

LE POISON D'UNE ÂME VÉNÉNEUSE

Envie et mauvais œil entre médecine, philosophie naturelle et théologie (XII^e-XV^e siècle)

Béatrice Delaurenti

Abstract

How could a look of envy be a weapon of annihilation of the body of the envied person? This case of action at a distance led medieval scholars to formalise a certain type of relationship between emotion (personally experienced) and destruction (of the other). The article examines the sources of scholastic reasoning on fascination / evil eye, namely Avicenna and Algazel, Ancient literature, Medieval encyclopedias and Salernitan texts. Then it studies the 13th- to 15th-century doctrinal constructions that explore the relationship between the evil eye and envy. Two complementary perspectives are identified: a psychological-theological way that emphasizes the harmful effects of envy from a pastoral point of view, without explaining how the passions of the soul can have an effect on external bodies, and a naturalist way, inspired by medical literature, that explains the action at a distance of the fascinator's soul according to the pattern of the spread of diseases by contagion.

Keywords: Fascination, passions of the soul, action at a distance, natural philosophy, medicine.

Introduction

Une jeune mère présente son bébé à ses proches après la naissance. Elle reçoit la visite d'une tante n'ayant pas pu avoir d'enfant, qui admire le nourrisson par des éloges très appuyés. Après son départ, l'enfant est atteint de fortes coliques, et meurt. Sa mort est alors imputée au mauvais œil jeté par la visiteuse et à la négligence de la mère qui n'a pas su l'en protéger.

Cette histoire rapportée par l'ethnologue américain Louis Jones a été relevée au cours d'une enquête menée à New York entre 1940 à 1946¹.

1 L. C. Jones, *The Evil Eye among European-Americans*, in "Western Folklore", X, 1, 1951, pp. 11-25, ici p. 13.

Le mauvais œil y est convoqué rétrospectivement, à la fois comme accusation et comme diagnostic, pour mettre des mots sur une situation. Il est mis en relation avec une émotion complexe mêlant admiration et jalousie : l'envie, celle qu'éprouve la visiteuse au chevet de la jeune accouchée. Sous des dehors apparemment aimables, ce mouvement affectif est chargé d'un fort potentiel de violence contre celui qui est loué. Le récit new-yorkais prend acte des effets dramatiques de l'envie et les traduit en termes de mauvais œil.

La croyance dans le mauvais œil consiste à attribuer au regard un pouvoir destructeur sur les êtres vivants, hommes ou animaux. Elle est attestée dans des cultures très diverses sur la longue durée, de l'Antiquité jusqu'au monde contemporain, par un réseau de récits, de mythes, d'attitudes, de gestes et de discours savants. Des enquêtes ethnographiques ont mis en évidence un "*Evil Eye Belief Complex*" qui rassemble plusieurs traits communs attribués au mauvais œil². On y trouve notamment le fait que le pouvoir émane des yeux, qu'il a un effet mortel ou asséchant, visant la destruction de l'autre ou de ses ressources vitales, que les jeunes enfants en sont la cible privilégiée, et que ce pouvoir est lié à l'envie de celui qui regarde. De tous temps et en tous lieux, le mauvais œil serait un regard chargé d'envie. Mon objectif dans cet article, cependant, n'est pas de rechercher les traces d'une conception supposée universelle du mauvais œil dans les sources médiévales. Je voudrais au contraire mettre en évidence la spécificité de l'association entre mauvais œil et envie lorsqu'elle est produite dans un cadre historique déterminé.

Aux XII^e-XV^e siècle, plusieurs maîtres latins s'intéressent au mauvais œil et cherchent à en déterminer les causes. Le phénomène est appelé fascination (*fascinatio*), avec un sens extrêmement négatif ; ce n'est qu'après Marsile Ficin que la fascination est parfois associée à l'amour avec des connotations plus ambiguës³. Fascination et mauvais œil correspondent à la même opération : une action exercée par un homme ou un animal

-
- 2 Cfr. C. Maloney, *Introduction*, in C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, Columbia University Press, New-York, 1976, pp. vi-vii ; J. H. Elliott, *Beware the Evil Eye. The Evil Eye in the Bible and the Ancient World*, vol. 1, Cascade Books, Eugene, OR, 2015, p. 18.
- 3 Marsile Ficin, *Commentarium in convivium Platonis, De amore* (1469), VII, 4, par P. Laurens, Belles Lettres, Paris 2002, pp. 217-222, en part. pp. 219-221. Sur ce texte, voir A. Robert, *Fascinatio*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero (éd. par), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, pp. 279-290 ; D. Beecher, *Windows of Contagion*, in C. L. Carlin (ed.), *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2005, pp. 32-46.

sur un autre homme ou animal, au moyen du regard, dans le but de lui nuire. Jusqu'à quel point l'envie est-elle responsable du mauvais œil pour les auteurs médiévaux ? Dans quelle mesure la considèrent-ils comme un affect puissant, investissant le regard au point de provoquer morts et destructions ? Ces questions constitueront mon fil conducteur.

1. *Trois siècles de discussions sur le mauvais œil*

La littérature savante du Moyen Âge offre un terrain d'exploration fructueux pour observer diverses formes d'investissement intellectuel dans le mauvais œil. Par "littérature savante", je désigne non seulement les textes doctrinaux produits à l'écrit ou à l'oral dans un cadre universitaire ou dans un *studium*, mais aussi d'autres élaborations théoriques fournissant une interprétation de faits, une conception du monde, un savoir, comme les dictionnaires ou les encyclopédies. Depuis quelques années, je travaille à recenser de manière systématique les textes relatifs au pouvoir du regard dans cette littérature ; ma recherche s'est concentrée sur les écrits en latin composés sur période de trois siècles, entre 1140 et 1440 environ⁴.

