



**Ri.L.Un.E.**

\_\_\_\_\_2/2007, n. 7 - Atti/Actes *Eros Pharmakon*

Anna Maranini

## **Guérir ou mourir: petites notes sur le poison de l'amour (et sur le Properce de Béroalde)**

### **État de la question**

**C**E SERAIT VRAIMENT UNE FOLIE que de prétendre raconter la symbolique de l'amour et de ses souffrances, qui remplit la littérature et l'art. «Il n'est rien de si commun que de parler d'amour» (D'Ormesson 1996: p. 212) et il n'est rien de si commun que de parler du «poison de l'amour». En effet, Amour a fourni énormément de sujets à la tradition, et la littérature a eu énormément de plaisir à raconter les souffrances qu'il a provoquées. En effet, «à défaut de souffrir soi-même, on regarde souffrir les autres» (*ibidem*: p. 224), paraphrase d'un passage de Pétrarque:

i' presi esempio de' lor stati rei  
facendo mio profitto l'altrui male  
in consolar i casi e i dolor miei.  
(Petr. *Tr. Pud.* 4-6)

Même les liaisons heureuses ont été à l'origine de très grands maux<sup>1</sup>. Les amours mythologiques de Jupiter, par

---

<sup>1</sup> «les hommes ont besoin de malheur. Ils le réclament. Ils le recherchent. Ils l'inventent s'il le faut. Tout homme poursuit son bonheur et le malheur, bien souvent, fait partie de son bonheur. La grandeur de la passion qui renverse tout sur son passage, c'est qu'elle tourne le dos au bonheur. Elle exalte celui qu'elle frappe, elle l'enivre, elle le rend fou, et, à notre demande instantane, pour mieux nous plaire,

exemple, sont un exemple de réussite – normal pour le dieu des dieux! – mais ils ont provoqué la ruine presque complète de la plupart de ses partenaires. Cela a offert une riche thématique à la tradition littéraire et au sujet de l’amour mythologique qui tue.

La tradition rappelle souvent le mot *amor* comme synonyme du mot *venenum*, poison. Dans la symbolique, il s’agit de la *mala pars* d’un symbole entier et d’une iconologie qui comprend également une *bona pars*. L’amour peut devenir un poison et le parcours prendre une direction tout à fait contraire. Cela justifie le fait que l’amour peut rendre malade et soigner à la fois, d’après un cliché que l’homme démontre en l’expérimentant souvent lui-même. La littérature et l’art se limitent à en prendre acte: «il est léger et lourd, il enchante et il tue. Rien n’est délicieux comme l’amour, rien n’est navrant comme lui» (D’Ormesson 1992: p. 232). Ce dosage nuancé de doux et d’amer, de plaisir et de douleur, de maladie et de santé a traversé la littérature en donnant à l’amour (véritable ou littéraire) toute sa saveur. Aussi, l’expression *amor* a-t-elle été rapprochée de deux *voces mediae*, des expressions ambiguës *venenum* et *phármakon*: Amour est un *venenum* et un *phármakon* à la fois, ce que les gloses anciennes et la tradition des proverbes n’ont pas manqué de démontrer<sup>2</sup>.

La tradition a compliqué le problème, car le mot *venenum* y trouvait son véritable sens seulement s’il était suivi par les expressions *bonum* et *malum*. Dans le premier cas, l’oxymore littéraire *venenum bonum* pouvait soigner (et parfois guérir), car il se transformait en un médicament. La littérature changeait souvent l’expression *bonum* en *dulce*, doux, ou il y ajoutait l’adjectif «secret». Dans le *Filocolo* de Jean Boccaccio (1313-1375) le poison secret devient source d’amour. Il est évident que les expressions

né mai l’un dall’altro, per alcuno accidente che avvenisse,  
partir si volevano: tanto il *segreto veleno* adoperò in loro  
subitamente  
(Bocc. *Filoc.* 2,2)

---

sur nos ordres les plus exprès, elle nous détruit» (D’Ormesson 1996: p. 223).

<sup>2</sup> GL II, 1965 (1926), 285, 48; cfr. M. Laistner (éd.), *Philoxeni glossarium, gloss. gr.-lat.*, «ve-nenum: qanavsimon mortale φάρμακον [...]» et Walther 1964, 2, 9771 (Carmina Medii Aevi Posterioris Latina II/2).

marquent la *bona pars* du symbole «Amour», car les deux amoureux ne veulent pas se détacher l'un de l'autre, même si la *mala pars* y survit implicitement, comme dans une cachette. Dans un sonetto que Pierre Diotisalvi de Sienne adressa à Pétrarque, un doux poison («dolce veneno») marquait l'amour comme le sens de la vie<sup>3</sup>. Dans la *Gerusalemme Liberata* de Torquato Tasso, un poison doux redoublait les magies d'Armida, en pénétrant l'esprit de tout le monde («che sparso è il suo venen per ogni mente»); finalement, dans son *Aminta*, le poison était à la fois doux et secret («quella dolcezza mista d'un secreto veleno»)<sup>4</sup>.

Dans le cas du *venenum malum*, il s'agissait d'un sentiment qui pouvait tuer, tel qu'un véritable poison. Amour qui provoquait de la douleur, *mala pars* par rapport à Amour qui donnait du plaisir, se montrait dans sa totalité – mais dans son ambiguïté aussi – lorsqu'il blessait et guérissait à la fois celui qui aimait et celui qui était aimé. On guérissait grâce aux joies d'amour, c'est-à-dire aux plaisirs-médicaments qui formaient la *bona pars* de cette topique. Aussi, l'Amour était-il un *phármakon* au sens étymologique le plus ancien, car le mot grec duquel il était tiré, φάρμακον, se référait aux herbes et aux drogues sans distinguer entre l'action d'empoisonner et l'action de préparer des médicaments (Horstmanshoff 1999: p. 43).

Amour faisait tomber malade et guérissait et il était parfois le seul médecin (ou le seul médicament) de soi-même, thématique qui se rattachait à des traditions très anciennes. Amour pouvait soigner les blessures qu'il provoquait lorsqu'il était compris comme sentiment d'amour et comme dieu de l'Amour. Une sentence attribuée à Publilius Sirus (Ier siècle av. J.-C.), *amoris vulnus idem sanat qui facit* (ce qui a provoqué une blessure d'amour, c'est ce qui la guérit), reprenait une

---

<sup>3</sup> Cfr. Petrarca 1722: f. 384 («per quel ch'io sento al cor gir fra le vene/ dolce veneno, Amor, mia vita è corsa»).

