

Cupidon chez les philosophes : fable et théorie dans les traités d'amour du XVIe siècle

Autor(en): **Chevrolet, Teresa**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas**

Band (Jahr): **17 (1990)**

PDF erstellt am: **16.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-259597>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CUPIDON CHEZ LES PHILOSOPHES

Fable et théorie dans les traités d'amour du XVI^e siècle

La lecture des *trattati d'amore* du Cinquecento italien, d'un intérêt inégal, il faut bien le dire, a l'avantage de révéler comment la pensée de la Renaissance travaille, inspirée par la manière de Ficin¹, pour créer, à partir de la thématique singulière de l'amour, l'amorce d'une vision globale du monde, fût-elle purement naturaliste ou «scientifique» ou, au contraire, centrée sur l'exigence d'une définition métaphysique de l'homme.

Rares sont les philosophes du XVI^e siècle italien qui n'ont été au moins tentés par l'élaboration d'un *De Amore*; rares ceux qui, au seuil de leur engagement doctrinal, n'ont entrevu dans la question de l'amour un jalon obligé du parcours philosophique.

Dans une telle perspective, rien d'étonnant si la mythologie relative à Vénus et à Cupidon est si souvent sollicitée, que ce soit, pour reprendre la distinction de Jean Seznec², dans la foulée d'une tradition physique, ou cosmologique, ou alors, sous une forme directement issue de la tradition mythographique médiévale; souvent, une tradition prolongeant l'autre.

C'est que, outre figurer comme un recours tropique, l'inscription mythologique — et en particulier la figure de la *généalogie* — est mise en circulation, par le texte philosophique, comme un véritable agent de l'élaboration doctrinale; c'est qu'elle y engrène, par sa forme même, mais aussi par le jeu de renvois et de filiations qu'elle met en place, les outils et les procédés du discours spéculatif tout entier.

La manière dont les figures mythologiques en général sont produites par les traités d'amour appelle une première remarque d'ensemble: les *trattatisti*, qui sont tous, à divers degrés, mythographes, oscillent, sans parvenir souvent à trancher,

entre deux attitudes contradictoires à l'égard des mythes, qui sont, globalement, déjà symptomatiques d'un parti pris doctrinal.

Certains, par exemple, se limitent à ne retenir, au sein de la fiction mythologique — *malgré* elle, si l'on peut dire —, qu'une vérité philosophique sur laquelle ils concentrent leur intérêt, rejetant la forme fictionnelle comme un simple *cortex*, une écorce, c'est-à-dire comme quelque chose de fondamentalement résiduel. Seule serait ainsi bonne à prendre, comme aliment philosophique, la substance sémantique que recèlent les mythes, sous l'écale de leur naïveté, de leur immoralité, ou de leur paganisme inacceptable.

D'autres penseurs, tels Ficin, et dans son sillage, la plupart des néoplatoniciens, s'emploieront, au contraire, à valoriser les diégèses mythologiques en tant que telles, à indiquer la légitimité du langage fictionnel comme une valeur en soi, respectueux, comme le dira Sez nec, de ce qu'ils considéreront comme un «texte sacré».

Qu'il soit difficile d'opter sans retour pour l'une ou l'autre de ces positions, c'est peut-être là l'une des questions essentielles que suscitent, dans leur approche du mythe (et en particulier du mythe de Cupidon), les traités d'amour.

Ce tiraillement, par exemple, est patent chez un Sperone Speroni, qui, après avoir usé de mythologie dans son *Dialogo d'Amore*³, se livre, dans son *Apologia dei Dialoghi*, à une curieuse mise au point, où il reconnaît s'être laissé abuser, à l'instar d'Homère, d'Hésiode, et «col rimanente di quella schiera, uomini e donne di raro ingegno, tanti storici, tanti filosofi egizii, greci e latini, che fur maestri di tanti santi»⁴, par la tentation du mensonge («*tal bugia*») lorsqu'il a appelé l'Amour un dieu; si le mythe est commode, semble-t-il dire, s'il constitue, certes, témoin l'évhémérisme, un précieux «vocal» célébratoire, il ne saurait être toutefois pris à la lettre, n'étant justiciable que de la licence habituellement consentie aux poètes. Et pourtant, ce sont bien les voix des sages antiques qui cautionnent ce pieux mensonge, indiquant par là même l'indécision du texte entre le désir d'une allégeance à l'*auctoritas*, et le désaveu du mythe comme parole archaïque, qu'on se devrait de reléguer dans l'imprécision primitive d'un mode d'expression révolu.

Dans un commentaire au *Banquet* de Platon de la fin du XVI^e siècle, les *Lettoni sopra la definizione d'Amore*⁵, Girolamo Sorboli tente de démontrer, dans ses premières pages, l'inexistence du dieu Amour par la rhétorique du syllogisme⁶. Il proclame ainsi, par exemple, l'exclusion de l'Amour des catégories aristotéliennes de la substance et de l'accident, pour la raison qu'étant «un dieu feint, et une entité chimérique de l'intellect», il ne saurait relever ni de l'un ni de l'autre. La syllogistique de Sorboli, articulant entre elles des propositions qui renvoient à des champs référentiels antithétiques (majeures validées par Aristote, mineures validées par l'autorité des «Platoniciens et des Poètes», autrement dit des usagers de la mythologie), est un curieux exemple d'hybridation textuelle de zones doctrinales irréductibles, qu'unit seule la cohésion du procédé formel; il va de soi, dans cette mise en scène discursive où *logos* et *mythos* sont renvoyés dos à dos, que le dieu Amour, ébranlé jusque dans sa nature par l'épreuve de la réduction rationnelle, s'évanouit de lui-même.

Une telle entreprise de dénigrement, voire ici d'oblitération du mythe obéit à une visée essentielle: celle de restituer l'Amour à sa réalité d'affection humaine, de l'amener sur le terrain de la délibération et du raisonnement. On aurait là, contre les dieux, et accrédité par la certitude logique, l'exemple d'un ralliement à une vision «mécaniste» du monde, à un type d'explication strictement causal des phénomènes.