Le point de départ de l'enquête se situe dans la deuxième moitié du XII^e siècle, lorsque deux traités d'Avicenne et d'Algazel faisant référence à la fascination sont traduits en latin à Tolède (1152-66)⁵. La réception de ces textes en Occident a attisé l'intérêt des savants médiévaux pour le pouvoir du regard et fait naître de nombreuses discussions. À la même période, d'autres textes-jalons de la conceptualisation de la notion de mauvais œil

4 Ce travail a été jalonné par plusieurs publications : B. Delaurenti, *Le pouvoir fascinant de l'imagination. Retour sur Lynn Thorndike et l'Anonyme du Vatican (ms. Vat. lat. 1121)*, in "Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales", LXXXIII, 2, 2016, pp. 385-421 ; *Les franciscains et le pouvoir du regard (1277-1295). Une question quodlibétique attribuée à Raymond Rigauld*, in "Études Franciscaines", ns., IX, 1, 2016, pp. 147-186 ; *L'action à distance est-elle pensable ? Dynamiques discursives et créativité conceptuelle au XIII^e siècle*, in F. Chateauraynaud, Y. Cohen (éd. par), *Histoires pragmatiques*, Éditions de l'EHESS, Paris 2016, pp. 149-178 ; *Pratiques médiévales de réécriture. Le cas de la doctrine avicennienne du pouvoir de l'âme en dehors du corps*, in "Aevum", XC, 2, 2016, pp. 351-376 ; *La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230-1370)*, in "Médiévales", L, printemps 2006, pp. 137-154.

5 Avicenne, *De anima*, ed. S. Van Riet, *Avicenna latinus: Liber de anima sive sextus De naturalibus*, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, vol. I (livres IV-V), 1968 ; Algazel, *Physica*, ed. J.-T. Muckle, *Algazel' Metaphysics, a medieval translation*, vol. II, St. Michael's College, Toronto 1933.

sont rédigés, comme le *Décret* de Gratien (vers 1140) ou le *Dragmaticon philosophiae* de Guillaume de Conches (1147-49)⁶.

À l'autre extrémité de la chronologie, plusieurs mouvements de pensée théologiques, philosophiques et médicaux transforment la manière de concevoir le mauvais œil. Du côté des théologiens, les années 1440-50 correspondent au moment où se développe un outillage intellectuel sophistiqué pour confirmer l'existence de sectes d'adorateurs du démon⁷. Apparaît alors un nouveau genre de textes, les traités de démonologie, dans lesquels le mot *fascinatio* est parfois employé pour désigner le sabbat⁸. Dans les milieux humanistes, les décennies 1460-90 sont celles de la redécouverte du platonisme, du retour aux autorités antiques et de la promotion d'une magie naturelle fondée sur les propriétés des astres. Ces accents nouveaux transforment la place qui est accordée à l'idée de fascination⁹. Dans les milieux médicaux, à la même période, le mauvais œil suscite un regain d'intérêt et une nouvelle approche, en particulier en Espagne lorsque paraissent deux ouvrages de médecins consacrés exclusivement au pouvoir du regard¹⁰. Il fait l'objet d'un traitement spécifiquement médical, signe d'un "changement dans le statut épistémologique de la fascination"¹¹.

6 Gratien, *Decretum*, Causa 26, qu 5, canon 14, ed. Friedberg, Leipzig 1879, vol. I, p. 1031; Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, VI, 19 (*De oculis et visu*), §15, ed. I. Ronca, Brepols, Turnhout 1997, p. 250.

7 Voir M. Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Sismel (Micrologus' Library, 38), Florence 2011; M. Ostorero, A. Paravicini-Bagliani, K. Utz Tremp (éd. par), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca. — 1440 ca.)*, Université de Lausanne, Lausanne 1999.

8 Le vocabulaire de la fascination apparaît au XV^e siècle dans quatre traités de sorcellerie : le traité anonyme de la *Vauderie de Lyon* (entre 1439 et 1441), le *De calcatione demonum* (1457) et le *Flagellum hereticorum fascinatorum* (1458) de Nicolas Jacquier, la *Questio de strigis* de Giordano da Bergamo (vers 1460). Sur ces textes, voir M. Ostorero, F. Mercier, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Sismel (Micrologus' Library, 72), Florence 2015; M. Ostorero, *Le diable au sabbat*, cit.

9 Voir le traité déjà mentionné de Marsile Ficin, *Commentarium in convivium Platonis* (1469), cit., ainsi que le traité de Jacques Lefèvre d'Étaples, *De Magia naturali* (entre 1492 et 1494), I, §58-62, éd. par J.-M. Mandosio, Belles Lettres, Paris 2018, pp. 28-30.

10 Diego Alvarez Chanca, *Tractatus de fascinatione*, Seville 1499; Antonio de Cartagena, *Liber de peste, de signis februm et de diebus criticis. Additus est etiam huic operi libellus ejusdem de de fascinatione*, Alcalá de Henares 1530.

11 F. Salmon, M. Cabré, *Fascinating women : the evil eye in medical scholasticism*, in R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, L. Garcia-Ballester, *Medicine from the Black Death to the French Disease*, Ashgate, Aldershot 1998, pp. 53-84, ici p. 69.

L'enquête que je mène sur le mauvais œil dans les discours savants s'inscrit entre ces deux bornes chronologiques. Elle prend fin au seuil de ces tendances contradictoires – virage magique et démonologique, mouvements humanistes, nouvel intérêt médical – qui transforment la perception du phénomène. Sur cette période, entre 1140 et 1440 environ, j'ai repéré une cinquantaine d'auteurs discutant en latin du mauvais œil et de ses causes. C'est un résultat massif, d'autant plus remarquable qu'il ne prend en compte ni les textes littéraires, ni les écrits en langues vernaculaires. Il atteste de l'investissement scientifique dont le mauvais œil a fait l'objet au Moyen Âge. Pendant trois siècles, le monde savant scolastique – théologiens, philosophes, médecins, exégètes, encyclopédistes – s'est saisi de la question du pouvoir du regard. Je me concentrerai ici sur un aspect seulement des argumentations déployées, l'envie du fascinateur, un motif présent dans la moitié environ des textes repérés.

Dans la théologie chrétienne, l'envie a un statut particulier car elle est considérée à la fois comme une passion de l'âme et, selon une tradition issue des Pères de l'Église, comme l'un des sept péchés capitaux. C'est une tristesse vicieuse provoquée par le bonheur d'autrui : “tristesse de le voir réussir et, conséquemment, joie de le voir échouer”¹². Ceci en fait un péché grave, qui procède de l'orgueil et s'oppose aux principes d'une vie spirituelle. Contrairement à la jalousie, l'envie chrétienne a toujours un sens négatif. Je n'explorerai pas ici les réflexions théologiques médiévales sur l'envie. Je m'intéresserai en revanche à la façon dont ce motif se trouve convoqué dans des discours d'une autre nature, au carrefour de la médecine, de la philosophie naturelle et de la théologie. Les frontières des savoirs étant perméables au Moyen Âge, chaque domaine se construit dans un dialogue avec les autres¹³. La fascination, objet transfrontalier et transdisciplinaire, est un de ces lieux de discussions qui font se croiser différentes problématiques savantes. Dans ce contexte, étudier la relation entre envie et mauvais œil dans les discours médiévaux permet de mettre en évidence des dynamiques communes et des espaces spécifiques à chaque champ de connaissance.