<sup>4</sup> «ma già tolte le mense, ella che vede / tutte le viste in sè fisse ed intente, / e ch'a' segni ben noti ormai s'avvede / che sparso è il suo venen per ogni mente, / sorge [...]» (Tasso, *Ger.* 17, 42, 329-333); «ma mentre al cor scendeva / quella dolcezza mista / d'un secreto veleno, / tal diletto n'avea / che, fingendo ch'ancor non mi passasse / il dolor di quel morso, / fei si ch'ella più volte / vi replicò l'incanto» (Id., *Amint.* 1,2, 502-509).

tradition grecque qu'on déplaçait dans la sphère érotique<sup>5</sup>, mais qui remontait plus haut. On la retrouve dans la tradition latine et grecque, littéraire et médicale, qui ne pouvait pas davantage manquer de faire référence à des objets symboliques. Dans le mythe de Telephus par exemple, la lance d'Achille provoquait une blessure qui ne pouvait être soignée que par elle-même<sup>6</sup>; son pouvoir, transféré dans le domaine des plaies d'amour, va devenir un lieu commun de la tradition rhétorique du Moyen Âge. Dante reversa ses connaissances du thème dans sa *Commedia* (X *bolgia* de l'VIII cercle), en les tirant du répertoire traditionnel le plus commun<sup>7</sup>. Plus tard, le thème fut repris par l'emblématique à la suite de l'expression *saldar la piaga* (souder la plaie), qui se réfère à Telephus mais d'après l'interprétation de Pétrarque, source de cette symbolique pendant toute la Renaissance<sup>8</sup>.

Une vignette de Vaenius (Octavius van Veen, 1556-1629) explicite précisément cette fonction médicale de l'amour. Son intitulé *Amans amanti medicus* signifie que celui qui aime est le médecin de celui qui est aimé (Van Veen 1608: f. 168 ss.; Praz 1975<sup>2</sup> [1964]: p 85), et l'illustration montre un petit amour couché, un *érotos* de tradition alexandrine, frappé d'une flèche; un autre lui prend le pouls, une ampoule (d'urine) dans l'autre main, ce qui conduit notre imagination dans le domaine médical, en nous rappelant également les images qu'on trouve dans nombre de manuscrits médiévaux de médecine. Une expression latine classique, propertienne, *solus amor morbi non amat artificem*, est la source d'un autre emblème de Vaenius, montrant Amour couché qui refuse un médicament<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Tosi 1997: p. 635 (Publ. Sir. A 31 οὐ τροπῶν ἰφραπσεται).

<sup>6</sup> Cfr. *e. g.* chez Prop. 2, 1, 63 sq.; Ov. *met.* 13, 171 sq., *trist.* 5, 2, 15 sq. (*et al.*), Q. Serenus Sammonicus, *Liber medicinalis* 45.

<sup>7</sup> «così od'io che solea la lancia/ D'Achille et del su padre esser cagione/ prima di trista, et poi di buona mancia» (Dante, *inf.* 31, 3-5; éd. Lyon: G. Rovillius, 1552).

<sup>8</sup> «i begli occhi ond' i' fui percosso in guisa/ ch' e' medesmi porian saldare la piaga [...]» (Petr. *Rvf* 75, 1-4); cfr. aussi Maranini 2005: p. 27, 34.

<sup>9</sup> Prop. 2, 1, 58. Cfr. van Veen 1608: f. 120 sq. («IVVAT INDVLGERE DOLORI. / En, medicam aversatur opem, en, Podaleiria spernit / pocula, quae ratio porrigit aeger amans, / omnes humanos sanat medicina dolores, / solus amor morbi non amat artificem»).

On trouve un résumé iconologique très tardif de toutes ces conceptions dans une *impresa* (devise) représentant un bouquet d'herbes et de fleurs médicinales fermé par un serpent. Ses allégories concernent la maladie d'amour et les vertus chrétiennes. L'intitulé *Pharmacum ex utrisque* signifiait que tous les deux, le serpent avec son poison et les plantes médicinales avec leurs poisons, pouvaient être listés parmi les médicaments utiles à soigner les blessures d'Amour; mais c'est un Amour qui se place dans le domaine profane et dans le domaine sacré<sup>10</sup>. À cet égard cela vaut la peine d'insister sur un autre *topos* concernant la symbolique d'Amour, celui de la *Venus* païenne. Elle a représenté – bien que païenne – tout ce qui s'est rattaché au concept général de l'Amour, y compris l'*Amor Dei*, l'Amour pour dieu<sup>11</sup>, le *divinus amor* des Chrétiens comme l'appelait Christophe Landino (1424-1504). Antoine Ricciardi (1520-1610) lista *Venus* comme l'une des sources de la conception chrétienne: dans la mesure où la *Venus* païenne, qui était une déesse, avait prié le dieu Neptune en faveur de son fils Énée, même les Chrétiens pouvaient la prendre pour le symbole de ce *divinum amorem*, l'amour céleste, et de cette façon, elle fut appelée «Aphrodite céleste»<sup>12</sup>. D'après la philosophie néoplatonicienne, ce genre d'amour traînait lui aussi l'esprit de l'homme, vers le ciel, *ad summum bonum*<sup>13</sup>. D'ailleurs, l'amour de Dieu

---

<sup>10</sup> «ingegnosa impresa è quella d'un fascio d'erbe, e di fiori medicinali, d'intorno a i quali ecci un serpente, che serve come di legame; ed il motto *Pharmacvm ex vtrisque*; tipo di sana prudenza, che sa cavare utilità da qual si voglia oggetto, buono, o cattivo, santo o vitioso, angelico o diabolico» (Picinelli 1979, rééd. de *Mundus symbolicus*, Coloniae Agrippinae, Apud H. Demen, 1687, 7, 67). San Gregorio Papa 2 Moral. cap. I parlando della Sacra Scrittura, dice: «Non solum nobis eorum» (cioè «[...] virtutes asserit, sed etiam casus innotescit: ut et in victoria fortium, quid imitando arripere, et rursus videamus in lapsibus quid debeamus timere»).

<sup>11</sup> «1 Venus sign. amorem Dei [...] Francis(cus). Georg(ius Venetus). Arnia. fol. 8» (Ricciardi 1591: f. 262 v).

<sup>12</sup> «26 Venerem rogasse Neptunum, ut redderet mare tranquillum, et pacatum Aeneae in Italiam e Sicilia soluenti, sign. Diuinum amorem, quo ad summum bonum animus rapitur, hortari supremam in hominem rationem, ut appetitum in sua potestate contineat. Cui Neptunus omnia benignissima pollicetur, quod sig. mentem nihil denegare amori ad rectum excitanti; Landinus 4 Camaldul» (*ibidem*: 2, fol. 263r).

<sup>13</sup> Pour les liens philosophiques concernant ces thématiques cfr. Rolet 2001: p. 53-80 (spéc. p. 62-64).

pouvait être intégré lui aussi parmi les médicaments, comme remède pour contrarier la méchanceté du diable (Ricciardi 1591: 2, fol. A 6v, Biiiir).

### Symboles et allégories

Il faut remémorer finalement l’emblème de Jean Sambucus (1531-1584) concernant le «dulce venenum», qui se rattache au *topos* de la vipère (Henkel-Schöne 1996: p. 660, Samb. 82) et celui de Joachim Camerarius (1534-1598), «venus improba», créé à partir du «femina improba» d’Adrien Junius (1511-1575)<sup>14</sup>. Ces emblèmes faisaient référence à un groupe de *topoi* comprenant des animaux que la tradition médiévale considérait comme symboliques (tels que la vipère et le serpent) et qui mettaient en rapport le poison avec la femme perfide<sup>15</sup>. Leurs sources classiques étaient si nombreuses qu’il faudrait en ajouter d’autres à la liste fournie par Henkel et Schöne, par exemple l’Aristote de l’*Historia animalium*<sup>16</sup>. De plus, le même dessin – une vipère qui dévore la tête d’une autre vipère – fut utilisé pour les intitulés «necat amantem» (il tue son amant), «perdit quos reperit» (il cause la perte de ceux qu’il a éperdument aimés) et «dulcedine necat» (il tue grâce à la douceur); toutefois, grâce à la polysémie du symbole, leur sens pouvait également servir comme allégorie de la méchanceté de l’homme sans gratitude<sup>17</sup>. L’ancienne tradition religieuse faisait son apparition dans l’un de ces emblèmes, à l’abri de l’expression de Pierre Chrysologue (c. 400-450) *necat amantem*<sup>18</sup>.

