effet des découvertes astronomiques contemporaines. Les conjectures de Tycho Brahé et le télescope de Galilée, par exemple, détruisent l'idée aristotélécienne que les astres et planètes évoluent dans un monde supralunaire exempt de génération et corruption²⁰. Comme en écho, dans les fictions astrales depuis Kepler, les globes ne se sont plus d'inaltérables sphères de cinquième élément, et ressemblent à notre planète. Ainsi notre monde natal et la Lune, vus simultanément depuis l'espace, sont si semblables qu'on pourrait les confondre (Cyrano), de même que Mercure et Vénus apparaissent à Théodidacte comme deux roues de feu depuis l'espace interplanétaire (*binæ rotæ igneæ*²¹) ; vu de près, le Soleil, chez les deux auteurs, a ses îles et ses montagnes, fussent-elles d'or ; selon Kircher, Saturne comme la Lune possèdent leurs mers et leurs terres, même si dans le premier cas les

¹⁷ *EES*, p. 226.

¹⁸ *VEC*, p. 258 : « Où sont maintenant ces royaumes dont tant d'historiens nous ont rebattu les oreilles ? Où sont l'immensité des provinces, la magnificence des villes, les délices des fils des hommes ? Dans quel espace étriqué êtes-vous enfermés ? À quel point êtes-vous fondés sur le Néant? ».

¹⁹ Si l'on excepte le cas particulier de la Lune, explorée par les personnages de Lucien dans son *Histoire vraie*.

²⁰ Florent Libral, « Regards brunien et galiléens dans les voyages cosmiques d'AK et de CB », dans Fanny Nepote et Florent Libral (éds.), *Œuvres en rupture entre France et Italie : arts, lettres et sciences (XV^e-XVII^e siècles)*, Toulouse, PUM (sous presse).

²¹ *EEL*, p. 30. *VEC*, p. 156.

montagnes sont formées d'une étrange matière, semblable à l'antimoine et au plomb²²... En somme, la vue d'en haut, combinée à la vue rapprochée de la surface, est désormais appliquée à tous les globes, évolution qui provient sans doute de Bruno, de Kepler ou encore de Godwin imaginant la Terre vue de la Lune, mais aussi des visions télescopiques de diverses planètes proposées par Galilée ou Scheiner²³, et que la gravure a largement diffusés. On retrouve d'ailleurs un écho chez Kircher de la controverse sur les anneaux de Saturne, confondus par lui comme d'autres utilisateurs des premiers télescopes, avec des satellites, avant que le problème ne soit résolu par Huygens²⁴.

Dans ces aperçus successifs, les astres ne sont pas envisagés d'un seul point de vue surplombant pour tous – correspondant à la Voie Lactée dans la *République* cicéronienne – mais relatif à chacun : nous dirions aujourd'hui en orbite autour de lui. Ces changements répétés de points de vue évoquent quelque peu le concept épicurien, exprimé dès l'Antiquité par Lucrèce, d'un espace illimité que l'œil de l'esprit peut parcourir en tous sens²⁵ ; dans un monde désormais décentré ou du moins polycentrique²⁶, sans limites (Kircher) ou infini (Cyrano), il n'y a plus de position privilégiée. Nos deux auteurs renoncent en effet à la sphère des fixes où se postaient les deux Scipions, et qui bornait le cosmos de Cicéron et de Ptolémée ; même Kircher ne montre pas l'Empyrée, quoiqu'il suppose qu'il existe. L'univers apparaît ainsi homogène en toutes ses parties : il n'est plus contenu par une sphère, mais forme un océan illimité, selon la métaphore récurrente chez le P. Athanase.

1.2 Le théâtre du monde : décors et personnages cosmiques

Si les mondes sont d'autres terres, la question de leur peuplement se pose logiquement, la théologie et la philosophie prenant alors le relais de la physique pure. Le cosmos n'est plus dans ces récits un vaste vide, habité seulement par les morts ayant mérité de la Patrie, comme l'avait supposé Cicéron. Cyrano peuple ses astres d'hommes quadrupèdes et bipèdes, ou encore d'oiseaux, supposant que la vie revêt des formes proches dans l'Univers, les mêmes causes matérielles produisant les

²² VEC, p. 314.

²³ Ami de Kircher, lequel participa à ses observations.

²⁴ Frédérique Aït-Touati, *Contes de la Lune*, Paris, Gallimard, 2011, p. 136.

²⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, II, v. 1042-1051, trad. J. Kany-Turpin, GF, 1998, p. 173. Hadot, *N'oublie pas de vivre, op. cit.*, p. 103.

²⁶ Kircher souscrit apparemment au système de Tycho Brahé, mais des critiques le suspectent de pencher pour Copernic et de ne plier que par obéissance. Voir Florent Libral, « Regards bruniens et galiléens dans les voyages cosmiques d'AK et de CB », *op. cit.*

mêmes effets. A. Kircher est bien plus traditionnel, et, refusant la pluralité des mondes habités, il reste fidèle à Aristote – sur ce point du moins – en imaginant des intelligences qui guident les planètes, et qu'il représente sous les traits d'anges²⁷. L'apparence de ces êtres fait écho aux théologies astrales de l'Orient ancien que le Jésuite a longuement étudiées dans son *Œdipus Ægyptiacus* et qu'il relit dans le *Voyage à la lumière* de l'angéologie chrétienne de Denys l'Aréopagite. Chez les Anciens peuples d'Orient selon Kircher, chaque sphère céleste était sous l'autorité d'un protecteur surnaturel, qu'il s'agisse d'un dieu, d'un ange, ou d'un esprit²⁸. De même, la hiérarchie d'origine des anges préposés aux planètes correspond analogiquement dans le *Voyage* aux vertus occultes que leur planète d'adoption communique à notre globe : les Chérubins versent l'intelligence depuis le globe de Mercure, les Séraphins brûlent dans le Soleil. De fait, le bon père délocalise une partie du chœur céleste de l'Empyrée pour la resituer à l'intérieur du cosmos visible. Ainsi, l'exercice de la vue d'en haut en haut reçoit une deuxième inflexion décisive : contrairement à Scipion qui regarde de loin le ballet harmonieux des astres, les deux anti-héros, Dyrcona et Théodidacte, descendent sur les planètes. Décors et personnages renvoient alors au lieu commun du *theatrum mundi*²⁹, développé à travers d'autres formes d'exercices spirituels qui ont davantage à voir avec la théologie et la philosophie qu'avec la physique.

Le Jésuite dresse un théâtre à deux personnages fixes – l'ange Cosmiel et son protégé mortel Théodidacte –, aux figurants muets – les intelligences angéliques dirigeant les planètes – et aux décors multiples, selon une scénographie inspirée des exercices spirituels jésuites, dont il reprend la structure récurrente : composition de lieu, composition des sens, colloque imaginaire avec un être surnaturel. Se succèdent donc pour chacune des sept planètes, plusieurs étapes méditatives. *Primo*, la composition de lieu présente le décor de l'astre vu de loin, puis de sa surface, et se marque généralement par l'effroi de Théodidacte devant des phénomènes géologiques surprenants, qui excèdent sa compréhension. *Deuxio*, l'exploration par Théodidacte de la nouvelle planète suit la composition des cinq sens, y compris l'ouïe avec la « violence du fracas » (*fragoris vehementia*) des tourbillons d'eau sur la Lune, voire l'odorat

²⁷ Notons que comme Kircher supprime l'explication aristotélicienne du mouvement astral par l'entraînement des sphères par le premier mobile, et qu'il ne connaît pas encore la théorie de la gravitation de Newton, les intelligences angéliques lui sont utiles pour expliquer le ballet des planètes. Hélène Tuzet, *Le Cosmos et l'imagination*, Paris, Corti, 1965, p. 56.