Toutefois, Sorboli ne se résout pas à un désaveu du mythe aussi radical: en effet, s'il le congédie, c'est, comme Speroni, en lui accordant, par la négative, la place centrale; la parole des *veteres*, si elle est battue en brèche par le syllogisme, n'en constitue pas moins une référence incontournable; la raison des Poètes apparaît dans toute sa plénitude métaphorique: «Non senza ragione, nous dira-t-on un peu plus loin, è posto Amore essere un dio, perché opera alla similitudine d'un dio...» Ainsi, toute l'attitude de Sorboli se révèle finalement paradoxale. Elle indique, dans la textualité même, cette irrésolution fondamentale (que vient sous-tendre ici la duplicité de l'auteur, Sorboli se désignant lui-même à la fois comme *teologo* et *medico fisico*) entre un mythe qu'il convient de dénoncer comme vaine parole et un mythe qui garderait force d'argument.

Entre la défiance et la déférence, on assiste ainsi, signe des temps, à une lecture du mythe profondément ambiguë, et *a fortiori* s'agissant d'une figure mythique aussi contradictoire et protéiforme que celle de Cupidon.

Le dénigrement l'emportera, on s'en doute, dans les textes soucieux de définir l'amour comme une affection exclusivement humaine, dans les traités qui précisent souvent d'emblée, comme celui de Flaminio Nobili, qu'il va être question pour lui d'*amore humano*, et qu'il va en traiter «*secondo quello che la ragion naturale me ne può dettare*»⁷. «Le mythe est une chimère» se double alors de son corollaire «Amour n'est pas un dieu», et le moins que l'on puisse dire, c'est que le problème soulève bien des discussions. En effet, la question même porte en elle des conséquences philosophiques de taille: d'un côté, le maintien de l'amour comme une force divine promet à l'homme rien moins que sa perfectibilité et son salut; à l'inverse, la désacralisation de l'amour, si elle prohibe toute théodicée, permet, en contrepartie, l'accès à une explication physique et physiologique du phénomène, et, par là même, à sa maîtrise. C'est là ce dont ne se consolera pas un Natale Conti, fervent partisan des dieux:

Si l'on ôte d'entre les personnes les noms de Vénus et de Cupidon, ou bien si l'on croit qu'ils soient non dieux mais bien désirs et appétits de la nature, qu'est-ce qu'il restera, que seulement un très vilain et très sale nom d'appétit charnel et d'impudicité débordée?⁸

A l'inverse, un exemple d'iconoclasme nous est fourni par le Perottino des *Azolains*, qui congédie le mythe pour accréditer la thèse d'une origine purement psychique de l'affection amoureuse:

Il est certain [Mesdemoiselles] d'Amour ne fut oncques filz de Vénus, engendré de Mars, Vulcan, Mercure, ou autre dieu, quelque chose qu'en escrivent les Poëtes, discordans en leurs resveries: car ilz l'attribuent à diverses deïtez: comme si un enfant pouvait naistre de plusieurs meres, ains se forme dedans nos fantaisies par lascivité et paresse, qui sont ses progeniteurs roturiers et non de noble race...⁹

Perottino brosse alors un tableau des enfances d'Amour où l'irrévérence est poussée jusqu'à la parodie: voici nos volontés

devenues des «matrones», allaitant l'Amour de «frivoles pensements» après l'avoir «emmailloté d'espérances incertaines». Ainsi, Perottino fait plus que de briser le mythe: il le singe. Il fait de Cupidon un nourrisson de courtisanes, produit mythique passablement abâtardi.

Par le biais de cette mythologie populacière, Perottino soustrait l'Amour à ses origines divines pour le précipiter dans l'ordre de la fatalité psychologique humaine, terrain commun de tous les détracteurs de l'Amour-dieu pour qui l'amour naît de la paresse et de la lascivité des hommes. C'est que l'autorité mythologique est ici indiscutablement mise en échec par une autre autorité, et non des moindres, puisqu'il s'agit de celle de Pétrarque, dont trois vers du *Trionfo d'Amore*, qui eurent dans tout le XVI^e siècle une fortune considérable, dénie à l'Amour toute prétention à un statut divin¹⁰. Ainsi, un Baptista Fulgosos fera-t-il valoir très nettement cette autorité antimythologique dans un traité fulminant, *Anteros*, dans lequel il s'emploiera à montrer «*questo nostro fabuloso idio esser vituperoso vicio*»¹¹, et à orchestrer ainsi un véritable réquisitoire contre l'Amour-dieu.

Comme l'a montré Thomas Hyde¹², la question de savoir si Cupidon est une divinité ou si, au contraire, il n'est qu'un ensemble d'«accessoires métaphoriques», une figure «paramythique», est souvent indécidable, et se double de la question de savoir s'il existe un seul ou plusieurs Cupidons. La réflexion sur la mythologie prend ainsi la forme d'un débat sur la généalogie, se réglerait, autrement dit, par une thématization proprement mythographique du problème.

Et c'est pourquoi, les *trattatisti* ne vont pas manquer de se constituer mythographes. Ainsi, la diversité même des origines du dieu-Amour deviendra-t-elle pour eux l'occasion de lancer à ses troussees l'arsenal d'une véritable *prédation* philosophique, dans l'écriture de laquelle se cristalliseront les principales options doctrinales du temps.

On trouve alors naturellement de véritables exposés mythographiques dans des ouvrages comme les *Dialogues d'Amour* de Léon Hébreu¹³, les six livres *De la Nature d'Amour* de Mario Equicola¹⁴, ou encore des ouvrages moins connus, comme la *Spositione sopra un sonetto platonico fatto sopra il primo effetto d'Amore* du Florentin Pompeo della Barba¹⁵, ou, de la même

année, le *Panegirico in laude d'amore*, d'Antonio Minturno¹⁶.

Chez tous ces auteurs, une préoccupation centrale: on ne saurait parler de *nature*, ni même d'ailleurs d'*effets* d'Amour, sans une remontée aux origines; d'où le nécessaire passage par la *généalogie*, qui constitue leur forme figurée. C'est ainsi du moins que s'en explique le Philon de Léon Hébreu, lorsqu'il déclare à son interlocutrice qu'elle peut «sans admiration croire les amours, mariages, générations, parentages et généalogies des Dieux, tant supérieurs qu'inférieurs»:

La génération est commune à toutes les choses de l'Univers [...] La plupart d'icelles ont deux principes de generation, l'un formel ou donnant, nommé par les Poètes Père donnant, l'autre matériel ou recevant nommé Mère recevante...¹⁷