La tradition n’a pas manqué de leur donner une explication morale, comme l’a fait Philippe Picinelli (1604-1667/8) lorsqu’il a écrit que Camerarius avait voulu

<sup>14</sup> Henkel-Schöne 1996: p. 661 (Cam. 4, 90, Jun. 38).

<sup>15</sup> Cette thématique a également survécu dans des expressions de tradition populaire telles que *femina vas demonum*, *fetens rosa*, *dulce venenum*: cfr. Walther 1961: 2, 9771.

<sup>16</sup> Arist. HA 511a, 540b (et Herod. 3, 109, Plin. *nat.* 10, 169, Ael. *de an.* 1, 24).

<sup>17</sup> «le femmine impure levano a i loro amanti il giudicio, il sangue, e tall’hor anco la vita» (Picinelli 1979, 7, 10).

<sup>18</sup> PL 52, 595C (*sermo* 147 *amor nisi ad desiderata pervaserit necat amantem*).

montrer que les femmes malhonnêtes privaient leurs amants de la raison, du sang et parfois de la vie.

L'ambiguïté des mots latins et grecs concernant les *phármaka* et les *venena* indiquait que la différence entre la fonction de soigner et celle d'empoisonner ne dépendait pas de la substance mais du dosage. Les expressions proverbiales «sola dosis facit venenum» (c'est la quantité qui fait le poison)<sup>19</sup> et «quod medicina aliis, aliis est acere venenum» (ce qui est un médicament pour certains est un poison violent pour d'autres – expression créée à l'imitation d'un vers de Lucrèce)<sup>20</sup>, étaient parvenues jusqu'à Paracelse (1493-1541) à la suite de la tradition de Pline et Dioscoride. Les manuels des symbolistes eux aussi signalaient cette ambiguïté. L'une des entrées de l'index de Ricciardi était consacrée au mot *venenum* qu'il expliquait de cette façon:

venenum nullum existere tam praesentaneum et noxium,  
quod ex altera parte non prosit et adiuvet, v(ide) sama 1.  
(Ricciardi 1591: *index venenum*)

Il n'est pas inutile de s'arrêter sur ces expressions, car elles nous montrent comment les humanistes fouillaient sans répit dans tous les genres de littérature. En effet, le passage de Ricciardi garde des échos du Pline naturaliste et une référence à la tradition chaldéenne. Le passage de Pline concerne l'aconit, plante venimeuse qui tue très rapidement, à moins de trouver dans l'homme quelque autre chose à tuer.

Par exemple, si le poison y découvre un autre poison mortel, les deux poisons se détruisent mutuellement pour que l'homme puisse survivre. L'aconit peut pourtant être mêlé aux médicaments utiles à soigner les yeux, ce qui a permis à l'auteur latin d'en tirer sa morale, en proclamant qu'il n'y a aucun mal qui ne comporte pas de bien («malum quidem nullum esse sine aliquo bono», Plin. *nat.* 27, 9). La tradition des liens entre l'aconit et le poison d'amour se prolongea jusqu'à nos jours<sup>21</sup>. Les caractéristiques reçues

---

<sup>19</sup> Cité chez Cilliers-Retief 2000: p. 97 ss. Cfr. Plin. *nat.* 27, 5, Diosc. *mat. med.* 4, 64.

<sup>20</sup> Lucr. 4, 637.

<sup>21</sup> Il va se retrouver, par exemple, chez l'italien Giosué Carducci («assai cose crudeli dicesti in quei giorni [...] che ora mi rigermogliano

et établies par la pharmacopée, elles, donnèrent vie à l'intitulé «gli occhi risana, e dà la morte a i mostri», qui signifiait, comme le précise encore notre source Picinelli, «prosternit monstra, et lumina sanat» (il terrasse les monstres et soigne les yeux). À ces expressions, on attribuait également l'allégorie de la fatigue («travaglio») auquel Dieu soumet l'homme, s'il veut chasser les affections du monde, regarder vers le ciel, se régaler de la lumière divine avec des yeux nouveaux<sup>22</sup>.

Mais revenons à Ricciardi. À l'entrée «sama», il fait référence à «Franciscus Georgius Venetus» en nous expliquant que *sama* est une expression chaldéenne signifiant «poison» et «parfum»<sup>23</sup>: il n'y a aucun poison si violent et nuisible qu'il ne puisse également être utile et c'est la quantité seule qui fait le poison. D'après la tradition de la Renaissance, ce concept – remarqué plus haut – remontait jusqu'aux Assyriens et aux Babyloniens, mais – se demande-t-on – n'est-ce pas ce qui fait l'Amour d'après la littérature entière? Dès l'antiquité la plus ancienne, lorsque l'Amour était représenté comme un dieu puissant et terrible, il donnait des plaisirs et des douleurs. Cela dépendait non seulement de la quantité, de l'usage et du temps, mais aussi de la faiblesse des hommes, au point qu'ils mettaient en jeu des justifications de tous genres, s'ils ne réussissaient pas à lui résister.

Au Seizième siècle, par exemple, Gilles Corrozet (1510-1568), qui tirait souvent ses huitaines de la tradition alexandrine, le rappelait encore. Dans sa huitaine intitulée *Contre la foyb<l>esse des Amoureux*, une dame terrorisée

---

nella testa e nel cuore come cesti di cicuta e d'aconito, mio dolce amore [...]»: cfr. BATTAGLIA S., *Grande dizionario della lingua italiana*, 1, 1961: p. 124).

<sup>22</sup> Picinelli 1979: 10, 2 («strane proprietà nell'Aconito, erba velenosa, osservano i Naturalisti; che dia vigoroso rimedio all'infermità de gli occhi, e che rechi violenta morte alle feroci fiere. Tanto ne scrisse Plinio [...] e Castor Durante [1529-1590], / Est aconitum oculis aegris satis apta medela, / Appositoque cibis perit omnis bestia; porcos / Panterasque, luposque necat»).

<sup>23</sup> Ricciardi 1591: fol. 182r («1 sama apud Chaldeos habere significatum duplex veneni, s. et aromatis. sign. nullum venenum existere tam praesentaneum et noxium, quod ex altera parte non prosit et adiuuet. Franc. G., p. 291.10.6»). «Franc. G.» était le théologien franciscain François Zorzi (1466-1540) professeur de langue juive.

par l'amour se posait cette question (Adams 1997: H. 10. Cfr. aussi M. Praz 1975: p. 43):

si Cupido me vient lancer ses flesches,  
ses grans flam  
beaulx, et ses ardentes  
mesches,  
lors que ie dors et suis ensommeillée,  
que fera il quand seray resueillée?