²⁸ Voir le tome II, I de l'*Œdipus Ægyptiacus* (Rome, Vitalis Mascardi, 1653), qui donne les noms de ces génies tutélaires chez divers peuples (Arabes p. 423, Égyptiens p. 431, Chaldéens p. 434, etc.).

²⁹ Frédérique Aït-Touati, *Contes de la Lune*, op. cit., chap. 4.

lorsqu'il est amené à sentir sur Mars des miasmes méphitiques qui l'empoisonnent, souvenir de la méditation ignacienne de l'Enfer sans doute³⁰ ! Vient pour finir, en troisième lieu et en guise de colloque, un long dialogue avec l'Ange Cosmiel. La fiction kirchérienne s'organise donc sur un modèle méditatif clair et invariable, même si les trois étapes se mêlent souvent. La scénographie cyranienne fait varier au contraire décors et personnages parlants ou muets, sous les yeux de Dyrcona ; il est alors confronté à une grande variété d'espèces intelligentes. La cosmologie et la psychologie des extraterrestres, leurs us et coutumes étant aussi disparates que ceux des Terriens, cette variété extrême rappelle les inventaires où Montaigne et La Mothe le Vayer avaient condensé les usages et des idées les plus discordants, en vue d'orchestrer la suspension du jugement sceptique³¹, ou encore les moqueries de l'*Icaroménippe* sur les contradictions des philosophes. Ainsi, la discussion sur la faiblesse des hommes et la vanité des sociétés, limitée dans l'exercice de la vue d'en haut antique et chez Kircher à la seule Terre, est étendue par Savinien à tous les globes, où se retrouvent les mêmes fanatismes et intolérances.

1.3 De l'ascension céleste à l'errance dans l'Univers infini

Dans ces spectacles célestes se lit une déviation fondamentale par rapport à l'antique. S'élever, dans le modèle cicéronien, signifie atteindre un point sublime, séjour céleste des bienheureux. Dans le voyage cosmique baroque³², puisqu'il n'y a pas de tel lieu, la notion d'élévation perd son sens : Dyrcona confesse qu'il ne sait plus s'il s'élève ou s'il s'abaisse vers le soleil³³; le voyage de Théodidacte se scande de survols de planètes et d'atterrissages. Le monde infini, où il n'est plus de centre absolu, mais relatif³⁴, n'est pas loin ; ce concept d'infini était d'ailleurs présent dans la manière dont certaines écoles de l'Antiquité pratiquaient

³⁰ Tourbillons lunaires : *VEC*, p. 100 ; vapeurs martiennes, *ibid.*, p. 246. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, op. cit.*, p. 147.

³¹ Pour la mise en œuvre du *theatrum mundi* chez Montaigne, lire Olivier Guerrier, *Quand « les poètes feignent » : « fantaisie » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Champion, 2002, p. 362 sq.

³² « Baroque » désigne ici précisément une représentation fictionnelle du cosmos, qui, même si elle n'est pas infinitiste *de facto*, révèle une interrogation scientifique et existentielle sur l'infini spatial, et donc sur la difficulté à penser l'ordre d'un univers en rupture avec le cosmos clos. Voir sur ce point Benito Pelegrín, *Figurations de l'infini. L'âge baroque européen*, Paris, Seuil, 2000 ; Florent Libral, *Le Soleil caché. Rhétorique sacré et optique au XVII^e siècle en France*, Paris, Cl. Garnier, 2016, p. 239-240 ; « Dix mille soleils. Cosmos et contemplation dans la poésie de Claude Hopil », *Revue des sciences religieuses*, n°2, 2017, p. 227-250.

³³ *EES*, p. 233.

³⁴ Carlos Ziller Camenietzsky, « L'infini dans la pensée d'AK S. J. », dans Françoise Monnoyeur (éd.), *Infini des philosophes, infini des astronomes*, Belin, Paris, 1995, p. 67.

le voyage céleste (notamment le Jardin et le Portique³⁵), et fut notamment réactivé par la renaissance de l'épicurisme : par exemple, Pierre Gassendi décrit dans une lettre à Galilée son esprit vagabondant « dans les espaces immenses³⁶ » libérés par l'effondrement du cosmos clos. L'infini ne trouvait pourtant pas explicitement sa place dans le modèle littéraire le plus influent, *Le Songe de Scipion*.

Cette mise en scène nouvelle de l'infinité du cosmos est également cruciale par ses conséquences. Cyrano suggère de manière récurrente l'idée que l'homme a une place minime dans l'univers ; la destruction du cosmos clos sert l'intention polémique contre l'anthropomorphisme et le finalisme. Placer une vie intelligente ailleurs suppose que celle-ci, loin d'être le fruit d'un acte créateur, apparaît par le libre jeu des atomes. Kircher conserve quant à lui l'idée traditionnelle d'un monde construit pour l'humanité, suggérant par exemple que Dieu a réglé précisément l'horloge cosmique, le soleil n'étant ni trop près ni trop loin de la Terre, sans quoi la vie n'aurait pu apparaître, faute d'un climat tempéré³⁷. Toutefois, élément bien moins conforme à la *doxa* religieuse, les abîmes interstellaires qui s'étendent par-delà Saturne humilient Théodidacte par leur immensité, même si Kircher se défend de parler d'infini – contrairement aux censeurs internes de la Compagnie qui le lurent avec suspicion³⁸. Or, le silence de ces espaces incommensurables semble déjouer l'idée de Providence, comme Théodidacte le fait remarquer malicieusement à son mentor : cet incommensurable océan céleste est inutile à l'homme comme à une quelconque créature vivante, la Terre seule étant peuplée. Cosmiel répond sur le plan théologique, en distinguant deux expressions du divin : si le système solaire révèle une *providentia* attentive à l'humanité, l'immensité du firmament vide manifeste la *potentia* absolue divine ; l'Ange escamote alors la question du sens en affirmant que l'harmonie de ces espaces infinis est à percevoir dans une autre vie par les élus³⁹ ! En somme, Kircher et Cyrano pourraient être considérés de ce point de vue comme des fondateurs lointains de la science-fiction moderne, car leurs personnages ne se

³⁵ Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre, op. cit.*, p. 103-104.

³⁶ Jean Charles Darmon, *Le songe libertin, Cyrano de Bergerac d'un monde à l'autre*, Paris, Klincksieck, 2004, p. 86 sq.

³⁷ *VEC*, p. 392.

³⁸ Ingrid Rowland (« AK, G. Bruno and the *Panspermia* of the Infinite Universe », *op. cit.*, p. 203, n. 19) cite un manuscrit du fonds jésuite de la Bib. Centrale de Rome (1331, fasc. 15) qui accuse Athanase Kircher de repousser par le calcul jusqu'à la nausée (*in calculare ad nauseam*) l'immensité du firmament.