Dès lors, c'est par la mythologie que vont se différencier les multiples formes de l'amour. Ainsi, pour Hébreu, comme pour Della Barba, qui suivent une distinction établie par Aristote¹⁸, il y aurait trois sortes d'amour, le voluptueux (*dilettevole*), le profitable (*utile*) qui incline l'homme à la richesse, et l'honnête (*honesto*), auxquelles correspondraient trois généalogies différentes: le premier dieu serait ainsi fils de Vénus et de Mars, le second de Mercure et de Diane, et le troisième, selon Hébreu, fils de Jupiter et de la Grande Vénus¹⁹. L'*Amore honesto* (l'*honneste amour* de Du Bellay) doit être, pour Hébreu, très clairement distingué de Cupidon, dont le nom, qui signifie «désir enflammé désordonné et sans modération», ne saurait convenir au dieu des «honnêtes, vertueux et intellectuelz désirs»²⁰. Ainsi le monde des passions serait-il désigné par le nom traditionnel du dieu, l'Amour divin s'arrogeant seul le droit du signifiant générique. Dans ce renversement, Hébreu fait converger la tradition mythographique issue de Boccace²¹, qui assigne à Cupidon le monde des sens, et celle des néoplatoniciens, qui, mettant en relief l'altérité de la Grande Vénus, permet de libérer l'Amour de la turpitude de la matière.

Toutefois, la multiplicité même de ces généalogies a de quoi paraître suspecte. «Il est manifeste, dit par exemple Mario Equicola, que le Père ou la Mère d'Amour n'ont été *certainement* décrits par aucun Poète»²²; Pompeo della Barba, après avoir exhaustivement passé en revue les différentes généalogies

du dieu, les congédie en faveur d'un discours moins nébuleux. Ainsi, la construction même de son opuscule est révélatrice: après avoir discuté les formes d'expression adoptées par les Poètes, il fait l'exposé de toutes les «*cause de la generatione d'Amore secondo i Peripatetici*». Dès lors, se trouveraient circonscrits deux champs fondamentaux d'analyse: ici, Platon et les Poètes, là, Aristote et les Philosophes. En guise de résolution, Della Barba remplace alors la causalité mythologique par la causalité stellaire, autrement dit le ciel des fables par le ciel des influx:

Les premières causes efficientes de l'Amour sont les Etoiles, car le Ciel est cause universelle de tout ce qui se fait ici-bas²³.

Ainsi, l'astralité de l'Amour ne serait-elle pas une question de poètes; elle serait bel et bien de l'ordre de l'observation naturelle: «Avicenne», nous dit un autre traité, celui de Vito di Gozze²⁴ «et tous les autres savants qui sont allés à Babylone», n'ont cessé de signaler le rôle de l'Amour dans l'harmonie cosmique; sans lui, ajoutera-t-il, c'est-à-dire sans cette force de perpétuelle concorde, comment notre monde, «sujet à tant d'effets contraires et inégaux», aurait-il jusqu'ici maintenu son équilibre?

Si, comme le veulent les Aristotéliens, l'amour est, en tant que passion naturelle, un «naturel accident», il doit avoir quatre causes, que le texte de Della Barba, parmi d'autres, détermine exactement: après la *cause sidérale*, la seconde cause de l'amour est son *objet*, qui, «entrant par les fenêtres des yeux, réveille l'Amour du sommeil»²⁵. La troisième cause, c'est la «paresse humaine» du célèbre vers de Pétrarque, qui fonctionnerait comme *cause disposante*; enfin, la dernière cause, *cause matérielle*, est le cœur où l'amour s'imprime, et qui est à la fois siège de la passion, selon Pétrarque, et facteur de mouvement selon Lucrèce²⁶.

C'est donc très clairement que se différencient, chez Della Barba, l'Amour-dieu et l'Amour-passion: d'un côté Platon, de l'autre Aristote; dieu pour les Poètes, «accident» pour les Philosophes; là généalogie, ici génération. Tout n'est pourtant pas toujours si simple, ainsi que nous allons le voir.

En effet, de nombreux théoriciens de l'amour utilisent les divinités mêmes de la mythologie pour expliquer les systèmes du monde circonscrits par l'aristotélisme, à savoir les causalités sidérales, mais aussi, à travers celles-ci, l'univers des comportements psychologiques ou celui des générations animales.

L'un des recours les plus importants à la généalogie d'Amour apparaît, en effet, précisément lorsqu'il s'agit d'expliquer la provenance astrologique ou planétaire de la passion amoureuse. Au XVI^e siècle, rappelons-le, l'équivalence est à peu près totale entre dieux et planètes, les dieux ayant été, comme le démontre l'ouvrage de Sez nec, *absorbés* par les planètes qu'ils régissaient. La science astrologique, dont dépend la science des passions de l'âme, puise en effet abondamment ses arguments dans le matériel mythographique. Les attributs des dieux deviennent alors, par planètes interposées, des modalités naturelles de l'affect érotique:

Sur les autres dieux, c'est-à-dire sur les autres planètes, Mars l'emporte en courage, parce qu'il rend les hommes courageux. [...] Si Vénus a été la maîtresse de la vie [d'un homme] au moment de sa naissance, elle procure une disposition à l'Amour²⁷.

Pic de la Mirandole, dans son *Commentaire* à la célèbre *Canzona d'Amore* de Girolamo Benivieni, sorte de compendium versifié de la philosophie ficinienne, fait dépendre les caractères mythologiques des dieux rien moins que de leur *position planétaire* dans le système du Ciel:

Chez les Anciens Théologiens, l'opinion desquels suivent Platon et Aristote, et selon laquelle écrit Abenazra Hispanique, et aussi Moïse, Vénus fut placée au milieu du Ciel à côté de Mars parce qu'elle doit réfréner les impulsions de celui-ci, qui est, de par sa nature, destructeur et corrupteur, ainsi que Jupiter modère la malignité de Saturne...²⁸

Ainsi, la passion adultère de Mars et de Vénus pourrait-elle trouver une justification dans la proximité céleste des deux planètes, Mars occupant le quatrième rang dans le système dit *platonicien* de l'Univers, Vénus, sa voisine, le *terzo cielo*, célébré par Dante dans le *Convivio* comme le Ciel de l'Amour.

La place et les mouvements relatifs de Mars et de Vénus, deviennent, dès lors, déterminants. «Les Astrologues pensent,

dit Equicola, que Vénus en conjonction avec Mars donne une grande force en amour, et produit de grands effets; si Mars, en quelque lieu du ciel, exerce une mauvaise influence, Vénus, par son aspect sextile, peut réprimer cette malignité»²⁹.