On dirait que l'auteur la tranquillise: en réalité, dans sa réponse, il en profite pour lancer son attaque moraliste contre la faiblesse des personnes – des femmes en particulier – qui prennent pour excuse de ne pas réussir à mettre un frein au pouvoir de ce Dieu très puissant<sup>24</sup>:

Amour ne vient point en dormant,  
si ce n'est songe, ou fantasie,  
que peult auoir un sol amant,  
qui va l'amytie reclamant,  
d'une dame qu'il a choisie.  
Femme n'est point d'amour saisie,  
dormant, veillant aulcunement,  
sans y donner consentement.

### **Des interprétations sur Amour et Poison**

On pourrait lister un très grand nombre de sources concernant ces thématiques. Par exemple, il existait la théorie qu'Amour pouvait donner des plaisirs si on ne lui résistait pas, s'opposant à la théorie que c'était les hommes qui allaient à la recherche des douleurs provoquées par l'Amour lorsqu'ils allaient à la recherche de ses plaisirs. Parmi les représentants de la première opinion, on trouve les poètes courtois (par exemple Charles d'Orléans, 1394-1465)<sup>25</sup>. Et encore, il existait le

---

<sup>24</sup> «ceulx qui sont poingtz du mal d'aymer, / y treuent tousiours quelque excuse, / disants: Qu'on ne se peult armer / contre Amour qui vient entasmer, / leur cœur par sa subtile ruse. / Et comme ceste dame accuse / Cupido, qui d'aymer la presse, / ainsi excusent leur foyblesse» (Adams 1997: H. 10).

<sup>25</sup> «Je tombai alors, malade, aux pieds d'Amour / et je semblais mort, ayant perdu toute couleur. / Il m'aperçut et se mit à rire / tout en disant: Enfant, il te faut un médecin ! / A voir ta face pâle il semble bien / que tu souffres d'une maladie très grave. / Je croyais que tu était si fort, / que rien au monde ne pouvait te faire tort. / Et voilà que, si soudainement, / Beauté te vainc à elle seule. / [...] / Ou alors il vaut mieux te rendre à elle / [...] / Quand Jeunesse vit que je ne disais mot -

thème de l'Amour qui ne pouvait pas guérir et qui rendait malade jusqu'à en mourir, la légende de Didon et d'Énée l'ayant rendu universel (Cfr. Maranini 2005: p. 29 ss.). La littérature en déborde vraiment et ainsi, pour ne me perdre dans ce labyrinthe amoureux, je passe à l'analyse de l'un des premiers exemples d'interprétation de l'amour comme poison, celui que le commentaire de Philippe Béroalde le Vieux (1453-1505) a fourni à la tradition de l'Humanisme. En commentant le vers 19 de l'épigramme 2, 12 de Propertius, Béroalde écrit<sup>26</sup>:

Veneno, id est amore, qui quasi per venas penetrat. Est enim amor venenum occultum ut ait Donatus. Ita Virgilius Occultum inspires ignem fallasque veneno. Qui venenum dicit adiciere debet utrum bonum sit an malum. Nam et medicamenta venena sunt. Graeci pharmaca vocant. Nomen medium est et tam id quod ad sanandum, quam id quod ad occidendum paratum est continet, ut docet iurisconsultus ad legem Corneliam de sicariis et de verborum significatione. [Prop. 2,12,19 *intactos isto satius temptare veneno*]

L'épigramme de Propertius racontait les impressions qu'un tableau représentant Cupidon, fils de Vénus, avait réveillées dans l'esprit du poète. Ses attributs de dieu de l'amour avaient déjà participé d'une tradition immense, et Propertius lui-même suivait une iconologie très ancienne, peut-être d'origine grecque. Il s'agissait donc d'un lieu commun de la pensée et de la littérature anciennes, lié au *topos* de la maladie d'amour (remontant avant Sappho), de l'amour comme *venenum* et de la maladie de l'âme<sup>27</sup>.

Les attributs de Cupidon comprenaient des ailes rapides comme le vent, des flèches dotées d'hameçon et un carquois de Cnosse jeté sur les épaules, que Propertius mettait en rapport avec les souffrances (Prop. 2, 12, 5,

---

/ j'avais perdu toute force de décision et toute sagesse - / elle parla à ma place et dit au dieu d'Amour: / Sire, accordez-lui un peu de répit ! / Amour répondit: Il n'aura jamais de répit / avant qu'il ne se soit soumis!» (Mühlethaler 1992: p. 47, v. 241-270, rédaction moderne).

<sup>26</sup> *Tibullus, Catullus et Propertius cum commento* [Beroaldi] 1493: fol. niiv. Cfr. Beroaldus 1487: fol. eiiii; Maranini 1996: p. 93, n. 45 (où il faut substituer, l. 5, *tamen* avec *tam*). Sur le genre des «commentaires» cfr. Casella 1975: p. 627-701; Angelini 2003 (spéc. p. 19-27 et n. 64).

<sup>27</sup> Cfr. l'histoire et la bibliographie du *topos* chez Ciavolella 1976; Pigeaud 1981 (1989<sup>2</sup>); Peri 1996: p. 23 et Medioevo Romano e Orientale. Studi 7, n°1

*ventosas* [...] *alas*, 2, 12, 9 *hamatis* [...] *sagittis*, 2, 12, 10 et *pharetra ex umero Gnosia utroque iacet*). En effet, cet Amour Ailé était un ennemi qui lançait ses traits dans le corps et dans l'âme du poète, s'installant dans son cœur d'où il ne bougeait pas ayant perdu ses ailes (Id. 2, 12, 14 ss.). Il donnait vie à un *venenum malum*, parce qu'il privait de sens la conduite des amants, qui perdaient de grands biens pour des soins futiles (Id. 2, 12, 3 ss.). Personne ne pouvait guérir de ses blessures (Id. 2, 12, 11 ss.). Après avoir demandé au dieu quel plaisir il avait d'habiter ses moelles desséchées (Id. 2, 12, 17.), au vers 19 le poète l'avait invité à faire l'essai de son «poison» sur d'autres pas encore touchés par lui. Il s'agissait vraiment de *venenum* (et de sa *mala pars*), car, sous les coups du dieu, le poète n'était devenu qu'une ombre, un souffle (Prop. 2, 12 20). La prière finale de l'élégie disait ainsi: «Amour, si tu fais périr mon ombre, qui chantera tes chants? La Poésie finalement, c'est elle seule ta grande gloire, même si elle est faible comme la mienne» (Id. 2, 12, 21 ss.). Sans Poésie, Amour n'existait pas et l'hymne au dieu Cupidon, comblé d'amour et de Poésie, présentait également une prière implicite (Amour, jamais il ne faut pas que tu fasses périr un poète).