12 E. Ranwez, *Envie*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IV, Beauchesne, Paris 1960, p. 774-786, ici pp. 774.

13 Voir J. Chandelier, A. Robert, *Introduction*, in J. Chandelier, A. Robert (éd. par), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e-XV^e siècles)*, École française de Rome, Rome 2015, pp. 1-13.

2. Aux sources de la relation entre mauvais œil et envie

Lorsqu'ils s'intéressent au mauvais œil, les auteurs scolastiques ne prennent pas appui sur des phénomènes dont ils auraient fait l'expérience dans la nature ou dans leur entourage. Leur expérience de la fascination se fonde sur des mots transmis par des textes faisant autorité, dans lesquels ils trouvent un lexique, des anecdotes ou des bribes d'explication : ils ont avant tout une expérience textuelle du phénomène¹⁴. Pour éclairer leur conception du mauvais œil, il convient donc en premier lieu d'examiner leur matériel textuel : où les maîtres latins trouvent-ils de quoi étayer la relation entre envie et fascination ? Un ensemble de textes constitue leur patrimoine commun sur la fascination. Leur référence principale est une proposition théorique d'Avicenne que je nomme la "doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps".

2.1. La doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps

Les discussions latines sur le pouvoir du regard commencent dans les années 1230, lorsque l'interprétation de la fascination que propose le médecin et philosophe persan Avicenne (Ibn Sīnā, 980-1037) est commentée pour la première fois par des auteurs latins. Au chapitre IV, 4 de son traité sur l'âme, Avicenne soutient qu'une personne possédant une âme puissante est capable d'agir directement et immédiatement sur le monde extérieur. L'opération peut prendre deux formes, l'une bénéfique, celle du prophète qui sait faire tomber la pluie, rendre le sol fertile et guérir les malades, l'autre malfaisante, celle du fascinateur capable de nuire d'un seul regard¹⁵. Un demi-siècle après Avicenne, le philosophe et théologien al-Ghazālī (1058-1111), connu en Occident sous le nom d'Algazel, résume

14 Cette observation fait écho aux remarques suggestives de Fernando Salmon sur l'élaboration des connaissances anatomiques médiévales et sur la place prépondérante des textes faisant autorité dans ce savoir. Cfr. F. Salmon, *The Body Inferred. Knowing the Body through the Dissection of Texts*, in L. Kalof (ed.), *A Cultural History of the Human Body*, vol. 2 *The Middle Ages*, Berg, Oxford-New York 2010, pp. 77-97, not. p. 79 : "Medical knowledge about the body in the Middle Ages was based not in the corpse or in images but in words. Words were conveyed in texts, and a history of medical knowledge about the body in the Middle Ages cannot be separated from a history of textual traditions and their use".

15 Avicenne, *De anima*, IV, 4, cit., p. 65, l. 36-38. Pour une présentation détaillée de cette doctrine, voir D.-N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, The Warburg Institute – Nino Aragno, London-Torino 2000, pp. 154-174 ; B. Delaurenti, *Pratiques médiévales de réécriture*, cit.

cette doctrine au chapitre V, 9 de son traité de physique¹⁶. Les deux textes sont mis en latin au même moment et par le même cercle de traducteurs, à Tolède, dans les années 1152-66¹⁷. La version d'Avicenne et celle d'Algazel circulent ensemble en Occident à partir du XIII^e siècle. J'ai montré ailleurs que la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps avait eu une fonction décisive dans la conceptualisation de la notion de fascination¹⁸. Par les difficultés philosophiques et théologiques qu'elle soulevait, cette proposition théorique a créé les conditions de possibilité d'une réflexion philosophique nouvelle, dense et longue, sur le pouvoir du regard.

Quelle place cette doctrine accorde-t-elle à l'envie ? Avicenne ne la mentionne pas dans le *De anima*, IV, 4. Algazel, en revanche, y fait allusion dans la *Physica*, V, 9 dans un exemple fameux, la chute du chameau. "Il y a un proverbe selon lequel l'œil envoie l'homme dans un tombeau et le chameau dans une marmite", dit-il, "et on raconte que des hommes ont vraiment été fascinés"¹⁹. Cela se produit, parce que l'âme du fascinateur est

-
- 16 Algazel, *Physica*, V, 9, cit., p. 197. La *Physica* d'Algazel est une partie de sa *Summa theorice philosophie*, traduction latine du *Maqāsid al-falāsifa*. Cette œuvre a fait l'objet d'une importante bibliographie. Je renvoie ici uniquement aux articles qui soulignent la complexité des relations d'al-Ghazālī à l'œuvre d'Ibn Sīnā et les aléas de la transmission du *Maqāsid* en latin : J.L. Janssens, *Al-Ghazālī and his use of Avicennian Texts*, in M. Maróth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Piliscsaba 2003, pp. 37-49 ; D. Salman, *Algazel et les latins*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge", X, 1935-36, pp. 103-127 ; M.-T. d'Alverny, *Algazel dans l'Occident latin* (1986), in C. Burnett (éd. par), *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, Variorum, Aldershot 1994, vol. VII ; A.H. Minnema, *Algazel Latinus: The Audience of the Summa theoricæ philosophiæ, 1150-1600*, in "Traditio", LXIX, 2014, pp. 153-215.
- 17 Sur le cercle de Tolède, voir C. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program*, in "Science in Context", XIV, 1-2, June 2001, pp. 249-288, repr. in C. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Routledge, London 2009 ; A. Bertolacci, *A Community of Translators. The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of Cure*, in C. Mews, J. N. Crossley (eds.), *Communities of Learning. Networks and Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 37-54, not. pp. 51-52. Sur les traductions latines d'Avicenne, voir M.-T. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Vrin, Paris 1993, ainsi que A. Bertolacci, *The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture*, in P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 242-269.
- 18 B. Delaurenti, *L'action à distance est-elle pensable ?*, cit. ; *Pratiques médiévales de réécriture*, cit.
- 19 Algazel, *Physica*, V, 9, cit., p. 197 l. 18-21 : "Et propter hoc est illud proverbium, quod oculus mittit hominem in fossam, et camelum in caldarium, et dicitur quod homines fascinari verum est".

“mauvaise et envieuse”²⁰, explique Algazel : la pensée jalouse de l’homme affecte le chameau et le tue par le canal du regard. L’exemple du chameau a beaucoup intrigué les auteurs latins, qui le citent souvent²¹. Il les incitait à méditer sur le rôle de l’envie dans la fascination.