Pour Léon Hébreu, pour Ficin, aussi, la conjonction planétaire induirait dès lors aussi bien la nature de l'Amour que la nature des Amants nés sous tels ou tels auspices; ardeur, puissance, audace, toute observation d'ordre psychique ou tempéramental serait alors lisible dans la nature archétypale des dieux de l'Olympe, que relayent adroitement les cas de figure de l'astrologie³⁰.

Dans un étrange traité, dont le titre redondant — ironique? — révèle l'intromission du dieu dans les lieux les plus abscons et inattendus du savoir humain³¹, Guido Casoni pousse le syncrétisme mytho-astrologique jusqu'à mesurer l'autorité du dieu Amour, devenu astrologue lui-même, rien moins qu'à celle de Ptolémée:

Aucun ancien ni moderne contemplateur n'a pu mieux ni avec meilleur jugement, accéder à la connaissance de si hauts secrets que ne l'a fait l'Amour, vrai et suprême Astrologue, lequel avait observé bien avant Ptolémée les préceptes de celui-ci³².

Ainsi, dans toute une série de textes sur l'amour, la mythologie trouve son prolongement dans les théories astrologiques et les plans d'interprétation qui s'y rattachent. Equicola, par exemple, conjugue aux figures mythologiques les pratiques de l'art magique aussi bien que les observations de la médecine humorale:

En l'art magique et en la négromance, nous voyons que l'on fait plusieurs prières à Mars pour l'inflammation d'Amour. Plines Arabique pense que par la figure de Mars, par herbes et pierres, l'on peut faire engendrer Amour, s'il y a convenance et accord aux complexions: Vénus a le flegme, et Mars la colère, lesquelles complexions font Amour indissoluble³³.

Certaines théories sur le monde physique, et plus particulièrement sur la génération, émergent souvent miraculeusement de l'univers de la fable; ainsi, chez Natale Conti, l'un des plus grands mythographes du XVI^e siècle, on trouve une théorie

insolite, suscitée par le mythe de la naissance de Vénus, à laquelle il prête d'étranges pouvoirs, liés à l'écume marine:

D'autant que la saumure ou liqueur salée n'apporte pas peu d'aide à la génération, provoquant à luxure par sa chaleur et acrimonie mordicante (témoin la quantité de rats et souris et autres vermines qui s'engendrent es bateaux qui voiturent ordinairement du sel: dans lesquels femelles s'engrossissent, mesme sans conjonction de masle, à force de lécher le sel), on lui fait accroire que [Vénus] est procrée de la mer³⁴.

C'est à ce genre d'explication, plus fabuleuse que la fable elle-même, que cède aussi Equicola:

De cette ingénieuse fiction [c'est-à-dire le mythe de la naissance de Vénus] la signification est que tous les animaux de la mer sont beaucoup plus féconds que les autres³⁵.

De cette même naissance de Vénus, Fulgosos va tirer, quant à lui, et paradoxalement, une preuve de la *corporité* de l'Amour, de sa nature purement physique, «laquelle opinion, dit-il, paraît confirmée par Simonide», autrement dit, par la fable de l'écume et du sang mêlés à la suite de la castration de Coelius, et dont surgit la Vénus marine. Ainsi, pour Fulgosos, tout détracteur du mythe qu'il soit, c'est bien sur la forme mythique, sur la fable poétique narrée par Simonide, que se fonderait l'argument qui refuse à l'Amour son statut mythologique. Il y a là, on le voit, encore une instance de ce qu'il faut bien appeler une certaine mauvaise foi, qui s'acharnerait à évacuer le mythe par le recours au mythe lui-même.

Ce qui est singulier, et révélateur de la manière dont la lecture mythologique trouve son accomplissement dans un dispositif théorique donné, c'est que ces mêmes eaux originelles d'où naît Vénus anadyomène emblématisent, pour un métaphysicien comme Pic de la Mirandole, rien moins que l'épiphany de l'intellect angélique:

On dit que Vénus est née de la mer; la matière, nature informe, d'où toute créature est formée, est représentée par de l'eau, coulant continuellement [...] Ceci se produisant d'abord dans l'intellect angélique, les Anges sont souvent exprimés par l'eau, comme dans les Psaumes: «Les Eaux au-dessus des Cieux chantent éternellement la gloire de Dieu», ainsi interprétés par Origène; et certains Platoniciens expriment par l'Océan [...] cet intellect angélique principe et source de toutes les autres créatures³⁶.

Ainsi, Vénus, comme cause générative, constitue le seuil d'univers imaginaires opposés, fussent-ils lecture du vivant ou projection symbolique. L'Olympe prend ainsi, à la Renaissance, la forme d'une réserve doctrinale, d'un paradigme archaïque auquel recourt tout déchiffrement du monde, et par lequel passera toute tentative d'élaboration théorique.

Que la fable généalogique soit solidairement liée à toute spéculation sur l'amour apparaît très clairement, par exemple, chez Paolo del Rosso, académicien de Florence, qui échafaude, à propos de quelques vers de Cavalcanti³⁷, un itinéraire de pensée dans lequel l'origine d'Amour va se trouver associée aux théories les plus diverses: il explique ainsi, d'abord, l'aspect *planétaire* de son origine: comme Mars est une planète *obscur*, en tout cas relativement au Soleil, et qu'il s'oppose à la clarté de Vénus, l'Amour, leur fils, sera défini comme un *corps diaphane*, qui tiendrait de l'un et de l'autre; l'Amour serait donc ici défini en termes lumineux, chromatiques, cette idée permettant à Del Rosso de développer toute une théorie concernant la répartition scalaire des couleurs. Mais ce n'est pas tout.

Ces spéculations, Del Rosso les rapproche ensuite d'une métaphore dantesque, celle de la cire et du cachet, telle qu'elle apparaît au chant XVIII du *Purgatoire*³⁸: la cire devient l'équivalent du corps diaphane, sur lequel s'imprimerait la marque du cachet. Et nous voici de retour au mythe, où Vénus est maintenant investie d'une *disposition passive* (cire) et Mars d'une *disposition active* (cachet). Du coup, c'est toute la théorie des dispositions humorales qui entre en jeu: on se réfère à Léon Hébreu pour évoquer une Vénus dont «la frigidité et humidité» est «bénigne, bien digeste et apte à causer la génération terrestre», et un dieu Mars dont la «concupiscence effrénée», la chaleur sèche, «cuisante et incitative», caractéristique de la *colère*, est produite par les *reins*. Pour Léon Hébreu, chez qui Del Rosso puise largement, cette génération d'Amour est expliquée par la proximité, non plus ici planétaire mais *anatomique* de Mars et de Vénus:

Vénus [...] sert de génitoires au Ciel: lesquelles, par leur proportion et proximité d'avec les reins en la génération du sperme, ont donné

argument aux Poètes de feindre Mars amoureux de Vénus, pour ce que l'un donne l'incitation, et l'autre l'humidité disposée à la semence³⁹.