Cette élégie a connu une postériorité si grande qu'elle a été à l'origine de nombre d'interprétations philosophiques, picturales et symboliques. On en voit une, par exemple, dans le *Libro di natura d'amore* de Mario Equicola, utilisé par Ricciardi dans son entrée *venenum occultum cum voluptate* (Ricciardi 1591: 1, f. H 1.). Il y en a beaucoup d'autres, bien évidemment, et même différentes. Par exemple, on peut chercher dans l'image semblable comprise dans la traduction de l'élégie 2, 29 concernant les *amores* qui capturent Properce, incluse dans les *Imagini* de Vincent Cartari (c.1531-c.1569). Il en donne les allégories, en se rattachant également à Pétrarque et à la tradition philosophique néoplatonicienne interprétée à la lumière du Christianisme: les ailes servent à élever l'âme vers la beauté divine, les flèches sont des rayons de la lumière divine qui nous touchent, le flambeau signifie l'affection ardente avec laquelle nous suivons les choses aimées, et ainsi de suite (Auzzas 1996: p. 435; Maranini 1996: p. 100-105).

### ***Le commentaire de Béroalde***

Properce donna un autre exemple des souffrances d'amour, lorsqu'il a raconté l'épisode de Tarpéia, dans le quatrième livre de ses *Élégies*. La passion amoureuse de Tarpéia avait été tellement violente, qu'elle l'avait conduite à trahir sa patrie. Et Jupiter – tendre seulement envers lui-même – ne lui pardonna pas ce «vulnus», cette blessure d'amour (Prop. 4, 4, 30), et le même «venenum» qui avait été «bonum» pour elle (même s'il lui avait procuré une blessure d'amour), se transforma en «venenum malum» pour sa patrie et, tout compte fait, pour elle même, car il la conduisit plus tard à la mort.

En commentant cet épisode, Béroalde n'interprète pas l'expression «vulnus» comme blessure d'amour, mais comme blessure provoquée par les ronces («rubos») et les buissons épineux («sentes»). De toute façon, il enregistre également (même si en dernier ressort) la possibilité qu'il s'agisse de «vulnera amatoria», c'est-à-dire de blessures d'amour intolérables. Il joue, comme d'habitude, sur l'ambiguïté des expressions, le substantif «amatorium» (philtre d'amour) et l'adjectif «amatorius» (concernant l'amour):

Sua vulnera. s(cilicet). quae sibi inter rubos et sentes confecerat: vel potius vulnera intellige amatoria: quae impatibilia sunt. [Prop. 4,4,29 sq. *sua ... vulnera*]

Pourtant, ce fut l'épisode du tableau de Cupidon qui lui donna la possibilité d'évoluer dans plusieurs domaines de la culture. Béroalde, grammairien qui n'a jamais été poète, fouilla dans la tradition du lexique légal et y trouva des passages très utiles. L'expression qu'il passa pour sienne, *Qui venenum dicit adiicere debet utrum bonum sit an malum. Nam et medicamenta venena sunt. Graeci pharmaca vocant*, est tirée du passage 236 du chapitre 16 (*de verborum significatione*) du livre 50 du *Digeste*, qui se réfère à la *Lois des XII Tables* (451-449 av. J.-C)<sup>28</sup>. Béroalde la cita au pied de la lettre, en parlant en légiste.

---

<sup>28</sup> Mommsen 1963<sup>2</sup> (1870): 2, p. 954. Cfr. Cilliers 2000: p. 88-100, p. 89; Horstmanshoff 1999: p. 37-51 (spéc. 43-44). Voir aussi *Th.L.L.* (Forcellini 4, 354).

Le *Digeste* présentait également une référence au vers 4, 230 de l'*Odyssée*, mettant en relief que, parmi les *phármaca*, les uns sont des poisons, les autres des remèdes: le passage entier d'Homère devait se référer à une période précédente, et à l'Égypte, la première patrie des médicaments qui sont plus tard entrés dans la pharmacopée sous l'appellation des «Simples»<sup>29</sup>:

[*Dig.* 50,16,236] Idem libro quarto ad legem duodecim tabularum. Qui venenum dicit, adicere debet, utrum malum an bonum: nam et medicamenta uenena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat, cum id, quod nos venenum appellamus, Graeci favmakon dicunt, apud illos quoque tam medicamenta quam quae nocent, hoc nomine continentur: unde adiectione alt<e>rius nomine distinctio fit. admonet nos summus apud eos poetarum Homerus: nam sic ait. favmaka, polla; me;n ejsq; memigmevna, polla; de; lugrav.

Le passage suivant de Béroalde, «nomen medium est et tam id quod ad sanandum, quam id quod ad occidendum paratum est continet», est un fragment du chapitre 8 (comprenant la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*) du livre 48 du même *Digeste*<sup>30</sup>:

ergo nomen medium est et tam id, quod ad sanandum, quam id, quod ad occidendum paratum est, continet, sed et id quod amatorium appellatur [...].(*Dig.* 48,8,3)

Quant au reste du commentaire, il y a d'autres références intéressantes. Dans les expressions «Veneno, id est amore, qui quasi per venas penetrat. Est enim amor venenum occultum ut ait Donatus. Ita Virgilius Occultum inspires ignem fallasque veneno», on remarque, au tout début, une référence à l'étymologie médiévale du mot

---

<sup>29</sup> Cfr. Hom. *Od.* 4, 229-232 (trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 86: «la glèbe en ce pays [l'Égypte] produit avec le blé mille simples divers; les uns sont des poisons, les autres des remèdes, pays de médecins, les plus savants du monde, tous du sang de Paeon»). Sur cette lois cfr. aussi Cic. *pro Cluent.* 148.

<sup>30</sup> Mommsen 1963<sup>2</sup>(1870): 2, p. 819. Cette loi, dite aussi *Quaestio de sicariis et veneficiis*, operait contre les homicides et elle était très dure, car ses pénalités étant sans appel. On lit son histoire chez Cilliers 2000: p. 89, n. 1; Scullard 1982; Kaufman 1932: p. 156-167. Elle eut une longue vie, enrichie souvent par des *senatusconsulta*. Silla la promulguait en 82 av. J.-C., même s'il existait déjà des lois concernant les empoisonneurs. Pour les *Quaestiones de veneficiis* Cfr. L. Cilliers 2000: p. 89, n. 1.

«venenum» tirée à «vena» (veine). Deuxièmement, on y remarque la citation d'un passage très connu de Virgile (*Aen.* 1,688) et une référence au commentaire de Térence écrit par Donatus.

La source la plus connue de l'étymologie latine de «venenum» tirée à «vena» est les *Étymologies* d'Isidore, qui se rattachent à la théorie des humeurs et des contraires (avec un souvenir de Lucain):

Venenum autem dictum, eo quod per venas vadit; infusa enim pestis eius per venas, vegetatione corporis aucta, discurrit et animam exigit. Unde non posse venenum nocere, nisi hominis tetigerit sanguinem. (Isid. *orig.* 12,4,41)  
noxia serpentium est admixto sanguine pestis. Omne autem venenum frigidum est: ideo anima quae ignea est fugit venenum frigidum. (Lucanus, *Phars.* 9,614)

Ce passage nous ramène à d'autres références encore, à la symbolique du serpent, au *topos* du sang, à l'utilisation du mot *pestis* au sens de «poison», à des épisodes presque oubliés de l'histoire romaine la plus ancienne. En effet, il y avait du «venenum» (dans sa «mala pars») même dans la passion du fils de Tarquin, Sextus, pour la femme de Collatin, Lucrece, épisode auquel on a attribué l'honneur de la transformation de la société romaine en république. C'est dans cette histoire que le «venenum» de la passion devint un «venenum» pour Lucrece, qui se donna la mort (Grimal 1963, en trad. it. Milano: A. Martello, 1964: p. 22-26).