La doctrine du pouvoir de l’âme en dehors du corps n’est pas la seule référence des savants scolastiques sur le pouvoir du regard. Ceux-ci ont accès à une toile d’allusions au mauvais œil, d’une part dans la littérature antique gréco-latine et dans la Bible, d’autre part dans des productions scientifiques plus proches d’eux dans le temps, les questions médicales composées au XII^e siècle à l’École de Salerne.

2.2. Littérature antique et commentaires bibliques

Pline, Virgile, Ovide et Aristote ont au Moyen Âge un statut d’auto-rités ; ils fournissent aux maîtres latins une série d’anecdotes sur le pouvoir du regard. Leurs récits, relayés au XIII^e siècle par les encyclopédistes, véhiculent une certaine idée du mauvais œil et de ses effets. Néanmoins, cette littérature ne met à aucun moment les effets du regard en relation avec l’envie. Un exemple significatif de cette absence est l’encyclopédie composée par Alexandre Neckham vers 1213-17, *De naturis rerum*. Le chapitre sur la vision comprend une allusion à la fascination fondée sur deux exemples topiques : le serpent basilic, capable de tuer d’un seul regard, et le loup qui rend muet l’homme qu’il le regard le premier²². Ces deux exemples ont une origine antique²³ et sont

20 Algazel, *Physica*, V, 9, cit., l. 21-23 : “Multum placet ei camelus, et miratur de eo, et eius anima est maligna et invidiosa”.

21 Voir D.-N. Hasse, *Der Sturz des Kamels und die Befleckung des Spiegels. Fernwirkungstheorien in arabischen und lateinischen Kommentaren zu Aristoteles’ De insomniis*, in Th. Buchheim, D. Meißner et N. Wachsmann (hrsg.), *SOMA. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Felix Meiner, Hamburg 2016, pp. 525-541 ; A. Minnema, *A Hadith Condemned at Paris: Reactions to the Power of Impression in the Latin Translation of al-Ghazālī’s Maqāṣid al-falāsifa*, in “Mediterranea”, II, 2017, pp. 145-162.

22 Alexandre Neckham, *De naturis rerum libri duo*, II, 153, *de visu*, ed. T. Wright, Longman, London 1863, pp. 234-238. Sur le basilic, J.-M. Fritz, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Champion, Paris 2000, pp. 232-234 et 343-45, et R. McN. Alexander, *The Evolution of the Basilisk*, in “Greece and Rome”, X, 2, 1963, pp. 170-181 ; sur le loup, J.-M. Fritz, *Paysages sonores*, cit., pp. 231-232 et 372-373.

23 Notamment Pline, *Historia naturalis*, VIII, 33, éd. par E. de Saint-Denis, Belles Lettres, Paris 1952, pp. 50-55, §78.

fréquemment repris dans les discussions médiévales sur la fascination, mais sans allusion à l'envie. Alexandre Neckham consacre par ailleurs un chapitre de son encyclopédie à l'envie, qu'il présente comme une passion contagieuse, une "peste détestable"²⁴, en décrivant ses effets physiques : pâleur, rétrécissement des yeux²⁵. Néanmoins, aucun lien n'est établi entre la fascination et l'envie. Pour Neckham, il s'agit de deux mouvements distincts.

Si les auteurs médiévaux n'ont pas pu lire de considérations sur l'envie du fascinateur dans les textes antiques ou dans les encyclopédies, ils en ont trouvé en revanche dans la Bible et dans l'exégèse. Un verset fameux de l'*Épître aux Galates* comporte une allusion à la fascination. Paul apostrophe le peuple des Galates pour les convaincre de revenir à la foi chrétienne : "Ô Galates sans intelligence, qui vous a fascinés ?" (Gal, 3, 1)²⁶. Cette formule est une référence incontournable au Moyen Âge quand il est question de fascination. Le premier commentateur du verset est Jérôme Stridon, le traducteur de la Vulgate, auteur en 386 d'une glose de l'*Épître aux Galates*. Or Jérôme se réfère à l'étymologie pour établir un lien étroit entre fascination et envie : "celui que nous appelons envieux porte en grec le nom plus expressif de fascinateur", explique-t-il²⁷. Le latin *fascinare* est une traduction du grec *baskaino*, qui a le double sens de "jalouser quelqu'un" et d'"ensorceler". La relation entre fascination et envie est ainsi justifiée. "Ces exemples nous apprennent soit que le bonheur d'autrui est un supplice pour l'envieux, soit que celui qui possède quelques avantages est en butte à la malveillance du fascinateur, c'est-à-dire de l'envieux", conclut Jérôme²⁸. Le fascinateur serait un envieux, jaloux du bonheur de ses semblables.

Le commentaire de Jérôme a eu une forte influence sur les conceptions médiévales de la fascination. Son allusion à l'envie du fascinateur est

24 Alexandre Neckham, *De naturis rerum libri duo*, II, 189, *de invidia*, cit., p. 336 : "quam detestabilis pestis sit", "radice toxicata ramus in venenum pullulat".

25 Ici, p. 339 : "Faciem liventem pallida tabe inficit, oculos, ne videant aliorum successus, pestringit, labra morsu crebro terit. [...] Attestatur facies faciei exterior interiori".

26 *Bibla sacra iuxta vulgatam versionem*, Cité du Vatican, 1969, vol. II, p. 1804 : "O insensati Galatae, qui vos fascinavit, ante quorum oculos Iesus Christus proscriptus est crucifixus".

27 Jérôme, *Commentarius in epistulas Pauli apostoli ad Galatas*, I, 3, 1a, Brepols (Corpus Christianorum. Series Latina, 77, 1A), Turnhout 2006, p. 66 : "Qui apud nos 'invidus' in graeco significantius ponitur fascinator".

28 *Ibidem* : "Quibus docemur exemplis quod uel invidus aliena felicitate crucietur uel is in quo bona sint aliqua alio fascinante, id est inuidente, noceatur."

reprise au XII^e siècle dans la Glose ordinaire²⁹ et par Pierre Lombard³⁰. Aux siècles suivants, ces textes sont cités dans les discussions sur le pouvoir du regard, non seulement dans l'exégèse, mais aussi dans les écrits philosophiques et théologiques.