³⁹ *VEC*, p. 400.

déplacent plus dans les Cieux mais dans le Ciel⁴⁰, le P. Athanase laissant, pour sa part, plus de place à la quête onirique de l'absolu⁴¹.

2. Le merveilleux réinterprété : une traversée des apparences au prix d'un exercice de lecture ?

Ce désenchantement atteste que les signes du divin dans le cosmos sont devenus opaques, la Providence étant inexistante (Cyrano) ou bien quelque peu cachée (Kircher). Pour autant, le merveilleux littéraire est omniprésent chez les deux auteurs. Bien sûr, le terme de « merveilleux » peut être entendu ici au sens général que lui donne Tzvetan Todorov, d'une représentation littéraire du surnaturel à laquelle le lecteur accepte de croire, le temps de la lecture⁴² ; ainsi le lecteur peut-il se plaire au récit des exploits d'un animal chimérique comme la rémora cyranienne, ou bien encore d'anges kirchériens grimés en dieux païens. Toutefois, afin d'éviter tout anachronisme, il convient de préciser avec Louise Godard de Donville que le merveilleux au XVII^e siècle est voisin du sublime, entendu comme la capacité créative d'un langage capable d'étonner le lecteur. La critique ajoute que les deux sources fondamentales de ces fables merveilleuses, la mythologie païenne ou la légende dorée chrétienne, sont alors écartelées, pour créer cet étonnement, entre les pôles opposés de la « fantaisie » (qui se limite à l'imagination pure) et du « mystère » (qui ouvre vers une transcendance), même si cette seconde dimension a tendance à s'estomper dans le cours du siècle⁴³. Ainsi, Kircher, héritier de la *theologia perennis* renaissante, voit une signification cachée scientifique ou chrétienne dans les mythes païens même, tandis que Cyrano, plus rationaliste, démystifie l'histoire biblique comme une pure fantaisie.

Entre fiction et sérieux, entre immanence et transcendance, le merveilleux littéraire à partir des années 1640 est donc à lire avec prudence, comme un objet culturel complexe, saisi dans une société en mutation. Dans le contexte des voyages célestes, il est influencé par la tradition du *spoudogeloion* mêlant au sein d'une fiction unique le sérieux au comique ; et, si l'audace cynique de Lucien, qui déjà se riait des Olympiens, se retrouve dans l'œuvre cyranienne⁴⁴, pour Kircher, lui aussi

⁴⁰ Frédérique Aït-Touati, « Des Cieux au Ciel » dans *Contes de la Lune*, *op. cit.*, p. 95.

⁴¹ Helene Tuzet, *Le Cosmos et l'imagination*, *op. cit.*, p. 61.

⁴² Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970, « Points Essais », p. 57.

⁴³ Louise Godard de Donville, art. « Merveilleux », dans François Bluche (éd.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Fayard, 2005, p. 1020-1021.

⁴⁴ Emmanuel Bury, « Cyrano à l'école de Lucien », *op. cit.*, p. 251.

lecteur du Grec⁴⁵, le récit ingénieux est un voile utile pour faire passer des idées sérieuses – et souvent religieuses – de manière allégorique (*sub ingeniosi figmenti velamine*⁴⁶). En somme, là où la vision d'en haut ne dévoile que le visible, le merveilleux sous ses différentes formes est le cheval de Troie de l'invisible, ou du moins de la théorie et de la spéculation. En effet, à travers la pratique de la fable cryptée aux relents burlesques⁴⁷, l'exercice spirituel se mue en un parcours initiatique qui propose un exercice de lecture (et de réécriture) des mythes antiques, derrière lequel se formulent des théories parfois subversives sur les principes invisibles qui régissent le cosmos.

2.1 Le voyage céleste comme parcours initiatique

Les éléments merveilleux proviennent des mythes antiques gréco-romains et des récits bibliques, qui lèguent tant des situations narratives que des lieux et des personnages. Le schéma narratif hérité de ces sources est de nature initiatique, en trois points : une ascension astrale à travers des espaces paradisiaques et des globes planétaires aux vertus occultes est suivie par la rencontre de personnages surhumains, qui tiennent un discours sur les secrets du cosmos. En premier lieu, le viateur cosmique parcourt des espaces considérés par les Anciens comme les lieux de la résidence des élus : la Lune, paradis pythagoricien déjà moqué par Lucien⁴⁸, et devenu biblique chez Cyrano ; chez Kircher, le paradis terrestre est vu du ciel près de la Mer Caspienne, puis l'on gagne le firmament, qui a souvent été vu comme la résidence des morts jusqu'à Copernic⁴⁹. Ce parcours initiatique se poursuit dans divers globes ; rappelons que, dans les écrits hermétiques et néoplatoniciens, dont le *Commentaire* de Macrobie au texte de Cicéron, le *voyage de l'âme*, à savoir l'ascension ou la descente de l'âme à travers les sphères célestes jusqu'au dernier ciel, se marque par une modification de celle-ci⁵⁰ ; par exemple, dans le *Poimandrès*, l'âme, en remontant vers le Ciel après la mort du corps, abandonne à chaque sphère la faculté qu'elle lui devait, et qu'elle

⁴⁵ En guise de clin d'œil, les distances cosmiques sont parfois évaluées par Cosmiel en parasanges (unité de mesure perse reprise par Lucien).

⁴⁶ VEC, *Præfatio auctoris*, p. 16 et 17.

⁴⁷ Sur la vertu subversive (problématique) du burlesque en temps de censure, lire Claudine Nédélec, *Les États et Empires du burlesque*, Paris, Champion, 2004, p. 404-405.

⁴⁸ Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, Paul Geuthner, 1949, p. 176.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁰ Ioan Petru Culianu, *Psychanodia I*, Leyde, Brill, 1983, p. 48-54 « The Passage of the Soul through the Spheres ».

lui avait empruntée en la traversant avant la naissance⁵¹. On sait que les sphères planétaires entraînant les planètes, qu'Aristote avait imaginées solides, n'existent plus dans l'astronomie moderne dès le XVI^e siècle finissant pour les penseurs les plus avancés⁵², notamment Tycho Brahé : selon l'astronome danois, il n'y a plus que des globes, suivant une certaine trajectoire, se mouvant dans des cieux liquides. Néanmoins, le thème d'une influence occulte est partiellement reconduit en étant attribué aux globes planétaires, et non plus à ces sphères inexistantes : chez Cyrano et Kircher, cette influence s'exerce sur le corps ou l'âme du voyageur. Par exemple, le corps de Dyrcona est aspiré par la Lune en raison de la moelle de bœuf dont il est enduit, ce qui suppose une sympathie entre les substances grasses et cet astre ; le soleil modifie aussi profondément son corps et l'attire à lui par une force magnétique⁵³. Théodidacte est plus souvent encore affecté par les influences des planètes : il se sent subitement génial en voisinant Mercure ou encore colérique en approchant Mars⁵⁴. Ces extraits opèrent donc la transposition fictionnelle de l'idée d'une ascension mystique à travers des globes dotés de propriétés occultes, à mi-chemin entre matériel et spirituel. Même si le voyage ne se termine plus dans un point sublime qui domine l'ensemble du cosmos, il reste l'image de la progression vers des mondes de plus en plus parfaits. Dans les deux *opera* cyraniens, la Lune, avec ses quadrupèdes aussi bornés que les bipèdes terriens, laisse place au Soleil où l'intelligence, produite par une matière plus subtile et déliée, est bien mieux partagée, l'ignorance s'étant retranchée dans les zones sombres de cette étoile, comme l'intolérante République des oiseaux. Chez Kircher, la progression le long des sphères garde des dehors bien plus traditionnels : c'est par une extase semblable à une mort temporaire, comme certains initiés antiques ou Paul de Tarse, que Théodidacte entreprend son ascension des différents cieux ; tout le récit dessine une échelle de Jacob où se meuvent le long du trajet du personnage des intelligences angéliques attachés aux planètes ; mais cette échelle, comme celle de la *Melencolia I* de Dürer, débouche sur un vide ou une absence : un Empyrée invisible, dont la nécessité n'est justifiée que par un argument d'autorité maladroit⁵⁵.