Mais revenons à Isidore. Il nous explique pourquoi le poison tue. Il fait référence à la théorie des humeurs et des contraires, le poison étant froid et l'âme chaude. L'âme est chaude car elle est faite de feu, tous les venins sont par contre froids, voilà la raison pour laquelle l'âme s'échappe lorsqu'elle entre en contact avec le venin. Selon Lucain, le poison du serpent ne tue que s'il entre en contact avec le sang et l'ouvrage d'Isidore traîne cette hypothèse dans une tradition tellement répandue, qu'on la trouve même dans les *Bestiaires*. Dans l'*Aberdeen Bestiary* (c.1200), aujourd'hui conservé dans un manuscrit de l'Aberdeen University Library d'Aberdeen (Ecosse), la description du serpent *stellio* – un serpent ciselé d'étoiles dont la tradition remonte à Ovide (*Ov. Met.* 5, 461) – comprend la transcription entière de ce passage d'Isidore (cité de façon

anonyme), et elle se conclut avec un passage de la *Genèse* (3,1)<sup>31</sup>. Il va sans dire que, plus tard, les créateurs d'emblèmes ont fait trésor de tout cela, au point que l'image du serpent réapparaît précisément en relation au poison d'amour, comme on l'a vu plus haut.

Chez Isidore, on trouve déjà le «venenum» au sens moderne du mot (poison), privé de l'attribut «malum». Pourtant, la véritable origine de la conception isidorienne se trouve chez Orose (c. 375/380), qui dans ses *Histoires contre les païens* racontait les essais inutiles de Mithridate pour se tuer avec le poison<sup>32</sup>:

quod cum ipse novissimus hausisset nec tamen propter remedia, quibus vitalia sua adversus noxios sucos saepe obstruxerat, veneno confici posset frustra que spatia retur, siquo tandem modo infusa pestis per venas vegetatione corporis acta discurreret, Gallum quendam militem [...] invitavit eique iugulum praebuit. (Oros. 6,5,6)

Quand la tradition du mot «venenum» parvint à Béroalde, l'étymon d'Isidore s'était déjà mêlé à l'image de l'amour se répandant dans le corps grâce aux veines, lui aussi par le médium du sang. Chez Properce, on le rappelle, Amour était déjà en guerre avec le sang (Prop. 2, 12, 16), et telle qu'une héroïne de la fidélité conjugale, Lucrece, femme de Collatin, avait dû faire sortir son sang de ses veines, car il avait été profané par le «venenum» de Sextus, c'est-à-dire par son amour (Grimal 1963, trad. it, *op.cit.*: p. 22-26. Mais tous ces liens littéraires peuvent être encore mieux expliqués, si on pense à la survivance d'un autre étymon rattaché au mot «venenum», celui du mot «vinum», vin (it. «vino»). C'est encore Isidore qui nous prévient:

vinum inde dictum quod eius potus venas sanguine cito repleat. [...] Veteres vinum venenum vocabant, sed postquam inventum est virus letiferi suci, hoc vinum vocatum, illud venenum. (Isid. *orig.* 20,3,2)

Il s'agit d'étymologies qui jouent sur des allitérations et des assonances, d'après une méthode typiquement

---

<sup>31</sup> Aberdeen University Library, *ms.* 24, fol. 70v.

<sup>32</sup> Signalés par F. Cinti. Cfr. Zangemeister 1967 (1882): p. 366.

médiévale<sup>33</sup>. Le vin est lié au mot «veine» précisément d'après ce jeu. L'imagination littéraire et poétique l'a fait couler dans les veines comme le «venenum» et l'amour le faisaient. Le vin était jadis appelé «venenum» (et «vinenum») précisément à cause de cette relation omophonique. Au fil de son histoire, il s'est pourtant différencié du poison lorsqu'au mot «venenum» n'est resté que les sens «malum». Mais il y a plus, car ce mot «venenum» (= *venenom*) a connu une autre histoire étymologique, dont il nous reste un souvenir dans un emblème de Guillaume de La Perrière (1499-1565), décrivant Bacchus et Vénus qui capturent Minerve, déesse de la Sagesse, «ce que nous fait entendre», précise l'auteur, «que vin et femme, attrapent le plus saige» (La Perrière 1539, 2, HS 1733).

S'il est vrai que le mot «venenum» a été tiré de «Venus», comme le pensent les étymologistes modernes<sup>34</sup>, cet emblème de la Renaissance française cache déjà, sous des apparences allégoriques, cette hypothèse. Encore une fois, la déesse de l'amour, Vénus, est à l'ouvrage. La mère d'Énée participe sans pause aux jeux étymologiques de la langue latine, s'il est vrai que cette dernière a vraiment voulu remarquer le lien très étroit entre «venus» (= amour, et déesse) et «venenum» (= fr. venin, it. veleno) et entre «venenum» et «vinus» (= fr. vin, it. vino). Il n'est pas inutile de rappeler que, lorsque la symbolique de la Renaissance décrit la déesse Vénus comme «Amour Céleste» («163 venus urania sive caelestis»), on la présente comme une déesse très lointaine du vin, du moins d'après le texte de la *Mythologia (princeps 1551)* de Noël Conti (1520-1582), et d'après ce que nous raconte Ricciardi: pendant les cérémonies à l'honneur de Vénus Céleste, il ne fallait pas servir du vin<sup>35</sup>. Par contre, Vénus a toujours été très près de l'expression «venenum». À nos jours, on a même pensé qu'à l'origine du véritable sens de

<sup>33</sup> Le rapport avec le mot *virus* semble être plus tardif, Cfr. GL II, 1965 (1926), 118,24 (éd. J.F. Mountford, *Abavus*, «[ve]-nenum: virus»).

<sup>34</sup> Kaufman 1932: p. 156-167 (spéc. 156), Cilliers- Retitf 2000: p. 89; Walde 1910<sup>2</sup>.

<sup>35</sup> «Veneri uraniae in sacris non afferri vinum, sign. vinum saepe esse omnium deliramentorum, et intemperantiae causam. Natalis ut supra» (Ricciardi 1591: 2, f. 265v).

ce mot se trouve le concept de philtre d'amour, ce que Pline appelait «amatorium» (Plin. *Nat.* 25, 25).

Il semble que Béroalde pense de la même façon. En déplaçant l'étymon de «venenum» à «amor» par l'adverbe «quasi», il a recréé l'image de l'amour se répandant dans le corps à travers les veines comme le sang et le poison le font. Cette image nous rappelle les expressions des *Glossaria latina*, où les veines ont été appelées «occulti cuniculi», tuyaux secrets<sup>36</sup>.