2.3. *Questions salernitaines*

D'autres textes ont valeur d'expérience de la fascination pour les maîtres latins: les recueils de questions anonymes composés à l'École de Salerne dans la deuxième moitié du XII^e siècle, avant la traduction de la doctrine d'Avicenne³¹. Les questions salernitaines sont des textes courts, didactiques, de tonalité médicale et naturaliste. Le pouvoir du regard y est parfois mentionné. L'une de ces questions fait allusion à l'envie du fascinateur : "lorsqu'un homme voit la richesse d'un autre, il est torturé par l'envie pour l'autre au point que son cœur se resserre ainsi que son cerveau", explique l'auteur. "La chaleur est alors attirée vers les organes internes et l'humeur mélancolique qui se trouve dans les organes internes ou à côté d'eux, devenant froide, se dissout dans des fumées épaisses". D'après le médecin, la passion de l'envie induit une constriction du cœur et un excès de chaleur qui entraînent à leur tour un déséquilibre humoral. Dans un second temps, "les fumées dissoutes atteignent le cerveau et contaminent les esprits de l'âme par une qualité empoisonnée qui, arrivant jusqu'aux yeux par le nerf optique, contamine l'air extérieur touchant les yeux ; cet air contamine l'air proche qui le touche, et celui-ci fait de même indéfiniment jusqu'à atteindre l'objet qui est envié"³². C'est ainsi qu'une qualité empoisonnée peut être transmise en dehors du corps par le regard.

29 Glose de l'épître de Paul aux Galates, 3, 1, *Biblia latina cum glossa Ordinaria*, Strasbourg 1480, repr. Brepols, Turnhout 1992, p. 359a : "Similiter et invidia tanquam fascinus urit. Invidius enim non modo sibi nocet sed et his in quibus aliqua bona esse incipiunt."

30 Pierre Lombard, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas, Ad Galatas*, 3, 1, PL 192, col. 117, 49 (reprise du texte de la Glose ordinaire cité dans la n. précédente).

31 Voir B. Lawn, *The Salernitan questions. An introduction to the history of medical and renaissance problem literature*, Clarendon Press, Oxford 1963.

32 Question salernitaine B129, ed. B. Lawn, *The Prose Salernitan Questions. An anonymous Collection dealing with Science an Medicine, written by a Englishman c. 1200, with an Appendix of ten related Collections*, Oxford University Press, Londres 1979, p. 63 : "Queritur quare quidam habent oculos facinantes. R. [...] Videns quidam homo prosperitatem alterius, invidia torquetur alterius, unde cor constringitur et cerebrum. Calor igitur ad interior revocatur, et melancolicum humorem in interioribus et circa interior infrigidentem in grossas fumositates

Cette lecture médicale de la fascination est très différente de celle des commentaires bibliques. Elle fait appel à la théorie humorale et décrit le corps comme le lieu de circulation de différents fluides – sang, chaleur, humeurs, fumées, esprits. Les interactions entre âme et corps sont aussi prises en considération par l'auteur qui décrit le mauvais œil comme un empoisonnement né d'une série de mouvements, d'abord psychiques, puis physiques. Le modèle salernitain d'interprétation de la fascination est exploité aux siècles suivants, en le nuancant, par les médecins et les philosophes scolastiques. Il a orienté la réception de la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps dans le monde latin.

À partir des années 1230, les savants médiévaux discutent des causes du pouvoir du regard à la lumière de l'interprétation d'Avicenne. Pour étayer la relation entre envie et mauvais œil, ils ont donc trois discours à leur disposition : celui des commentateurs bibliques, qui recueillent l'héritage de Jérôme et le font fructifier ; celui des médecins de Salerne préoccupés par l'influence de l'âme sur le corps et par l'idée de contagion ; celui d'Algazel sur la chute du chameau. En lisant ces textes et en les associant de différentes manières, les maîtres latins ont construit leur propre modèle explicatif. Leurs argumentations sont pleines de nuances et de déplacements. Mais par-delà les variations, il est possible d'identifier deux interprétations successives du rôle de l'envie dans la fascination : une voie psychologico-théologique et une voie naturaliste.

3. *Les effets pernicieux de l'envie*

Un premier courant explicatif prend appui sur les suggestions de Jérôme et s'inscrit dans une perspective théologique et morale. On le rencontre chez le dominicain Roland de Crémone, maître en théologie à l'université de Paris, l'un des premiers auteurs à mentionner la doctrine d'Avicenne. La *Summa* de Roland de Crémone est rédigée à Toulouse entre 1231 et 1233³³. Dans la partie sur les péchés, un long développement est

dissolvit. Dissolute petunt cerebrum et animale spiritum venenosa qualitate inficiunt, qui per opticum nervum ad oculos veniens, aerem extrinsecus oculis vicinatem inficit, et ille aer aerem proximum sibi vicinatem inficit, et ille alium et si usque in infinitum donec perveniat ad rem cui invidetur”.

33 Cfr. M.-H. Vicaire, *Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse*, in “Cahiers de Fanjeaux”, V, 1970, pp. 145-178, repr. in M.-H. Vicaire, *Dominique et ses prédicateurs*, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 1977, pp. 75-100.

consacré aux passions négatives. La haine est comparée à la colère : la colère est une passion rapide et soudaine, explique l'auteur, alors que la haine est lente. Cependant, la haine peut aller jusqu'à tuer, alors que la colère ne le peut pas. Pour illustrer ce point, il donne l'exemple du mauvais œil : "l'âme vénéneuse peut, par haine ou par envie, exercer une impression par un mauvais regard sur le corps malade d'un autre, à la suite de quoi il peut ensuite mourir, comme le dit Avicenne qui a été médecin"³⁴. Roland relie l'envie à la haine et fait du couple *odium / invidia* la cause de la fascination, en attribuant l'idée à Avicenne. Dans la phrase suivante, il précise qu'il s'agit d'une "cause physique"³⁵. Toutefois, ces idées ne sont pas développées davantage. Après ce passage, l'auteur revient à son propos initial et tire de son analyse de la colère un enseignement pastoral.

On trouve une réflexion comparable sur les effets physiques de l'envie dans le commentaire de l'épître aux Galates composé par Robert Grosseteste entre 1230 et 1235³⁶. Glosant le verset sur les Galates fascinés, Grosseteste développe une interprétation de la fascination axée sur le péché humain. Il décrit une chaîne de contagion de l'erreur et du péché dont le moteur est l'envie.