C'est donc dans le corps humain lui-même que les dieux se retrouvent, la force générative gouvernée par Vénus et l'incitation rénale gouvernée par Mars produisant ainsi la semence, par voisinage et conjonction d'une cause froide/passive et d'une cause chaude/active.

A partir de telles théories physiologiques, on va naturellement déboucher sur les fameux vers de Pétrarque, et caractériser finalement l'amour comme une passion humaine. Ainsi se bouclerait la boucle et se rejoindraient, à la fortune de tout un parcours analogique, les origines mythologiques d'Amour et ses racines «naturelles»; dans la foulée de ces correspondances, apparaîtra, du reste, toute la série des aléas de l'amour, jalousies, soupçons, injures, inimitiés, que l'auteur dégagera, sur le plan mythologique, du dieu de la Guerre, et sur le plan psychologique, de l'*Ethique* d'Aristote, où l'amour apparaît comme un appétit humain.

L'Amour honnête, quant à lui, a le privilège d'échapper à toute la causalité humorale; fils de Jupiter, il demeure inaltérable et résiste aux aléas du changement et de la corruption, car «la fin du désir d'icelui est de contempler la beauté de Jupiter»⁴⁰. Ce qui se traduirait, sur le plan astrologique, par la disposition parfaite de ses sectateurs, dont la nativité bienheureuse se fait sous l'ascendant de Vénus et de Jupiter, planètes «appelées des Astrologues les deux Fortunes»⁴¹.

Si le mythe aboutit et se *réalise* dans de telles perspectives, sa *conceptualisation* est également remarquable. En effet, la pensée purement conceptuelle va se servir de la généalogie d'Amour pour cautionner ses procès.

Ainsi, plusieurs théoriciens de l'amour utilisent les différentes formes du mythe d'Amour comme figurations d'une série de dualités antithétiques. L'antithèse est un système de pensée si profondément enraciné dans l'idéologie amoureuse de l'époque, que certains n'hésitent pas à faire d'Eros et d'Anteros, soit l'Amour et son frère jumeau, l'Amour *réci-proque* (*scambievole*), deux frères *ennemis* se disputant la palme du pouvoir.

C'est le cas de Petrus Haedus, qui, dans un dialogue de la fin du XV^e siècle, *De Amoris Generibus*⁴², attribue à Anteros, qu'il identifie à Hippolyte, le fils de Thésée, une série de qualités effectivement *anti-érotiques*, comme la pudeur, la frugalité, l'exercice soutenu de la chasse et le goût du plein air, toutes qualités qui auraient seules le pouvoir de dissiper l'*impetus* vénérien déclenché par son frère Eros. Ainsi, Anteros deviendrait un champion du chaste amour, et tiendrait de son père, qui, suivant la généalogie cicéronienne n'est autre que *Mars*, cette habitude de déclarer la guerre à toute volupté et de tendre «*ad laudem aemulationemque virtutis*». Ajoutons que ses flèches de plomb agissent comme un antidote aux blessures que causeraient celles d'Eros, le plomb étant utilisé en médecine pour «*cicatrices reprimere*».

Suivant ce type d'opposition, les philosophes vont rentabiliser sur le plan théorique la nature profondément antinomique de Cupidon.

Paolo del Rosso, par exemple, rapporte toute une polémique menée par un auteur du XIV^e siècle, Cecco d'Ascoli, contre Guido Cavalcanti, au sujet de la provenance *martiale* de l'Amour⁴³. Cecco d'Ascoli, accuse Del Rosso, a ainsi dénigré à Mars la paternité du dieu, ne pouvant concevoir dans le sentiment amoureux, «*passion di gentil cuore*», l'existence d'éléments discordants, polémiques, ou destructeurs (Cecco, on le voit, n'a pas de Mars la même opinion que Petrus Haedus).

C'est alors toute la nature contradictoire de l'Amour qui est ici l'objet du débat, et dont Del Rosso prendra la défense, mobilisant l'autorité de Pétrarque pour se livrer à une véritable apologie des éléments discordants de l'Amour psychologique, conflits, soupçons, jalousies, comme des signes visibles de son caractère martial. La généalogie mythique se donne à lire, ici, dans un renvoi constant aux *topoi* du pétrarquisme, dont le texte bientôt s'émaille; poèmes, que l'on retrouve amendés même par l'ardeur apologétique de leur lecteur, par l'effort de les conjuguer au mythe, tels ces vers célèbres du *Trionfo d'Amore*, que Del Rosso exulte à nous redire sous la forme, résolument plus *martiale*, de l'oxymore: «*Ei di lascivia e beltà nacque humana*»⁴⁴. Ainsi, par l'arbitrage de la haute poésie amoureuse, par l'aval des concetti du pétrarquisme, la généalogie martiale de l'Amour trouverait l'essentiel de sa validation.

Il y a ici, dans ce passage de la mythologie au crible du jeu polémique et de la rhétorique courtoise, une instance étonnante de la revendication des formes fictionnelles opérée par le texte théorique.

Le débat, du reste, va plus loin, et engage des outils philosophiques plus importants. Le type de discussion soulevé par Del Rosso se retrouve en effet en des textes néoplatoniciens plus connus, comme l'est le *Commentaire* de Pic de la Mirandole à la célèbre *Canzona d'Amore* de Girolamo Benivieni.

Le débat concerne ce que nous pourrions appeler le *déterminisme* de l'Amour, et s'articule autour de l'idée de *causalité*. Pour Pic, Vénus représente non pas une puissance quelconque de notre âme, mais l'idée de Beauté. Or la Beauté, si elle est bien une *cause* de l'Amour, ne peut, toutefois, être sa cause *productrice* (sa mère), mais simplement ce qu'il appelle, suivant les distinctions d'Aristote, une cause *matérielle*. La véritable cause *efficiente*, celle qui met en mouvement l'Amour, qui a le pouvoir de l'imprimer à la matière, c'est l'Ame, et elle seule. Dès lors, Vénus, ne produisant pas, ne saurait en aucun cas revendiquer une part *active* dans la mise au monde de l'Amour, tandis que Mars, principe agissant, et donc à ce titre équivalent de l'Ame, pourra, lui, être appelé sa cause efficiente.