## Épilogue

Il nous reste à commenter, finalement, la citation de Virgile grâce à laquelle Béroalde nous conduit encore une fois vers Vénus. Pourtant, hors de son conteste, cette citation ne peut rendre complète raison du passage virgilien, qui avait déjà montré à la culture entière les pièges des dieux de l'amour et leur puissance. En effet, la déesse Vénus pense à prendre la reine Didon dans ses lacs, pour l'attacher à Énée. Elle ordonne à son fils Cupidon, ici doté d'ailes d'après la tradition la plus commune («aligerum [...] amorem», Verg. *Aen.* 1, 663), de prendre l'apparence du fils d'Énée. Lorsque Didon le recevra dans ses bras et l'embrassera en lui donnant de tendres baisers, il pourra lui inspirer secrètement un feu et l'égarer de son poison (*ibidem* 1, 676-688). Didon attire l'enfant dans ses bras, ignorant quel dieu puissant va prendre possession d'elle, c'est-à-dire Amour avec son Poison *ibidem* 1, 715-719).

Chez Virgile, ce n'est pas le poison qui est secret, comme l'écrit Béroalde, en attribuant cette opinion au commentateur Donatus, c'est le feu («ignis») qui brûle secrètement dans ses os (*ibidem* 1, 660). De façon plus traditionnelle, Properce préférait le cœur, siège de la chaleur chez Aristote et de l'amour chez Platon (Arist. *Resp.* 469b, 477a; Pl. *Symp.* 195e ): c'est là que son Cupidon se place pour y perdre ses ailes et ne plus

---

<sup>36</sup> GL III, 1965 (1926), 179, *ad l.* (éd. W.-M. Lindsay, *Abolita*: «vena<e>: oculi (occulti ?) cuniculi [...]»). Plus tard, c'est le mot «veine» qui est rattaché à *vinum* et à *venenum*, Cfr. GL V, 1965 (1931), 139, 1 (éd. M. Inguanez, C.-J. Fordyce, *Abba*: «Vena: dicta est eo quod per eam vinum sive venenum discurrat» [...]); *Th.L.L.* (Forcellini), 4, 934.

bouger<sup>37</sup>. Donatus avait commenté un passage de l'*Eunuque* de Térence, où le violeur de la jeune fille était appelé «veneficus»<sup>38</sup>: étant donné qu'il ne s'agissait pas d'un empoisonnement mais d'une violence, Donatus se demandait si la raison en était que l'amour était compris comme un *venenum*, comme il le lisait chez Virgile<sup>39</sup>: Béroalde acceptait son passage en toute tranquillité, mais effaçant le signe d'interrogation (et donc le doute) de Donatus.

En vérité, au tout début, dans le passage de Virgile, le «venenum» de l'amour ne peut être que «bonum». En effet, Vénus craint Junon et elle incite Cupidon à enflammer la reine d'amour pour Énée, afin qu'aucun dieu ne puisse changer la situation. Tout cela se fait pour qu'un grand amour attache Didon à Énée. Vénus précise également qu'il faut qu'il soit un amour 'grand comme l'amour d'une déesse (Verg. *Aen.* 1, 675). Mais Vénus est également la mère d'Énée et Cupidon son frère, et même si on a différemment interprété le sens de ce passage, son amour n'est pas chargé de méchanceté (Peret 1977: p. 31)<sup>40</sup>: c'est donc un «phármakon» au bon sens, un «venenum bonum», et l'amour que Cupidon va susciter en Didon, ressemblant à l'amour de Vénus, ne peut pas être chargé de «malum», du moins selon les intentions originelles. C'est plus avant qu'il va devenir tel, ce que pas même une déesse comme Vénus aurait pu éviter face à la destinée, que l'antiquité considérait comme plus puissante que les dieux mythologiques et que la déesse *Ratio*: les

---

<sup>37</sup> De toute façon, un problème naît du fait que l'ablatif *humano corde* de 2, 12, 6 *fecit et humano corde volare deum* peut être différemment interprété.

<sup>38</sup> Ter. *Eun.* 4, 3, 648 *ut ego unguibus facile illi in oculos inuolem uenefico!* (signalé par F. Bacchelli). Cfr. la trad. de J. Marouzeau, *Térence*, t. I, *Andrienne, Eunuque*, Paris: Les Belles Lettres, 1947, p. 271: «comme je foudrais volontiers sur lui, mes ongles dans ses yeux, l'empoisonneur!».

<sup>39</sup> Donat. *comm. Eun.* 4, 3, 648 («4 VENEFICO commutanti homines et ex uirginibus mulieres facienti. 5 An "uenefico" amatori, quia amor uenenum ? Vergilius (*Aen. I 688*) "occultum i. i. f. q. ueneno" et (*749*) "longumque b. a."»).

<sup>40</sup> Peut-être, avec D.R. Williams, faut-il entendre ce vers dans la suite des métaphores militaire du v. 673: «afin que, par un grand amour pour Énée, Didon soit retenue dans mon parti, dans mon camp (et non pas dans celui de Junon»).

inventeurs d'emblèmes le répétèrent plus tard, par exemple lorsqu'ils illustrèrent les Chevaliers de l'Apocalypse: en effet, «et ratio fatum vincere nulla potest» (Reusner 1581, 1, 29 [HS 1867]). Finalement, il ne fallait pas que Cupidon utilise une potion d'amour, comme on l'a pensé, le «venenum» d'amour étant compris dans la conception philosophique traditionnelle de l'amour même (Cfr. Lyne 1989: p. 25).

Didon va mourir pendant qu'Énée va accomplir le *fatum* d'un héros destiné «ad maiora», mais une image nous reste encore, unissant amour et poison, maladie d'amour et remède: celle de Didon malheureuse comme une biche, frappée d'une flèche empennée en elle (Perret 1977: p. 113. Cfr. aussi Maranini 2005: p. 40-44):

[...] qualis coniecta cerua sagitta,  
quam procul incautam nemora inter Ctesia fixit  
pastor agens telis liquitque volatile ferrum  
nescius; illa fuga silvas saltusque peragrat  
Dictaeos; haeret lateri letalis harundo (Verg. *Aen.* 4,69-73).

Didon ne peut pas utiliser l'herbe dictame, remède du poison d'amour, ce serait bien inutile contre le *fatum* qui a déjà tout établi. Il faut qu'Énée accomplisse sa destinée. Mais pendant la guerre avec Turnus, il faut qu'Énée l'emporte: Vénus en personne va recueillir l'herbe pour soigner la blessure qu'une flèche ailée et mystérieuse a infligée à son fils. Le *fatum* est inexorable, dans le bien et dans le mal. Vénus, personnification à la fois de l'Amour et de l'Amour Maternel, du *Phármakon* et du *Venenum*, au sens le plus étendu (et de la Main de la Destinée aussi), recueille le dictame de Crète et élabore le médicament que le médecin Iapyx met, sans en connaître l'origine, sur la blessure du héros. La pointe de la flèche peut être finalement extraite (Verg. *Aen.* 12, 411-424) et le héros l'emporter sur son ennemi. Dans ce cas-là, Vénus devient vraiment la personnification du *phármakon* grec et du *venenum* latin qui soignent, au bon sens, dans leur *bona pars*, et le dictame – plante médicinale qui peut également être très dangereuse – va continuer sa vie commencée dans la tradition chez Aristote (Arist. HA 612a )<sup>41</sup> pour

---

<sup>41</sup> Les sources sont nombreuses, on va d'Aristote à Isidore (mais cfr. également chez Cicéron, Elie, Plin, Plutarque, Solin, Tertullien, Théophraste, Virgile). Pour Tertullien, Cfr. Borleffs 1951: p. 65-79.

arriver, comme symbole du remède d'amour, jusqu'à nos jours<sup>42</sup>.