Il y a fascination lorsque quelqu'un, par un regard ou une louange d'envie, contamine une jeune personne d'âge tendre et introduit une dégradation chez un adulte. De même le diable a envié le premier homme et l'habitude de cette envie a pénétré l'orbe terrestre. Maintenant qu'il a envié la nouvelle génération de Galates croyants, et de la même manière qu'autrefois par la bouche d'un serpent, cette fois un venin s'est versé en eux presque par la bouche de leur envie, les contaminant d'abord par la corruption de l'envie, puis contaminant à travers eux les Galates d'une erreur infidèle.³⁷

34 Roland de Crémone, *Summa*, II, *de odio*, Ms. Mazarine, 795, f. 62ra-b : "Anima uenenosa per odium uel inuidiam potest imprimere ex malo aspectu super corpus alterius infirmitatem, de qua postea potest mori, sicut dicit Auicennus qui fuit medicus".

35 *Ibidem* : "Si autem nos uolumus attendere istam phisicam causam, dicemus nos quod istud dixit detestando odium".

36 Cfr. J. McEvoy, *Robert Grosseteste et la théologie à l'Université d'Oxford (1190-1250)*, Cerf, Paris 1999.

37 Robert Grosseteste, *Expositio in epistolam sancti Pauli ad Galate*, 3, 1, ed. J. McEvoy, Brepols (*Corpus christianorum, Continuatio medievalis*, 130), Turnhout 1995, p. 72 : "Fascinans namque est cum uis inuidi [*coni. : inuidendi ed.*] aspectu uel laude teneram et nouellam aetatem inficit, et perfectum in deterioritatem uertit ; sicut diabolus, qui primo homini inuidit, cuius inuidia mors in orbem terrarum intrauit. Nunc inuidebat nouellae aetati Galatarum credentium, et <sicut> quondam tamquam per os serpentis, sic nunc pseudo per ora inuidientiae suae

Dans cette explication, le démon n'est pas le déclencheur du mauvais œil : il est seulement celui qui fait naître une mauvaise passion, l'envie, dans l'âme du fascinateur. C'est l'envie humaine qui provoque le mauvais œil.

Robert Grosseteste ne se limite pas à cette interprétation théologique. Il développe ensuite une réflexion philosophique sur les causes du pouvoir du regard, dans laquelle il ne fait aucune considération sur l'envie ou le péché³⁸. Alors que Roland de Crémone juxtaposait les interprétations sans les ordonner, Grosseteste se montre conscient des différences d'enjeux entre théologie et philosophie naturelle. Il structure sa réflexion en distinguant nettement les deux niveaux d'explication. L'envie est présentée comme un argument théologique, et non philosophique.

Dans ces mêmes années 1230, un troisième théologien évoque à plusieurs reprises la fascination : Guillaume d'Auvergne. Il n'en propose pas comme Grosseteste une interprétation détaillée, mais dispense plutôt quelques remarques ponctuelles sur le sujet, en divers endroits de son œuvre. À une occasion, dans le *De universo*, son encyclopédie de philosophie naturelle, Guillaume propose une explication étayée du phénomène, centrée sur les passions de l'âme.

Fasciner signifie sans doute torturer ; cela signifie en effet accabler un homme en lui rajoutant un fardeau (*fascis*), d'où le fait que l'on parle de faisceau (*fascinus*). Cette passion n'est pas infligée par un instrument corporel mais par la seule passion qui se trouve dans l'âme de celui qui fascine, et celle-ci peut être soit de la colère, soit de l'envie, soit peut-être un amour excessif duquel procède immédiatement une louange excessive ; par une louange de cette sorte, les hommes sont fascinés³⁹.

Qu'il s'agisse de colère, d'envie ou d'amour, la passion du fascinateur est excessive et par là même destructrice. Les affections violentes de son âme débordent de son corps pour atteindre celui du fasciné. Cette expli-

uenenum illis infudit, hos primum inficiens inuidiae tabe et per eos inficiens Galatas infidelitatis errore."

38 Ici, pp. 72-73.

39 Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II, 3, 16, Orléans-Paris 1674, repr. Frankfurt a M. 1963, col. 1045bD-1047B : "Fascinare enim proculdubio est torquere; est enim tanquam fasce superimposito hominem aggravare, unde et fescinus dicitur. Hec autem passio non infligitur aliquo instrumento corporali, sed solam passione, que in anima est fascinantis, et hoc est uel ira, uel inuidia, uel forsitan amor nimius, de quo interdum procedit nimia laudatio. Ex huiusmodi namque laudationes homines dicuntur fascinari".

cation prolonge la “pédagogie des passions” élaborée par le théologien dans son traité sur la pénitence⁴⁰. Mettant en relation la problématique des passions et le phénomène de fascination, Guillaume d’Auvergne en arrive à affirmer que l’envie peut avoir un effet au-delà des limites du corps propre.

Les textes de Roland de Crémone, Robert Grosseteste et Guillaume d’Auvergne ont été écrits à la même période, dans les années 1230, sans que les fourchettes chronologiques connues pour chaque texte permettent de les classer plus finement les uns par rapport aux autres. Ce sont les premières utilisations connues de la doctrine du pouvoir de l’âme en dehors du corps. Les raisonnements de ces trois auteurs sur la fascination diffèrent en bien des points, mais ils se rejoignent autour d’une conception commune des passions, créditées d’une efficacité concrète et d’un fort pouvoir de nuisance sur le corps d’autrui : un affect peut blesser ou tuer une autre personne s’il est violent ou en excès. L’envie joue donc un rôle central dans leur conception du mauvais œil. Pour autant, aucun de ces auteurs ne cherche à expliquer *comment* la passion de l’âme exerce son effet sur le corps de quelqu’un d’autre. Leurs réflexions sur l’envie ont une forte dimension pastorale ; elles sont distinguées de considérations philosophiques sur les manifestations du monde naturel.

4. *Un processus physique de transmission du mal*

À partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, les argumentations qui soulignaient le rôle des passions de l’âme dans la fascination laissent la place à un modèle d’interprétation inspiré des idées médicales. Il s’inscrit dans le prolongement des explications développées à Salerne au XII^e siècle et prend aussi appui sur un nouveau courant de réflexions sur les relations âme-corps, développées à partir de 1264 par le médecin Taddeo Alderotti, puis par les héritiers de son enseignement⁴¹. Dans les universités du Nord de l’Italie, plusieurs générations de laïcs formés à la médecine et à la philosophie naturelle étudient les effets corporels des passions de

40 C. Casagrande, *Guiglielmo d’Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenzia*, in F. Morenzoni, J. Y. Tilliette (éd. par), *Autour de Guillaume d’Auvergne*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 189-201, ici p. 191.