On voit ici apparaître, par un autre biais, une surimpression des formes mythologiques et des catégories aristotéliennes; cette écriture hétérodoxe révèle, dans les procès de l'abstraction, une singulière solidarité entre discours de la fable et discours du concept. On en vient à se demander, dans des textes si mosaïqués, si saturés, quel est l'enjeu final de la réflexion: est-ce bien là une pensée qui se cherche, par l'engrenage de son recours à la fable, ou alors le texte philosophique lui-même n'est-il pas finalement lisible en son entier que comme une exégèse du mythe antique?

Quoi qu'il en soit, Pic n'est pas le seul à relier Mars et Vénus aux causalités aristotéliennes; ailleurs, la polémique sur la causalité atteint, altère la forme mythologique elle-même. Le Tasse reprendra cette question dans ses *Conclusioni Amoroze* de 1570, et tentera de réconcilier lesdites causalités *en Vénus elle-même*, c'est-à-dire sur le plan de l'écriture mythologique, ce qui aura comme résultat, on s'en doute, une monstrueuse distorsion sur le plan de la généalogie. En effet, voici

que Vénus, promue par ses soins au rang de *cause efficiente*, devient rien moins que le *père* d'Amour :

Conclusion V. La Beauté signifiée par les Anciens sous le nom de Vénus est le *père*, non la mère d'Amour; c'est-à-dire, raison productrice, et non matérielle.

Conclusion VI. Vénus, qu'elle soit prise pour la Beauté ou pour l'Ame, comme d'aucuns la considèrent, peut être appelée le père d'Amour⁴⁵.

Ainsi surgirait une sorte de fable nouvelle, produite par la spéculation philosophique elle-même, et qui travaillerait jusqu'à l'absurde la tradition des filiations divines.

Cette incursion dans le domaine de la mythographie n'est pas un exemple isolé. On trouve une curieuse fable «néo-mythologique» élaborée dans un dessein philosophique dans le *Dialogo d'Amore* de Sperone Speroni⁴⁶. Celui-ci imagine que quand Vénus conçut Amour par le vouloir de Jupiter, l'Ame rationnelle, «secrétaire et conseillère de Jupiter», se mit à haïr secrètement le dieu à naître, ceci jusqu'à ourdir un plan sinistre pour convaincre Vénus de *disgravidare*, c'est-à-dire, purement et simplement, d'avorter. Vaine entreprise, Vénus ne cédant pas aux arguments de l'intrigante qui, à la naissance de Cupidon, tente alors de persuader vainement les Dieux de supprimer cet être aveugle et disgracieux. Devant leur refus, l'Ame rationnelle décide de l'empoisonner, en lui servant, en guise de nectar, une potion de sa fabrication, qui, à l'instar de celle qui fut servie à Scylla par Amphitrite dans l'*Odyssee*, rendrait son semblant monstrueux. Mais, découverte par les Dieux, l'Ame rationnelle est alors condamnée à boire elle-même ledit breuvage. Depuis, détrônée de l'Olympe par l'Amour triomphant, l'Ame rationnelle, ancienne administratrice divine, hante et poursuit implacablement tout plaisir d'amour.

Ainsi, la philosophie n'hésite pas, pour véhiculer ses antinomies, à créer de toutes pièces l'expression mythologique qui lui fait défaut; ici, Speroni célèbre, en créant une ennemie fabuleuse à l'Amour, son caractère charismatique, dont le rayonnement, chez les dieux et les hommes, n'admet aucun partage.

Pour en revenir à la Vénus du Tasse, sa curieuse formulation mythologique fit, on s'en doute, couler beaucoup d'encre.

Dans sa *Spositione sopra la Canzona di Guido Cavalcanti*, de 1585, Girolamo Frachetta affirme, contre le Tasse, que la Beauté ne peut être considérée comme cause opératoire ou efficiente de l'Amour et qu'il serait, par conséquent, «*falsissimo*» d'appeler Vénus le père d'Amour, comme l'a fait le Tasse par «*vaghezza di novità*». Il affirme qu'au contraire, le seul principe producteur de l'Amour est la «*potenza conoscitrice*» de l'homme, c'est-à-dire son intellect⁴⁷.

Enfin, trois ans plus tard paraissent les *Discorsi sopra le Cinquanta Conclusioni di Torquato Tasso* de Vitale Zuccolo⁴⁸, qui prétend résoudre les problèmes de la généalogie d'Amour en avançant l'idée que Vénus étant à la fois forme et matière, elle est à la fois père et mère d'Amour, c'est-à-dire du lien qui unit toute chose. Ainsi, Zuccolo reprend la distinction ficinienne entre une Vénus-Matière, fille de Jupiter et de Dioné (Pandémienne), et une Vénus-forme, née du Ciel sans mère (*mater* équivalent à *materia*), pour l'appliquer aux causalités d'Aristote. Pour Zuccolo, la Vénus-forme crée les *mentes divinae*, qui sont effectivement séparées de la matière: dès lors, quand l'Amour naît de cette Vénus, il naît, dit-il, *comme d'un père*, et *comme d'une mère* lorsqu'il naît de la Vénus-Matière.

De cette ambivalence féminine et masculine de Vénus, version sexuée de la *Venus duplex*, le médecin rationaliste Agustinus Niphus tire, quant à lui, une interprétation pour le moins insolite. Aristotélien convaincu, préoccupé de rendre compte avec exactitude des processus érotiques dans les comportements humains, il fait de la première Vénus, la Vénus *foemina*, une figure de l'hétérosexualité, et de la seconde, la Vénus *mascula*, une Vénus exclusivement homosexuelle ou sodomite⁴⁹. Dès lors, les deux Vénus, mâle et femelle, constitueraient une dualité opératoire sur le plan même de ce qu'un Ficin eût appelé *amor ferinus*, c'est-à-dire la forme la plus basse et la plus bestiale de la passion humaine. La mythologie — une mythologie bien malmenée — trouverait ainsi ses racines (ou son prolongement) dans le discours du *physicien*, qui transpose dans l'antinomie des comportements amoureux l'ambivalence fondamentale d'une Divinité qu'il prétend rattacher encore à la dualité métaphysique de Platon.