La tradition emblématique s'en était déjà emparée. Dans un emblème de Vaenius, Cupidon regarde un cerf qui broute du dictame pour faire sortir la flèche de son corps<sup>43</sup>. Cupidon lui-même est blessé par l'une de ses flèches, mais le dictame ne peut pas le soigner, comme il soigne le cerf. L'Amour seul peut se soigner lui-même, et voilà, finalement, l'image de l'Amour comme *phármakon* de lui-même, remède des blessures qu'il a provoquées, petit résumé iconologique d'autres récits, pleins à leur tour d'un grand nombre de références littéraires qui conduisent à des traditions dont on pourrait bien parler un jour ou l'autre, jusqu'à n'en plus finir.

Anna Maranini\*  
(Università di Bologna)

---

<sup>42</sup> Cfr. chez l'italien Jean Pascoli (G. Pascoli, *myr.* 6, *Il dittamo*).

<sup>43</sup> Van Veen 1608: f. 154 ss.: HS 473 NVLLIS MEDICABILIS HERBIS «Cerva venenato venantùm saucia ferro / Dyctamno quaerit vulneris auxilium. / Hei mihi, quod nullis sit Amor medicabilis herbis, / Et nequeat medica pellicer arte malum!» (une biche, blessée par la flèche venimeuse des chasseurs cherche du dictame pour guérir sa blessure. Hélas, que l'Amour ne puisse être guéri par aucune herbe [Cfr. Ov. *ep.* 5,149 «me miseram, quod amor non est medicabilis herbis»] et que je ne puisse pas chasser le mal grâce à l'art médical!).

\* Filologa classica, Anna Maranini insegna attualmente Letteratura Latina Medievale presso l'Università di Bologna. Tra le sue pubblicazioni più recenti segnaliamo *Così morì l'uranoscopio*, Cesena: Il Ponte Vecchio, 2005 e *Emblemi d'amore dal Petrarca ai Gesuiti*, Bologna: Bonomo, 2005.

## BIBLIOGRAPHIE

ADAMS A. (éd.), *G. Corrozet. L'Hecatongraphie (1544) et Les emblèmes du 'Tableau de Cebes' (1543)*, Genève, Droz, 1997.

ANGELINI A., *Simboli e Questioni. L'eterodossia culturale di Achille Bocchi e dell'Hermathena*, Bologna: Pendragon, 2003.

AUZZAS G. *et al.* (éds.), *V. Cartari. Le imagini de i dei de gli antichi*, Vicenza: Neri Pozza, 1996.

BEROALDUS PH., *Commentarii in Propertium*, Bononiae, a B. Hectoris libr. et P. de Benedictis impr., 1487.

BORLEFFS J.P.h., *Un nouveau manuscrit de Tertullien, «Vigiliae Christianae»*, 5, 1951.

CASELLA M.T., «Il metodo dei commentatori umanisti esemplato su Beroaldo», *Studi medievali*, III s., 16, 1975.

CIAVOLELLA M., *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma: Bulzoni, 1976.

CILLIERS L., RETIEF F.P., «Poisons, Poisoning and the Drug Trade in Ancien Rome», *Akroterion*, 45, 2000.

D'ORMESSON J., *Presque rien sur presque tout*, Paris: Gallimard, 1996.

GRIMAL P., *L'amour à Rome*, Paris: Hachette, 1963.

HENKEL A., SCHÖNE A., *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar, 1996.

HORSTMANSHOFF H.J.F., «Ancient Medicine Between Hope and Fear: Medicament, Magic and Poison in the Roman Empire», *European Review*, 7, 1, 1999.

KAUFMAN J.B., «Poisons and poisoning Among the Romans»,  
*Classical Philology*, 27, 1932.

LA PERRIERE G. DE LA, *Le Theatre des Bons Engins, auquel  
sont contenuz cent Emblemes moraulx*, Paris: D. Ianot,  
1539.

LYNE R.O.A.M. *Words and the Poet: Characteristic  
Techniques of Style in Vergil's Aeneid*, Oxford: Clarendon  
Press, 1989.

MARANINI A.

1996. *Le traduzioni properziane di Benivieni e Cartari*,  
dans: *Commentatori e traduttori di Properzio  
dall'Umanesimo al Lachmann*, Atti del Convegno  
Internazionale, Assisi, 28-30 ottobre 1994, Assisi:  
Accademia Properziana del Subasio.

2005. *Emblemi d'amore dal Petrarca ai Gesuiti*, Bologna:  
Libreria Bonomo editrice.

MOMMSEN T., *Digesta Iustiniani Augusti*, Berolini, Apud  
Weimannos, 1963<sup>2</sup> (1870).

MÜHLETHALER J.-C. (éd.), *Charles d'Orléans. Ballades et  
Rondeaux. Édition du manuscrit 25458 du fonds français  
de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris: Le livre de  
poche, 1992.

PERET J.(éd.), Virgile, *Énéide livres I-IV*, Paris: Les Belles  
Lettres, 1977.

PERI M., *Malato d'amore. La medicina dei poeti e la poesia  
dei medici*, Soveria Mannelli: Rubettino, 1996.

PETRARCA F., *Rime*, Padova: Comino, 1722.

PICINELLI F., *Mundus symbolicus*, Hildesheim-New York:  
Olms, 1979.

PIGEAUD J., *La maladie de l'âme*, Paris: Les Belles Lettres,  
1981 (1989<sup>2</sup>).

PRAZ M., *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1975<sup>2</sup> (1964).

REUSNER N., *Emblemata partim ethica, et physica: partim vero historica, et hieroglyphica [...]*, Francoforti ad M.: I. Feyerhabendt, 1581.

RICCIARDI A., *Commentaria symbolica*, 2 tt., Venetiis: Apud F. de Francischis, 2, 1591.

ROLET A., «De l'explicite à l'indicible: jeu littéraire et discours philosophique dans le "Symbolon" 28 des *Quaestiones Symbolicae* d'Achille Bocchi (1555)», dans P.M. Daly, J. Manning, M. van Vaeck (éds.), *Emblems from Alciato to the Tattoo*. Selected Papers of the Leuven International Emblem Conference 18-23 August, 1996, Tournhout: Brepols, 2001 (Imago Figurata Studies 1c).

SCULLARD H.H., *From the Gracchi to Nero: A History of Rome from 133 B.C. to A.D. 68*, London: Methuen, 1982.

*Tibullus, Catullus et Propertius cum comento* [Beroaldi], Venetiis, per S. Bevilaqua Papiensem, 1493.

TOSI R., *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'Antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*, Milano: BUR, 1997.

VAN VEEN O. , *Amorum emblemata, figuris aeneis incisa*, Antverpiae: Venalia apud Auctorem, prostant apud H. Verdussen, 1608.

WALTHER H. (éd.), *Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii Aevii*, Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 1964.

WALDE A., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Winter, 1910.

ZANGEMEISTER C. (éd.), P. Orosius, *Historiarum adversum paganos libri vii. Accedit eiusdem Liber apologeticus*, Hildesheim: G. Holms, 1967 (1882).