⁵¹ « Et de cette façon l'homme s'élance désormais vers le haut à travers l'armature des sphères, et à la première zone [la Lune] il abandonne la puissance de croître et de décroître, à la seconde [Mercure] les industries de la malice, fourbe désormais sans effet, à la troisième [Vénus] l'illusion du désir désormais sans effet, à la quatrième [Mars] l'ostentation du commandement [...] » *Poimandrès* I, 25, dans *Corpus Hermeticum*, traités II-XII, trad. A.-J. Festugière, Paris, CUF, 1945, p. 15.

⁵² Michel-Pierre Lerner, « Le problème de la matière céleste après 1550 : aspects de la bataille des cieux fluides », *Revue d'histoire des sciences*, n° 3, 1989, p. 265-266.

⁵³ *EEL*, p. 29-30 ; *EES*, p. 230.

⁵⁴ Mercure : *VEC*, p. 157 et 160. Mars : p. 246.

⁵⁵ Carlos Ziller Camenietzki, *op. cit.*, p. 70-71.

Au cours de cette progression initiatique revue par le burlesque, le narrateur est guidé par un être aux pouvoirs surhumains. De même que les morts divinisés chez Cicéron et Lucien, le démon de Socrate dit connaître le destin de l'âme *post mortem* par ses sens⁵⁶ (ce qui rend ses pouvoirs explicables naturellement) tandis que le savoir de Cosmiel est de nature surnaturelle, procédant de sa nature angélique. Ces personnages prodigieux fournissent en outre au voyageur un aliment matériel ou spirituel qui l'élève : si le démon fait participer Dyrcona sur la lune à un banquet d'odeurs, dont celui-ci se sent selon ses dires « débrutalis[é]⁵⁷ », Cosmiel frotte les narines de Théodidacte d'une potion qui le rend invulnérable au froid comme à la faim, tandis que son protégé compare la sagesse de l'ange au nectar et à l'ambrosie, nourriture des dieux porteuse d'immortalité⁵⁸. Après cette préparation, l'être surnaturel rend le fortuné mortel capable de connaître les « secrets⁵⁹ » du cosmos, ou son « mystère⁶⁰ ». Ce dévoilement du vrai éveille des émotions de l'ordre du sacré, dont l'extase : conduit aux confins du cosmos par Cosmiel, transporté de Vega à Sirius, Théodidacte y entre en ravissement devant la grandeur des cieux et, tel Job, tombe en adoration devant la toute-puissance divine qui l'écrase. L'extase de Dyrcona, plus terre-à-terre, est avant tout chez lui le plaisir esthétique qu'il éprouve devant les beaux spectacles spatiaux, ou même le simple chant d'un oiseau⁶¹. En bref, la fiction merveilleuse évoque le passage des seuils qui séparent l'ignorance d'une connaissance supérieure : elle pose le cadre narratif idéal pour délivrer une forme de savoir, qu'il faut maintenant tâcher de définir.

2.2 De la lecture allégorique comme exercice spirituel

En effet, si l'écho de ces mythes du monde céleste est revu sur un mode si fréquemment burlesque que l'on pourrait croire *a priori* les deux récits fantaisistes ou purement satiriques, le légendaire est soumis à une autre forme d'exercice spirituel bien plus sérieux : la *lectio*, entendue comme art de l'exégèse allégorique. Celle-ci a été en effet un exercice d'interprétation crucial depuis l'Antiquité en philosophie, avant de se

⁵⁶ *EEL*, p. 64.

⁵⁷ *EEL*, p. 71. Lucien, *Histoires vraies B*, 14, dans *Œuvres*, t. II, texte éd. et trad. par Jacques Bompain, Paris, CUF, 1998, p. 106.

⁵⁸ *VEC*, p. 229.

⁵⁹ *EES*, p. 225 et 241.

⁶⁰ *VEC*, p. 198.

⁶¹ *EES*, p. 250.

muer en pratique méditative centrale dans le monde chrétien⁶². Plutarque interprétait les bizarreries de la mythologie égyptienne comme une traduction fabuleuse de réalités astronomiques. Saint Augustin donnait raison des contradictions apparentes de la cosmologie biblique (ainsi de la lumière créée au premier jour avant le soleil, entendue comme la création des Anges, lumière spirituelle⁶³). À l'ère moderne, la pratique se déplace des contradictions internes du texte, à celles qui peuvent exister entre les croyances antiques et la science. Giordano Bruno, dans ses *Fureurs héroïques*, tentait de conférer un nouveau sens aux conceptions bibliques supposant un monde clos, dans un univers infini où Dieu n'a plus de lieu : les « eaux d'en haut » du firmament étaient entendues au sens allégorique non plus comme la zone céleste voisine de l'Empyrée, mais comme une image de la contemplation de la divinité à travers un Univers infini⁶⁴. Quant à Francis Bacon, il avait entrepris dans la *Sagesse des Anciens* une interprétation rationaliste de la mythologie antique, entendue comme l'exposition cryptée de conceptions scientifiques sérieuses, et oubliées depuis⁶⁵.

Ceci dit, si nos deux auteurs pratiquent une allégorèse voisine du merveilleux, chacun d'entre eux emploie des clés de lectures bien divergentes. Cyrano, héritier lointain du naturalisme padouan, lit dans les prodiges surnaturels de la Bible des propriétés de la nature mal comprises. Ainsi le char de feu qui emporte au Ciel le prophète Elie est un simple astronéf, aux dires mêmes de son pilote :

À la vérité, c'était un spectacle à voir bien étonnant, car le soin avec lequel j'avais poli l'acier de ma maison volante réfléchissait de tous côtés la lumière du soleil si vive et si aiguë, que je croyais moi-même être emporté dans un chariot de feu⁶⁶.

Une simple notion optique, la réflexion, permet ainsi d'expliquer le miracle du « char de feu⁶⁷ ». Ce traitement rationaliste du merveilleux est appliqué par Kircher aux mythes antiques et non plus chrétiens. Les attributs des dieux gréco-romains deviennent alors une image des forces physiques et des intelligences angéliques qui régissent réellement les cieux, à l'image des gardiens de la planète Mercure :

⁶² Christian Belin, *La Conversation intérieure, la méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2002, p. 60 sq.