A l'origine du discours *naturel*, dont elle est une figure de la physiologie et de la génération, et du discours purement

conceptuel, dont elle emblématise les procès, la généalogie mythique de Cupidon, parfois contrainte, ou dévoyée, mais le plus souvent donnée à lire dans sa plurivocité même, constitue ainsi, à travers l'écriture des *trattatisti*, une de ces références protéiformes dans lesquelles la Renaissance a souvent cristallisé ses doutes, mais aussi, peut-être, forgé quelques bribes de son réel.

Teresa Chevrolet
Genève

NOTES

¹ Le *Commentaire sur le Banquet de Platon* de Marsile Ficin, autrement appelé *De Amore* (1484, et 1544 pour la version italienne), constitue, rappelons-le, le *terminus a quo* de toute la théorie amoureuse du XVI^e siècle.

² *La Survivance des dieux antiques* (Londres, Warburg Institute, 1939, rééd. Paris, Flammarion, 1980) demeure, sur le traitement de la mythologie à la Renaissance, l'ouvrage de référence essentiel.

³ Venise, 1544.

⁴ Sperone Speroni, *Apologia dei Dialoghi*, cité par G. Zonta, in *Trattati d'Amore del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1912, pp. 572–573.

⁵ *Lettoni sopra la definizione d'Amore, posta dal gran Filosofo Platone nel Libro chiamato il Convito*, Modène, 1590.

⁶ Ces syllogismes sont de ce type: «Toute chose dont l'être n'est pas réel mais feint est dite en vérité ne pas être. L'être d'Amour n'est pas réel mais feint, donc Amour n'est pas.» (Lettione I, p. 4. C'est moi qui traduis.)

⁷ Flaminio Nobili, *Trattato dell'Amore humano*, Lucques, 1567, p. 37.

⁸ Natale Conti, *Mythologie ou explication des fables*, traduction française de I. de Montlyard, Paris, 1627, IV, xiv, p. 359.

⁹ Pietro Bembo, *Azolains*, traduction française de Jehan Martin, Paris, 1545, livre I, p. 14.

¹⁰ «Ei nacque d'otio e di lascivia humana / Nodrito di pensier dolci soavi / Fatto signor e dio da gente vana» (*Trionfo d'Amore*, I, 82–84). Ces vers sont en effet très souvent cités dans les traités d'amour et trouvent un écho important, par exemple, dans les *Stances* de Politien: «Si bel titol d'Amore ha dato il mondo / A una cieca peste, a un mal giocondo» (13, 5–6). Ce dont Cupidon lui-même se défendra: «Dunque non sono io idio? Dunque è già spento / Il foco con che 'l mondo tutto accendo?» (23, 3–4).

¹¹ B. Fulgosos (Battista da Campo Fregoso), *Anteros*, Milan, 1496, traduit en français en 1581 sous le titre de *Contr'Amours*.

¹² Thomas Hyde, *Poetic Theology of Love, Cupid in Renaissance Literature* (Londres—Toronto, 1948; Londres, Associated University Press, 1986); plus particulièrement sur le traitement de Cupidon chez les mythographes, voir aussi l'article de John Mulryan, «Venus, Cupid and the Italian Mythographers», in *Humanistica Lovaniensia, Journal of Neo-Latin Studies*, vol. XXIII, 1974, pp. 31—41.

¹³ Léon Hébreu, *Dialogues d'Amour*, traduction française de Pontus de Tyard, Lyon, 1551, éditées par T. A. Perry, University of North Carolina, 1974.

¹⁴ Mario Equicola, *De la Nature d'Amour, tant humain que divin, et de toutes les différences d'icelui*, traduction française de Gabriel Chappuis, Paris, 1584.

¹⁵ Florence, 1549.

¹⁶ Venise, 1549.

¹⁷ Léon Hébreu, *op. cit.*, p. 110.

¹⁸ *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1156.

¹⁹ L'Antiquité distingue déjà, on s'en doute, plusieurs généalogies de Cupidon: ainsi, Cupidon comme fils adultérin de Vénus et de Mars apparaît chez Simonide de Cos (frag. 43), chez Cicéron (*De Natura deorum*, III, 23), ou encore, dans le *Commentaire sur l'Enéide* de Servius (I, 664). C'est à Cicéron que l'on doit aussi le second Cupidon fils de Diane et de Mercure. Toutefois, et comme le précise Equicola, ce Cupidon, qui signifiait pour Cicéron la *pureté*, Mercure représentant la *sapientia* et Diane la *castitas*, devient, pour Léon Hébreu, un dieu du profit. Hébreu, en effet, a forgé sa généalogie en s'appuyant sur les *attributs* de ses parents mythiques et non sur leur essence: son Cupidon devient, comme son père aux pieds ailés, «l'amour de l'utilité et du profit qui rend les hommes légers, les faisant quasi voler», et sa Diane, comme la Lune, «l'abondante acquisition des choses mondaines» (*op. cit.*, p. 240). Quant à l'amour honnête, sa source est naturellement le *Banquet* de Platon, qui distingue deux Vénus, la Vénus Ourania, ou Céleste, fille sans mère d'Ouranos (celle que Hébreu appelle la Grande Vénus), qui enfantera, de Jupiter, l'amour honnête, et la Vénus Pandemon ou Vulgaire, fille de Jupiter et de Dioné, qui engendrera, des œuvres de Mars, le Cupidon voluptueux. Ainsi se superposeraient, pour Hébreu, la mythologie traditionnelle et celle de Platon. Certains mythographes, comme Cartari (*Immagini delli Dei degli Antichi*, Venise, 1556), feront de Cupidon le fils illégitime de Vulcain, expliquant ainsi, d'après une généalogie puisée dans Sénèque, le *animi calor*, le feu «*fuor di modo molesto*» produit par l'amour. Ces généalogies sont *moralisées* au Moyen Age par l'opposition que l'on trouve, par exemple, chez le Mythographe Vatican II, Albricius, qui distingue un Cupidon «*bonus et pudicus*» d'un Cupidon «*malus et impudicus quo ad vitia inclinamur*» (cf. G. H. Bode, *Scriptores Rerum mythicarum*, Celle, 1834, XI, 18, p. 239). Pour le traitement de Cupidon dans la littérature antique, voir Spencer A. Floyd, «The Literary Lineage of Cupid», *Classical Weekly*, XXV, n^{os} 16—17—18, 1932, pp. 121—127, 129—134 et 139—144.