41 Cfr. N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, NJ 1981 ; A. Robert, *Dino del Garbo et le pouvoir de l’imagination sur le corps*, in “Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge”, LXXXI, 2014, pp. 139-195.

l'âme entre la fin du XIII^e siècle et les premières décennies du XV^e siècle. Certains d'entre eux s'interrogent sur la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps. L'exemple le plus frappant est celui de Jacques de Forli, maître à Padoue entre 1400 et 1414 : il compose un véritable traité sur les relations âme-corps, qu'il organise comme une discussion *pro* et *contra* de l'opinion d'Avicenne⁴². Ces médecins ne s'intéressent pas directement à la figure du fascinateur, qu'ils écartent de leurs réflexions. Ils ne parlent pas non plus des effets de la colère, de l'envie ou du désir de nuire. Cependant, leurs analyses de la relation psychosomatique et leurs réticences envers l'idée d'un pouvoir psychique à distance influencent les réflexions de leurs contemporains sur la fascination.

À la même période, en effet, la possibilité de l'action à distance est questionnée par divers auteurs, en grande partie dominicains ou franciscains, dans une perspective de philosophie naturelle. Ces maîtres n'ont pas de formation médicale, mais ils interprètent néanmoins la fascination sur le modèle de la contagion des maladies. Ils la décrivent comme un processus de contamination dont le point de départ serait l'âme corrompue du fascinateur : l'âme mauvaise altère d'abord le propre corps, puis, dans un deuxième temps, le corps transmet l'altération au monde extérieur par des émanations néfastes. Cette explication physique de la fascination se rencontre dans les argumentations à partir les années 1260⁴³. Elle est encore formulée dans les années 1350-1380 par Nicole Oresme⁴⁴. L'enjeu de cette

42 Jacques de Forli, *Questiones in Tegni*, III, 11 (entre 1400 et 1414), in K.M. Boughan, *Beyond Diet, Drugs, and Surgery: Italian Scholastic Medical Theorists on the Animal Soul (1270-1400)*, PhD Dissertation, University of Iowa 2006, pp. 604-631. La doctrine d'Avicenne est également discutée par Gentile da Foligno, *Canon Avicenne*, I, 2, 1, 8 (v. 1330), Venise 1520-1522, vol. I, ff. 101vb-102rb ; Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, II, 4, quarta conclusio (entre 1348 et 1370), ed. K.M. Boughan, *Beyond Diet*, cit., pp. 534-536 et 559-561 ; Ugo Benzi, *Expositio super libros Tegni Galeni*, III, 16 (1413-1415), Venise 1518, ff. 69vb-70va.

43 Voir les auteurs étudiés dans les deux articles suivants : B. Delaurenti, *Le pouvoir fascinant de l'imagination*, cit., et *Les franciscains et le pouvoir du regard*, cit.

44 Nicole Oresme évoque à de nombreuses reprises la fascination dans ses écrits : *Questiones super Physicam*, II, 14 : *de causis fortune*, in S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner, E. Mazet (éd. par), *Nicole Oresme, Questiones super Physicam (Book I-VII)*, Leiden-Boston, Brill 2013, pp. 270-272 ; *De configurationibus qualitatium et motuum*, II, 28, 35 et 38, in M. Clagett, *Nicole Oresme and the medieval geometry of qualities and motions*, University of Wisconsin Press, Madison 1968 ; *De effectibus singularibus*, IV, nota 14 et nota 19, ed. par A. Boureau, Belles lettres, Paris, à paraître (= *De causis mirabilium*, in B. Hansen, *Nicole Oresme and the marvels of nature*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1985, pp. 312-314 et 354).

argumentation est de fournir une explication naturaliste à des phénomènes qui semblent relever de l'action à distance. En insistant sur le rôle du corps, en rétablissant un contact entre le fascinateur et le fasciné, les auteurs scolastiques tendent à ramener ce qui paraissait opérer à distance au rang d'un phénomène naturel selon les critères d'Aristote⁴⁵.

L'envie aurait toute sa place dans ces lectures psycho-physiologiques du mauvais œil. Comme l'explique Thomas d'Aquin, les mouvements affectifs sont indispensables à la relation psychosomatique : "aucune modification corporelle ne suivrait une appréhension si à celle-ci n'était adjointe une émotion de joie ou de tristesse, de désir ou d'autre passion"⁴⁶. Ces explications de la fascination se construisent ainsi à partir d'une théorisation de la relation de l'âme au corps. Pourtant, si la plupart de ces auteurs évoquent les mauvaises passions du fascinateur, ils nomment rarement l'envie. Tout se passe comme si la référence à l'*invidia* n'avait pas sa place dans leurs raisonnements, comme si elle était réservée à un discours pastoral plutôt que philosophique ou physiologique. Cette absence est d'autant plus inattendue que l'envie du fascinateur était mentionnée au siècle précédent dans une question salernitaine, une littérature qui continue d'inspirer les maîtres latins au XIII^e et au XIV^e siècle.

Un texte, pourtant, fait exception : le traité *De fascinatione* d'Engelbert d'Admont. Ce moine bénédictin, formé à la philosophie naturelle dans les universités du Nord de l'Italie, développe une interprétation du mauvais œil très proche de celles des franciscains et dominicains aristotéliens de la deuxième moitié du XIII^e siècle, tout en allant plus loin dans l'explicitation du rôle de l'envie. Engelbert a étudié le corpus aristotélien à l'université de Padoue avant de retourner dans les Alpes autrichiennes pour poursuivre sa carrière au sein de son ordre. Il est l'auteur d'un des rares traités entièrement consacrés à la fascination que l'on connaisse pour le Moyen Âge, un texte écrit dans les années 1290, entre son retour de Padoue et son élection comme abbé d'Admont⁴⁷.

45 Sur l'axiome aristotélien du contact et la problématique de l'action à distance, voir N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature : la rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*, Belles Lettres, Paris 2013, pp. 139-144 ; B. Delaurenti, *L'action à distance est-elle pensable ?*, cit.

46 Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, ii, 103, édition Léonine, Rome 1918-1930 ; trad. Cerf, Paris 1993, pp. 634-637 : "Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis".