⁶³ Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, dans les *Œuvres morales*, trad. J. Amyot, Lyon, Estienne Michel, 1579, p. 400 sq ; Saint Augustin, *De la Genèse au sens littéral*, chap. V, trad. Abbé Tassin, dans *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1866, t. IV, p. 130-131.

⁶⁴ Giordano Bruno, *Les Fureurs héroïques, Œuvres compl.*, t. VII, Les Belles Lettres, 2008, intro. de Miguel Angel Granada, p. CV.

⁶⁵ *La Sagesse des anciens*, trad. et éd. par Jean-Pierre Cavaillé, Paris, Vrin, 1997.

⁶⁶ *EEL*, p. 42.

⁶⁷ *Deuxième livre des Rois*, II, 11.

[...] nescio quid alatum devolvi video, quod sub virili forma tandem nobis sese stitit ; caput radiosa corona condecorabatur, vultus ipsam sapientiam spirare videbatur, barba sub aureo decore suaviter splendebat ; quæ humeris pedibusque assuta gerebat alarum remigia, mirificum spectaculum de se præbebant ; manu sinistra Syringem septemplici fistularum ordine mire concinnam, dextra caduceum gestabant miris modis effigiatum [...] ⁶⁸

À qui s'étonnerait de voir des anges chrétiens préposés à la présidence de ce « globe hermétique⁶⁹ » porter les sandales ailées et le caducée d'Hermès, Kircher rétorque qu'il s'agit d'une figuration purement symbolique des effets de la planète sur l'intellect humain : le caducée représente la « maîtrise de tous les secrets cachés (*penetralia*) de la nature », la syrinx (empruntée à Pan⁷⁰) la contemplation de l'harmonie cosmique permise par l'intelligence rusée (*astus*), les sandales ailées la « vivacité d'esprit⁷¹ ». Cet emblème mis en mots, semblable aux figures de dieux reproduites dans l'*Œdipus Ægyptiacus*, entre en résonance avec la théorie kirchérienne de l'histoire des religions, selon laquelle le polythéisme s'est élaboré après le déluge, en raison de la perversion des conceptions astronomiques et du monothéisme originels, menant à l'idolâtrie de Cham, des Égyptiens, puis des Grecs⁷². Ainsi, dans la vision du polymathe, la représentation objectivement fautive de l'ange en Hermès aurait une réalité métaphorique dans une physique des qualités occultes, autant que dans une archéologie des croyances humaines. Le lecteur initié est alors amené à répliquer cet exercice spirituel de la *lectio* allégorique fondateur de la fiction ; c'est lui qui opère alors l'exercice spirituel.

2.3 La fiction, instrument de l'hypothèse : le cas de la lumière

Ainsi passé au crible de l'herméneutique allégorique, le merveilleux permet de formuler des hypothèses audacieuses sur un sujet sensible dans

⁶⁸ *VEC*, 165 : « [...] je vois se précipiter un je ne sais quoi d'ailé, qui finalement se présente à nous sous la forme d'un homme ; sa tête rayonnante était ornée d'une couronne, son visage semblait respirer la sagesse même, sa barbe resplendissait suavement d'une beauté dorée ; comme il portait, cousues à ses épaules et à ses pieds, des ailes mouvantes, celles-ci offraient un spectacle magnifique ; de la main gauche il portait une syrinx, bien proportionnée en raison du merveilleux arrangement septuple de ses tuyaux, de la droite un caducée façonné d'une manière admirable [...] ».

⁶⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁰ *Œdipus Ægyptiacus*, *op. cit.*, t. II, part. I, p. 428 (flûte de Pan à sept tuyaux symbolisant l'harmonie des sept planètes alors connues).

⁷¹ *VEC*, p. 166.

⁷² Sur l'histoire religieuse vue par Kircher, lire Daniel Stolzenberg, *Egyptian Œdipus. AK and the Secrets of Antiquity*, Chicago, UCP, 2009, en part. chap. IV ; Joscelyn Godwin, *AK, Le théâtre du monde*, Paris BnF, 2009, chap. 4 et 14.

une société de Contre-Réforme, dont la question fondamentale de l'origine du monde et de la vie. À l'image de Descartes qui avait élaboré une « fable du monde⁷³ » pour traiter de ces questions, la fiction pure permet par son mécanisme d'invention et son effet de dissimulation une liberté accrue : allant plus loin encore que le philosophe au masque, dont la philosophie mécaniste ménageait une place à la divinité, Cyrano s'affranchit totalement de la théologie chrétienne, ramenée à une mythologie semblable aux autres, tandis que Kircher, pour sa part, dégage son christianisme de l'aristotélo-thomisme scolastique théoriquement professé par son ordre. Nous prendrons comme exemple de ces fables sérieuses la lumière et le feu, question alors cruciale en physique comme en cosmologie : en effet, non seulement Descartes faisait de l'explication matérialiste du phénomène lumineux un point nodal de sa physique, mais chez un penseur plus radical, comme Bruno, la théorie de la *panspermia* supposait les rayons solaires capables d'ensemencer la matière inerte pour créer le vivant, sans intervention surnaturelle⁷⁴. Ainsi, le sujet a des implications fondamentales, tant en physique et en philosophie et en théologie. Or, la lumière est présente dans les exercices spirituels antiques (le feu artiste stoïcien) comme dans les mythes philosophiques : citons la chaîne d'or qui relie Ciel et Terre dans le mythe d'Er, les étoiles qui semblent des îles illuminées dans le mythe de Timarque chez Plutarque⁷⁵. La clarté jouait aussi un rôle fondamental dans des savoirs que la révolution scientifique était en train de marginaliser, comme l'alchimie et la Kabbale⁷⁶. Jouant avec une *maestria* polyphonique de ces différentes sources qui oscillent entre la philosophie, la philosophie occulte, le mythe philosophique et la fantaisie pure, Cyrano et Kircher confèrent à leur fictions la fonction d'aborder des questions aussi fondamentales que disputées, et de proposer des réponses parfois audacieuses.

Dans le *Soleil*, le personnage de Campanella représente notre étoile comme un immense organisme qui absorbe l'énergie des âmes des morts avant de les renvoyer sous forme de chaleur et de lumière dans les mondes :

⁷³ Jean-Pierre Cavallé, *Descartes, La Fable du monde*, Paris, Vrin/EHESS, 1991. Fernand Hallyn, *Descartes, dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006, p. 79-108.

⁷⁴ Descartes, *Le Monde, l'homme*, introduction d'Anne Bitbol-Hespériès, textes traduits et annotés par Anne Bitbol-Hespériès et Jean-Pierre Verdet, Paris, Seuil, 1996. Bruno, *De immenso et innumerabilibus, Opera latine conscripta*, vol. I, Naples, Domenico Morano, 1884.

⁷⁵ Plutarque, *Œuvres morales, op. cit.*, p. 811 sq. Andrei Timotin, *La démonologie platonicienne. La notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde/Boston, Brill, 2012, p. 249.

⁷⁶ Urszula Szulakowska, *The Alchemy of light. Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*, Leyde, Brill, 2000.