²⁰ Léon Hébreu, *op. cit.*, p. 241.

²¹ Dans sa *Genealogia Deorum Gentilium*, Boccace refuse de voir en Cupidon autre chose qu'un dieu des passions; il investira ainsi tous ses attributs (arc, flèches, yeux bandés) d'un sens négatif. Le Cupidon *impudicus* resterait donc un dieu, et la passion amoureuse appartiendrait ainsi à l'ordre du divin malgré ses effets désastreux. Le traité de Fulgosos, par exemple, s'efforcera de rattacher à la mythologie certains de ces aspects négatifs de l'amour et notamment la cécité, l'aveuglement de l'amour-passion: ainsi «*l'offuscation d'intelletto*», la «*scura cecità di mente*», tristes apanages de la passion, proviendraient de la généalogie cicéronienne qui fait de Cupidon le fils d'Hérèbe et de la Nuit, généalogie que Della Barba, quant à lui, utilisera pour montrer comment «*Amore si genera di mancamento e privatione della luce del di*». Comme on le voit, les *trattatisti* font — *ad libitum* — découler des mêmes formes généalogiques les diverses formes observables de la psychologie érotique ordinaire.

²² Mario Equicola, *op. cit.*, II, ii, p. 115.

²³ Pompeo della Barba, *op. cit.*, p. 34.

²⁴ Niccolò Vito Gozze, *Dialogo della Bellezza detto Antos*, Venise, 1581, p. 34 verso.

²⁵ Certains *trattatisti*, comme Flaminio Nobili, font dépendre l'Amour de la *vision*, du *regard*, et invoquent à ce propos l'autorité de Plotin, qui fait dépendre, mais pour de toutes autres fins, le nom d'Eros du grec *orasis*, la vision. Pour Fulgosos, le regard, considéré comme un véritable fluide physiologique, au même titre que le sang, est une preuve de la nature *matérielle* de l'Amour; à l'appui de sa théorie, le basilic d'Albert le Grand, qui paralyse du regard, ou le mauvais œil des femmes menstruées, qui, pour Aristote, comme plus tard pour Ficin, dépolirait les miroirs (Aristote, *De Insomniis*, II, 459; Ficin, *De Amore*, VII, iv).

²⁶ Pompeo della Barba, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ Marsile Ficin, *De l'Amour*, traduction française de Raymond Marcel, Paris, Belles-Lettres, 1954, V, viii, p. 192. C'est moi qui souligne.

²⁸ Giovanni Pico della Mirandola, *Comento sulla Canzona d'Amore di Girolamo Benivieni*, in *Opere di Girolamo Benivieni*, Florence, 1519, II, vi, p. 22; c'est moi qui traduis.

²⁹ Mario Equicola, *op. cit.*, II, iii, p. 106.

³⁰ Dino del Garbo, commentateur du XIV^e siècle de la *Canzone d'Amore* de Cavalcanti, donne, par exemple, au sujet de l'influence de Mars dans l'Amour, une interprétation astrologique tirée de Haly Ben Ridwan, commentateur arabe du *Tétrabiblos* de Ptolémée.

³¹ Guido Casoni da Serravalle, *Della Magia d'Amore, nella quale si dimostra come Amore sia Metafisico, Astrologo, Fisico, Musico, Geometra, Aritmetico, Grammatico, Dialettico, Rettore, Poeta, Historiografo, Jurisconsulto, Politico, Ethico, Economico, Medico, Capitano, Nocchiero, Agricola, Lanifico, Cacciatore, Architetto, Pittore, Scultore, Fabro, Vitreario, Mago naturale, Negromante, Geomante, Hidromante, Aeremante, Piromante, Chiromante, Fisionomo, Augure, Aurispice, Salitore e Genethliaco*, Venise, 1512.

- ³² *Ibid.*, p. 21. C'est moi qui traduis.
- ³³ Mario Equicola, *op. cit.*, II, iii, p. 106 verso.
- ³⁴ Natale Conti, *op. cit.*, p. 374.
- ³⁵ Mario Equicola, *op. cit.*, II, iii, p. 104 verso.
- ³⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *op. cit.*, II, xiii. C'est moi qui traduis.
- ³⁷ Paolo del Rosso, *Comento sopra la Canzona di Guido Cavalcanti*, Florence, 1568.
- ³⁸ «Ciascun amore è in sé laudabil cosa; / Però che forse appar la sua materia / Sempre esser buona; ma non ciascun segno / E buono ancor che buona sia la cera» (*Purgatorio*, XVIII, vv. 36–39).
- ³⁹ Léon Hébreu, *op. cit.*, I, p. 92.
- ⁴⁰ *Ibid.*, II, p. 241.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 242.
- ⁴² Trévisé, 1492; ce traité est aussi connu sous le titre *Anterici* (cf. Mario Equicola, *op. cit.*, I, xv, p. 63). Antonio Minturno, contrairement à Haedus, fait d'Anteros un dieu de la haine, un «*odioso idio, d'ogni amicitia et d'ogni tranquilla pace distruttore*» (*op. cit.*, p. 127).
- ⁴³ Au sujet des vers de Cavalcanti «[L'Amore] Prende suo stato, si formato come / Diafan da Lome et da una oscuritate / La qual da Marte viene e fa dimora», Cecco proteste en disant «E qui [Cavalcanti] mostra ch'Amor venga da Marte / Da cui procede l'empito e l'asprire: / Così distrugge e pietate e mercede...» (Paolo del Rosso, *op. cit.*, p. 36).
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 35.
- ⁴⁵ Torquato Tasso, *Conclusioni Amoroze*, Ferrare, 1570.
- ⁴⁶ Sperone Speroni, *Dialogo d'Amore*, Venise, 1544, p. 16 verso.
- ⁴⁷ Girolamo Frachetta, *op. cit.*, p. 21. Et il ajoute une superposition physique bien significative: Intellect + Beauté = Amour, comme Sperme (efficience) + Sang menstruel (matérialité) = Homme (p. 24).
- ⁴⁸ Bergame, 1588.
- ⁴⁹ Agustinus Niphus (Agostino Nifo), *De Amore Liber*, Lyon, 1549: «*Duplicem Venerem distingunt [Platonici], etiam in masculam et in foeminam; ita est potentia emittendi semen; nam quemadmodum duplex Amor est, alter erga pulchrum in pueris, alter erga pulchrum in puellis, ita duplex est potentia emittendi semen...*» (Cap. XX, pp. 51–52).