47 Cfr. G.-B. Fowler, *Intellectual interests of Engelbert of Admont*, Columbia University Press, New York 1947.

Engelbert donne une définition du phénomène qui articule psychologie et physiologie. La fascination, dit-il, est “une certaine infection (*infectio*) et impression (*impressio*) par le regard d’un œil malveillant et envieux, dans le corps de celui qu’il envie et à qui il veut du mal et dans sa propre faculté imaginative”⁴⁸. Les termes *infectio* et *impressio* en font une forme de contagion, la transmission physique d’éléments matériels, tandis que les références à l’envie (*ex aspectu invidi*) et à la faculté d’imagination (*virtus imaginativa*) soulignent le rôle de l’âme dans le processus. Dans la suite du traité, l’abbé explique comment, selon lui, l’envie du fascinateur agit sur celui qu’il regarde. Il compare la “passion d’amour” à la “passion d’envie, de haine et de malice” : toutes deux “causent des impressions plus fortes et plus profonde, et par conséquent plus durables dans les corps propres, troublant et mettant en mouvement les esprits eux-mêmes jusqu’à ce que, par leur médiation, une impression semblable se produise dans les corps étrangers”⁴⁹. Plus loin, il ajoute : “À partir de toutes ces choses, on peut dire que la fascination est le fait d’atteindre et de produire une impression sur un corps et ce qui est vu d’un corps étranger par la contamination de sa propre impression et de son sang, avec la médiation d’un esprit visuel mêlé à un rayon”⁵⁰. C’est son *propre* corps que le fascinateur contamine par son envie ; son état corporel irradie ensuite au dehors, des esprits néfastes sont transmis au moment de l’échange de regard et contaminent l’entourage.

Engelbert défend ainsi une interprétation à la fois corporelle et psychique de la fascination. Il prend acte des réflexions des théologiens sur les passions et en particulier l’envie, tout en intégrant aussi les suggestions salernitaines et de la médecine scolastique sur les relations âme-corps. L’âme joue un rôle moteur dans le processus qu’il décrit, mais celui-ci dépend aussi de la contamination physique du corps de la victime. Cette

48 Engelbert d’Admont, *Tractatus de fascinatione*, I, 1, in G.B. Fowler, *Engelberti Admontensis Tractatus De fascinatione*, in “Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XXXVII, 1970, p. 197, l. 1-3 : “Fascinatio dicitur infectio quedam et impressio : ex aspectu oculi malivoli et invidi in corpus eius, cui invidet et cui vult malum, et in ipsius virtutem ymaginativam”.

49 Ici, I, 15, p. 213, l. 4-9 : “Passio amoris hereos, et passio invidie et odii et malicie ad alios huiusmodi [...] faciunt et causant impressiones forciores et profundiores, et per consequens durabiliores in corporibus propriis, conturbantes et commoven-tes spiritus ipsos usque ad hoc quod, eius mediantibus, fit consimilis impressio in corporibus alienis”.

50 Ici, p. 213, l. 19-22 : “Ex omnibus itaque predictis, potest colligi et haberi quod fascinatio est infectionis proprii specie et sanguinis, mediante ipso spiritu visuali radio commixto, ad corpus et visum alieni corporis delacio et impressio”.

conception du mauvais œil, construite de la façon la plus complète possible, conjugue les deux voies explicatives que l'on a identifiées, la voie physiologique et la voie psychologique.

Conclusion

À partir des années 1230, le pouvoir du regard fait l'objet de discussions denses, stimulées par la réception dans le monde latin de la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors. Ces réflexions s'expriment dans un cadre universitaire, principalement à Paris, à Oxford et dans le Nord de l'Italie. Elles s'inscrivent tantôt dans une perspective théologique et pastorale, tantôt dans une perspective philosophique, voire médicale. Les quelques exemples qui ont été apportés ici n'épuisent pas la richesse des discussions. Cependant, le fait de centrer l'étude sur la relation entre fascination et envie a apporté des indications sur la manière dont s'articulent différentes tendances explicatives autour d'un même objet.

L'envie constitue un élément significatif des interprétations médiévales du mauvais œil, même si elle n'est pas présente dans tous les textes. Nous avons repéré deux voies explicatives qui lui attribuent un rôle dans le pouvoir du regard. La première est intégrée à un discours théologique et pastoral sur le contrôle des émotions. L'exemple du mauvais œil vient illustrer la nécessité de maîtriser ses passions, car celles-ci ont des répercussions non seulement sur soi, mais aussi sur les autres. L'envie est au cœur de ce dispositif qui connecte les mouvements affectifs aux manifestations corporelles. La seconde voie est centrée sur le corps et ses effets de contagion, dans une perspective de médecine et de philosophie naturelle. La fascination apparaît comme un cas particulièrement intéressant de combinaison entre mouvement de l'âme et mouvement du corps, avec des conséquences physiques tangibles sur le monde extérieur. En supposant que l'impression nocive de l'âme se transmet par une série de relais, d'abord le corps propre, puis l'air, enfin le corps de la victime, il est possible de fournir une explication du mauvais œil qui contourne l'aporie d'une action sans contact. L'envie est rarement mentionnée dans ce modèle. Son intervention est sous-entendue, les argumentations se limitant à souligner le rôle des mauvaises passions de l'âme dans la fascination.

Ces deux voies se succèdent chronologiquement dans les textes, mais elles ne sont pas en contradiction. Elles sont plutôt complémentaires, comme le montre la proposition d'Engelbert d'Admont, qui les combine.

Dans l'une comme dans l'autre, l'attention est placée sur le corps dans la relation qu'il entretient avec l'âme. L'envie ne peut rien faire seule ; elle n'est jamais présentée comme un facteur unique de mauvais œil. Peut-être est-ce pour cela que, dans la plupart des interprétations, elle n'est pas centrale : elle apparaît plutôt comme un élément parmi d'autres dans un système explicatif complexe articulant plusieurs niveaux de causalités. L'envie du fascinateur déclenche une suite de mouvements émotifs, d'abord psychiques puis physiques, entraînés l'un par l'autre, et qui finissent par tuer.

La mise en série des textes sur le mauvais œil et l'envie met ainsi en évidence une préoccupation commune des savants médiévaux, qu'ils soient théologiens, philosophes ou médecins : le corps. Pour qu'une émotion provoque malheurs et destructions, il faut que le corps soit impliqué. Quelle que soit leur formation, leur culture et leur profession, par-delà leurs différences de positionnements ou d'argumentations, les maîtres latins construisent la catégorie de mauvais œil en centrant leurs analyses sur le corps. Loin de considérer le pouvoir du regard comme une influence informe et impalpable, ils en font un phénomène tangible dépendant de mouvements physiques. Ils décrivent un corps influençable, mû par les passions, les affects, et qu'il convient de contrôler, mais aussi un corps puissant, moteur, auquel tous attribuent un rôle central dans les interactions humaines.