Et c'est aussi pourquoi vous ne devez point douter que le soleil n'opère de l'esprit bien plus parfaitement que vous, puisque c'est par la chaleur d'un million de ces âmes rectifiées, dont la sienne est un élixir, qu'il connaît le secret de la vie, qu'il influe à la matière de vos mondes la puissance d'engendrer, qu'il rend des corps capables de se sentir être, et enfin qu'il se fait voir et fait voir toutes choses⁷⁷.

Le monde apparaît par la vertu d'une métaphore comme un grand corps ; le passage de la matière inerte à la matière vivante et s'explique par l'image de la digestion⁷⁸, ou encore par celle, alchimique, de la « distillation », de « l'élixir ». Comme l'ont précisé M. Alcover et D. Kahn, ne faut sans doute pas prendre cette fable à la coloration alchimique pour argent comptant. La référence parodique à l'art d'Hermès n'est qu'un moyen pour l'auteur de mettre en avant son matérialisme, travesti sous une coloration occulte en trompe-l'oeil⁷⁹. Cyrano propose ici de considérer l'âme comme une lumière, un feu : le principe de vie et d'intelligence se voit ainsi matérialisé, et le soleil serait sa source. De son côté, Kircher est tout aussi ambigu que l'auteur parisien, quand il présente une étrange île à la surface du Soleil, moitié songe ovidien et moitié usine d'énergie avant la lettre :

[...] ecce me in momento in invisam quandam solarem insulam deposuit, cujus utinam, uti vellem, sic possem claritatem et pulchritudinem describere [...] : omnia hic auro lucidissimo et veluti diaphano (quod si crystallum auream dixeris, non male dixeris) coruscare video, neque quicquam in rebus terrenis concipi potest huic comparandum ; carbunculi, smaragdi, saphyri, chrysoliti, amethysti, nihil ob colorum, qua miscebantur, varietatem esse videbantur. O Cosmiel, quod hoc sibi vult ? forsam me in paradysum introduixisti ? aut in Empyreï coeli atrium quoddam ?⁸⁰

Comme Cosmiel lui dit de regarder plus en détail, Théodidacte remarque des anges géants qui semblent des « soleils animés » ; et le mentor ailé d'expliquer :

[...] hi sunt hujus, quem vides, solaris globi præsides, quorum virtute et perenni concursu, admirandæ virtutes in universas Mundi semitas juxta ideæ archetypæ rationes, quibus conformantur, in Mundi bonum, conservationem distribuuntur,

⁷⁷ EES, p. 311.

⁷⁸ Alexandra Torero-Ibad, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de CB*, Paris, Champion, 2009, p. 474.

⁷⁹ Madeleine Alcover, *La pensée philosophique et scientifique de CB*, Droz, Genève, 1970, p. 46. Didier Kahn, « L'alchimie dans les États et Empires de la Lune et du soleil », *Littératures classiques*, n°53 (suppl.), 2004, p. 151.

⁸⁰ VEC, p. 238 : « [...] [Cosmiel] me déposa en un instant sur une île invisible, et puissé-je, comme je le voudrais, en décrire la clarté et la beauté ! [...] je vois toute chose y briller d'un or très lumineux et presque diaphane : il ne se serait pas mal exprimé, celui qui aurait parlé de cristal doré. Et rien dans les choses de la terre ne peut être conçu, qui lui soit comparable : on aurait dit que c'étaient des escarboucles, des émeraudes, des saphirs, des chrysolites, des améthystes, en raison de la variété de couleurs qui étaient mélangées. O Cosmiel ! Que veut dire ceci ? M'as-tu conduit dans le Paradis, ou dans quelque antichambre du Ciel empyrée ? ».

naturalesque hujus globi facultates, uti et munerum, quibus funguntur, diversitatem, hoc quem vides et stupes, symbolico apparatu exprimunt [...] ⁸¹.

Kircher explique plus en détail ces « vertus solaires », en combinant étrangement un vocabulaire platonicien (les anges font le lien entre les « idées » divines et la puissance matérielle du soleil) avec la notion de la force matérielle de vie qui émane du soleil, que comme Giordano Bruno il nomme *panspermia*⁸². Ce mélange étonnant d'une théorie matérialiste de la vie et d'un émanatisme néoplatonicien laisse le lecteur dans une certaine perplexité : comment concilier des philosophies aussi dissemblables ? Kircher propose d'utiliser la méthode analogique : l'action angélique, spirituelle en soi, se manifeste au niveau physique par un phénomène matériel. Mais, en cette ère de censure et de dissimulation, l'important est sans doute de laisser les questions ouvertes à travers un certain usage de l'emphase⁸³ plutôt que de les résoudre définitivement, comme le montrent des réponses maladroites de Cosmiel à certaines interrogations de Théodidacte...

3. De la contemplation du cosmos au « souci de soi »

Au terme de cette complémentarité de l'exercice spirituel de la *skopia* étendant les bornes du visible, et de l'exercice de lecture des mythes levant le voile sur l'invisible, la place de l'homme dans le monde est redéfinie. En effet, selon Michel Foucault, la finalité suprême de l'exercice spirituel antique est de convertir le regard de l'extérieur vers l'intérieur⁸⁴ : l'*epimeleia heautou* ou souci de soi combine la connaissance de soi et un travail intérieur de purification, deux démarches infléchies par le christianisme comme un examen de conscience et un renoncement mystique à soi⁸⁵.

⁸¹ *VEC*, p. 239 : « [...] ce sont les gardiens de ce globe solaire ; c'est par leur vertu et leur concours pérenne que les admirables vertus sont distribuées pour le bien et la conservation du Monde, dans tous les chemins écartés de l'Univers, selon les raisons de l'idée archétype à la ressemblance de laquelle elles sont façonnées ; et ces choses, que tu aperçois et regardes avec étonnement, expriment par un luxe symbolique les facultés naturelles de ce globe, et la diversité des fonctions dont elles s'acquittent ».

⁸² *VEC*, p. 202 et 214 : sans ces *semina* solaires, écrit Kircher, aucune génération n'est possible.

⁸³ Entendue bien sûr au sens technique et rhétorique du terme (dire beaucoup avec peu de mots). Fernand Hallyn, *Descartes, dissimulation et ironie*, *op. cit.*, p. 79-80.

⁸⁴ *Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁵ Xavier Pavie, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 47 et 191.

3.1 Mises en scène fictionnelles de la conversion : mort et métamorphoses

En effet, l'adepte antique était amené à traduire dans sa vie les dogmes de son école philosophique, de telle manière qu'il en sortait transformé : c'est le thème de la conversion de l'être, modèle repris par Ignace de Loyola, qui fait commencer ses *Exercices* par un examen de conscience approfondi et fait suivre ses méditations par une résolution. Or, il nous semble que cette métamorphose de l'individu est mise en scène figurativement dans nos récits, en premier lieu à travers une mort symbolique. Il est souvent dit dans les Écoles antiques que le philosophe doit mourir à lui-même, de même que le méditant chrétien doit tuer en lui le « vieil homme » pour renaître. De fait, Dyrcona manque plusieurs fois trépasser : à son atterrissage violent sur le sol lunaire, exécuté sur ordre des prêtres sélénites ou dans la République solaire des oiseaux. Dans le *Voyage*, Théodidacte mourrait s'il n'était conforté par un breuvage divin qui lui permet de survivre dans des conditions impossibles à l'être humain⁸⁶ ; de plus, du fait des farces d'un Cosmiel affectionnant l'humour noir, il a plusieurs fois le sentiment d'une mort imminente, par exemple quand il est pris dans une tempête de feu solaire, ou qu'il enfle à en crever, après avoir bu de l'eau lunaire⁸⁷. Ces passages renvoient, sur un mode burlesque voire carnavalesque, au franchissement d'un seuil inaccessible à l'humanité ordinaire, par une mort symbolique qui marque une transformation de soi.

Pour survivre à ces diverses péripéties, les personnages sont en effet appelés à acquérir de nouvelles compétences physiques et mentales, à se métamorphoser. Ils deviennent de plus en plus légers, à l'image de Dyrcona dont le corps est transfiguré à proximité du Soleil, de telle sorte que ses organes et sa peau deviennent transparents, et que sa volonté se renforce simultanément ; et l'imagination des Solariens est en général plus vive que celle des Terriens⁸⁸. De même, au voisinage de Mercure, l'influence de la planète améliore l'intellect de Théodidacte, tandis que son passage sur Vénus le rend resplendissant, et que l'itinérance sur le Soleil décuple sa force vitale. Signe d'une progression, dans les deux textes, le séjour sur le globe lunaire, associé à l'élément aquatique passif, précède d'ailleurs le cheminement solaire, sous le signe de l'élément réputé plus subtil du feu, symbole de la vie cosmique⁸⁹. D'ailleurs, le thème du

⁸⁶ *VEC*, p. 90.

⁸⁷ Tempête solaire : *VEC*, p. 193. Eau lunaire : *VEC*, p. 96.

⁸⁸ *EES*, p. 227 (chair « décrassée de son opacité ») et p. 247 (imagination des peuples du soleil plus vive).

⁸⁹ Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1965, p. 19.

soleil « père commun⁹⁰ » des créatures chez Cyrano, de même que le retour inachevé de Théodidacte vers un Créateur caché dans son Empyrée inatteignable, marquent bien la finalité fondamentale de ces voyages, à savoir le retour à la source de l'être. La métamorphose extérieure pourrait symboliser une métamorphose intérieure, car si les personnages endurent ces épreuves, c'est aussi dans une quête de la connaissance. Ces étranges avatars symbolisent selon nous l'*epimeleia heautou*, à la fois maîtrise et connaissance de soi.

3.2 Une injonction éthique : le refus de la peur

Depuis l'Antiquité en effet, des exercices spirituels – comme la préméditation des maux dans le stoïcisme par exemple – agissent comme des antidotes aux peurs irraisonnées ou inutiles, en vue de la quête de la paix intérieure, par un assentiment du moi à l'ordre du cosmos : dans le *Songe de Scipion*, le spectacle grandiose des astres, promis aux élus dans l'au-delà, permet de nier que les calamités de la guerre puissent être des sujets de désespoir⁹¹. L'enjeu fondamental des exercices réside dans l'acceptation de l'ordre cosmique dans son ensemble, pour les chrétiens, de l'ordre providentiel ; se pose alors la question du mal, qui pourrait dissuader d'adhérer pleinement à l'ordre du monde. De plus, le nouveau cosmos n'a pas de forme, est même inimaginable ; les révélations sur les dimensions de l'univers et la faible place que l'homme y tient sont sans doute anxiogènes, du moins chez Kircher qui se plaît à montrer un Théodidacte effrayé devant les abysses cosmiques ; les périls de mort que court Dyrcona, notamment dans ses prisons, sont aussi de nature à le désespérer. À ce moment, des exercices leur sont enseignés par des directeurs de conscience semblables à ceux qui, dans l'Antiquité, fournissaient l'instruction nécessaire à leurs élèves. Ainsi délivre-t-on dans le *Soleil* un élément majeur du *tetrapharmakon* épicurien :

Or tu vas être comme celui qui n'est pas né ; un clin d'œil après la vie, tu seras ce que tu étais un clin d'œil devant, et ce clin d'œil passé, tu seras mort d'aussi longtemps que celui qui mourut il y a mille siècles⁹².

Le dogme philosophique épicurien est ici médité en des termes fort voisins de ceux dont use Lucrèce⁹³, même si ce discours est prononcé par les oiseaux de paradis, par ailleurs discrédités par leur ethnocentrisme et

⁹⁰ *EES*, p. 230.

⁹¹ Cicéron, *La République*, *op. cit.*, p. 137.

⁹² *EES*, p. 270.

⁹³ Lucrèce, *De rerum natura*, v. 1100-7, *op. cit.*

leur intolérance religieuse. Chez Kircher, le problème du mal est au cœur d'une méditation articulée à une théodicée. À ce titre, l'itinérance sur l'orbe de Saturne révèle des anges tristes qui déversent dans l'espace cosmique les influences mortelles de la planète, porteuses de maladies. Théodidacte est tellement choqué, qu'il croit être face à des démons. Cosmiel l'invite pourtant à inscrire par sa méditation l'absurdité apparente de ce spectacle dans le dessein providentiel :

Sunt et divinæ justitiæ ministri, ut, si quandoque peccatis mortalium justo Dei judicio et permissione concitentur, mundum terrenum innumeris malorum Iliadibus compleant, dum apertis exhalationum exitialum hujus globi cataractis, peste, sterilitate, morborum violentia, cæterisque calamitatibus susque deque ferant omnia. ⁹⁴

L'idée est traditionnelle, mais s'inscrit dans une réflexion plus vaste de Kircher : si, dans la *Musurgia universalis*, les astres bénins comme Jupiter compensent l'influence des astres nocifs comme Saturne⁹⁵, l'équilibre de cette harmonie cosmique peut donc être remis en cause par la faute de l'homme, selon le *Voyage en extase*.

3.3 Vers la connaissance de soi

Réconcilié par les voies de la philosophie ou de la théologie avec la beauté déroutante de cet Univers illimité, l'individu doit alors œuvrer à l'inscription harmonieuse de son « moi » au sein de ce tout, autre objectif des exercices antiques. Dans cet ordre d'idée, c'est un bien étrange miroir que tend au lecteur, à la fin du *Soleil*, un paysage anthropomorphique fait à l'image des facultés intellectuelles humaines : fontaines des cinq sens, lacs de la mémoire, du jugement et de l'imagination, où viennent se recharger en énergie les atomes destinés à composer les âmes :

Or selon que les atomes ont plus ou moins trempé dedans l'humeur de ces trois fleuves, ils apportent aux animaux plus ou moins de mémoire, d'imagination et de jugement ; et selon que dans les trois fleuves ils ont plus ou moins contracté de la liqueur des cinq

⁹⁴ VEC, p. 330 : « Ce sont également les ministres de la justice divine, et voici comment : toutes les fois qu'ils y sont poussés par les péchés des mortels, en accord avec le jugement juste de Dieu et avec sa permission, s'ils emplissent le monde terrestre d'innombrables Iliades de maux après avoir ouvert les cataractes des exhalaisons pernicieuses de ce globe, alors ils ravagent toute chose indifféremment de la peste, de la stérilité, de la violence des maladies, et de toutes les autres calamités.»

⁹⁵ AK, *Musurgia Universalis*, Rome, Typis Ludovici Grignani, 1650, t. II, l. X, p. 381-390. Joscelyn Godwin, *AK, le théâtre du monde*, Paris, BnF, 2009, p. 28-30 et 178.

fontaines et de celle du petit lac, ils leur élaborent des sens plus ou moins parfaits, et produisent des âmes plus ou moins endormies⁹⁶.

Dans cette allégorie faussement naïve, le flux des atomes explique les dispositions des âmes, montrant que l'esprit individuel est formé des mêmes principes atomiques que le macrocosme, la matière et le mouvement, en une sorte de réversibilité du tout animé en homme-machine. Cyrano joue avec d'anciennes métaphores, en exploitant leur potentiel subversif : l'homme est un animal, un univers en réduction et un rouage du grand animal cosmique⁹⁷. Bien sûr, ce passage avoisine des déclarations d'allure plus spiritualiste faites par le personnage Campanella sur la métempsychose⁹⁸ ; mais, par-delà les contradictions voulues du texte, se lit l'idée générale d'une âme matérielle prise dans le flux infini de la matière. Par ce dernier défi aux croyances religieuses, Cyrano semble indiquer qu'il n'est rien à priser que ce monde-ci, ironisant par ailleurs sur ceux qui craignent le Jugement⁹⁹. *A contrario*, Kircher voit dans le cosmos, en dépit de son immensité, une expression « contractée » de l'infini divin, donc finie et imparfaite : seule la vision béatifique dans l'au-delà peut en révéler les secrets. Le récit se finit donc sur une prière de Théodidacte qui, tel Publius Scipion chez Cicéron, ou plutôt Thérèse d'Ávila avec son *Muero porque no muero*, souhaite périr sur-le-champ :

Ah, quæso, mi divine Magister, moriar ; moriar, quæso, vel hoc momento, ut una tecum hæc omnia possideam : jam enim vero omnia terrena mihi vilescunt, dum ea, quæ omnem exuperant sensum, attentius pondero.¹⁰⁰

À ces visions contraires de l'autosuffisance de l'univers ou de sa dépendance à un principe transcendant, correspondent deux conceptions du temps cosmique. Cyrano évoque, tant dans le discours sur la destruction cyclique des globes par le Soleil, que dans la harangue des oiseaux de paradis, le thème de l'éternel retour : les mêmes causes matérielles provoquent les mêmes effets, aboutissant peut-être même à la renaissance d'un même individu¹⁰¹. Au contraire, Kircher, fidèle à l'Apocalypse, prophétise à la fin des temps un renouveau cosmique qui verra émerger une nouvelle Terre, et de nouveau cieux.

⁹⁶ *EES*, p. 327.

⁹⁷ On peut voir là une occurrence du thème de la diffusion du moi dans le monde dont parle Hadot.

⁹⁸ Alexandra Torero-Ibad, *Libertinage [...] op. cit.*, p. 475

⁹⁹ *EES*, p. 168.

¹⁰⁰ *VEC*, p. 468 : « Ah, je t'en supplie, divin Professeur, fais que je meure ; fais que je meure en ce moment même, je t'en supplie, pourvu que je possède toutes ces richesses avec toi ; en effet, toutes les choses terrestres me semblent viles, alors que j'estime d'un plus grand poids les réalités qui dépassent tout entendement. »

¹⁰¹ *EEL*, p. 25 (destruction des globes) ; *EES*, p. 271 (renaissance).

Deux critiques ont récemment refusé aux *États et Empires* de Cyrano de Bergerac (mais aussi au *Man in the Moone* de Godwin) le titre d'ancêtres de la science-fiction, au motif que ces ouvrages relevaient des « extrapolations irrationnelles¹⁰² » ; on peut supposer qu'ils auraient placé le *Voyage kirchérien* dans la même catégorie. Ce point de vue nous semble réducteur, car ces ouvrages, loin d'être irrationnels, mêlent au contraire dans une polyphonie déroutante plusieurs régimes de rationalité. Il faut d'abord noter que la rationalité scientifique n'est pas encore pleinement distinguée, au début du XVII^e siècle, des rationalités théologique ou purement philosophique, voire de celles de la pensée occulte. Descartes et les cartésiens feront beaucoup en ce sens, mais certains pères de la science comme Kepler dissertent encore sur l'âme du monde¹⁰³. Il serait donc particulièrement anachronique de juger ces textes à l'aune des principes de la science du XIX^e siècle positiviste, ou même du seul cartésianisme. C'est justement parce que les domaines scientifique, théologique et philosophique sont en train de diverger, que les techniques d'exercice spirituel et de lecture allégorique tiennent une telle place dans les voyages cosmiques, pour essayer de donner une image globale, sinon fidèle, de la totalité du monde visible et invisible. L'exercice spirituel de la vue d'en haut emmagasine à la fois des éléments scientifiques (observations à la lunette), mais aussi théologiques et philosophiques (les intelligences astrales de Kircher et la pluralité des mondes démocratéenne chez Cyrano) : c'est ainsi qu'il permet d'imaginer comment le monde visible se présenterait à un voyageur cosmique supposé.

Par ailleurs, ce qui peut ressembler effectivement à de l'irrationnel pur, à savoir les fantaisies et les emprunts aux mythes religieux de l'humanité, nous semble filtré par l'héritage du *spoudogeloion* de Lucien, qui cache quelque vérité sous le voile de la fiction échevelée et dans le choc de discours contradictoires : or, ce sérieux d'un merveilleux souvent burlesque est assuré par deux protocoles qui eux aussi mériteraient le titre d'exercice spirituel, la lecture allégorique et un certain art de la dissimulation. Le comique, les contradictions et le rêve véhiculent un certain nombre de messages parfois passablement novateurs, afin d'atteindre le diligent lecteur. C'est ainsi que dans ces récits, les belles-lettres, plutôt que de simplement illustrer des théories scientifiques, tentent d'insérer celles-ci dans la globalité des savoirs humains pour donner une image totalisante de l'Univers, quand bien même celle-ci ne

¹⁰² Raphaël Colson et André-François Ruaud, *Science-fiction, une littérature du réel*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 11-12.

¹⁰³ Gérard Simon, *Kepler astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979, chap. IV, p. 177-229.

serait pas exempte des contradictions propres à une époque de mutation des savoirs. Reliant l'individu à la totalité de l'être, les fictions de voyages spatiaux gagnent donc une dimension spirituelle, que cette spiritualité soit dérivée d'une philosophie éclectique comme chez Cyrano, ou bien qu'elle relève du catholicisme pour Kircher. L'enjeu est différent pour chaque auteur, mais relève dans les deux cas de la polémique, voire du paradoxe : quand Savinien exclut le divin pour esquisser une mystique de la matière éternellement vivante, Athanase s'attache à prouver que le Dieu biblique n'est pas soluble dans un monde sinon infini, du moins inconcevablement grand. Que cette tonalité méditative paradoxale se mêle à la dérision et au jeu n'est pas fortuit : il est un rire libérateur qui pourfend les illusions comme la peur, et révèle à l'homme les espaces infinis, ceux de l'Univers comme ceux de l'âme, qu'il s'agisse du rire de Démocrite avec Cyrano, ou du « rire de Dieu » avec Kircher...

Florent Libral
(Université de Toulouse II Jean-Jaurès
Il Laboratorio, Axe France-Italie)