II

LES TABLETTES DE BATH ET ULEY : UN PLACEBO JURIDIQUE

par Yann Crouzet

Parmi les moyens d'action offerts à tout individu désireux d'agir aux limites des ressources humaines, les tablettes magiques furent un instrument de prédilection dans le monde gréco-romain. Répandues en Grèce sous le terme de κατάδεσμος [1], elles connurent une multitude de qualifications au sein de la sphère romaine [2]. Face à cette pluralité a été retenu le mot *defixio* [3], par référence au clou perçant de nombreuses tablettes magiques. Employé à seulement trois reprises dans des inscriptions latines (toutes retrouvées en Bretagne romaine [4]), il est loin néanmoins de constituer une désignation courante [5].

Les *defixiones* peuvent être définies comme des « inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or the wellfare of persons or animals against their will » [6]. Dans un monde où toute entreprise ne pouvait être effectuée qu'avec l'aval d'un dieu, la prière incarnait l'ultime recours face à un problème insoluble ou une situation périlleuse [7]. Touchant à divers domaines, les tablettes magiques peuvent être réparties en quatre catégories, se rapportant aux procès, aux problèmes liés à l'amour, aux jeux et au commerce, selon une classification établie par Christopher A. Faraone [8], qui distingue les *defixiones* relatives au commerce comme une catégorie spécifique, par rapport au classement précédemment effectué par Auguste Audollent [9]. Ce nou-

1. Platon, *La République*, 364 c.

2. *Commonitorium*, *execratio*, *devotio*, *petitio* : cf. D. Ogden, « Binding spells : Curse Tablets and Voodo Dolls in the Greek and Roman Worlds », in R. Ankarloo & S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe, vol. II, Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999, p. 5. Pour un aperçu de la richesse du vocabulaire employé, on consultera H. S. Versnel, « Beyond Cursing : The Appeal to Justice in Judicial Prayers », in A. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera Ancient Greek Magic and Religion*, New-York / Oxford, 1991, p. 94.

3. Le terme est déjà utilisé par Richard Wünsch dans sa compilation d'inscriptions grecques (R. Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae. Collegit, collectas praemissa praefatione edidit Ricarus Wuensch*, Berolini, 1897, 52 p.). v. également A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Lutetiae Parisiorum, 1904, 568 p.

4. Inscriptions 6, 7 et 21, compilées traduites et commentées par R. G. Collingwood, *The Roman Inscriptions of Britain. Volume I., Inscriptions on stone*, Oxford, 1965, 790 p.

5. Roger H. S. Tomlin, dans son article « The curse tablets », in B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. II : The Finds from the Sacred Spring*, Monograph 16, Oxford, 1988, p. 59, préfère le terme *devotio*.

6. D. Jordan, « A Survey of Greek *Defixiones* Not Included in the Special Corpora », in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, p. 151.

7. G. Gager, *Curse Tablets and biding spells from the Ancient World*, New-York / Oxford, 1992, p. 176 ; F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 157.

8. C. A. Faraone, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », in A. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera* (cité n. 2.), pp. 3-32.

9. A. Audollent, 1904. E. G. Kagarow, *Griechische Fluchtalfen*, Parisiis, 1929, 79 p., compte cinq catégories, et distingue *defixiones* destinées à protéger des maléfices et *defixiones* destinées à lutter contre les incantations magiques.

veau regroupement a en effet pour mérite de mêler diverses tablettes ayant pour point commun une lutte agonistique [10].

Dans un article de 1991, Hank S. Versnel se proposait d'effectuer une nouvelle interprétation de ces demandes d'aide divine, au moyen d'une comparaison entre tablettes grecques et romaines. Ses premières conclusions devaient l'engager à fonder une catégorie des « *judicial prayers* », encore qualifiées au sein du même article de « *prayers for legal help* » [11]. Les considérant comme un genre particulier, dissociable des *defixiones*, il en propose une définition appuyée sur une terminologie juridique avec les dieux comme médiateurs judiciaires. La particularité de cette forme était non plus la jalousie [12], ou une expression agonistique, mais la volonté de réparer une offense subie [13].

Sur les quelque 1600 tablettes actuellement répertoriées, la proportion de matériel d'origine grecque dépasse les deux tiers. Plus de la moitié du matériel latin fut découvert sur les bords de la Severn, précisément sur les sites de Bath et Uley. Les deux localités comptabilisent au total plus de 300 exemplaires. Il s'agit là d'une source de première importance dans l'étude des prières judiciaires [14]. Destinée à répondre aux besoins d'un individu lésé par un autre, la tablette magique est le support de ses ressentiments et de ses aspirations [15] ; expression d'une volonté personnelle mais liée au savoir de toute une communauté, elle est un mode opératoire incontournable aux II^e^-IV^e^ siècles après J.C. [16] Nous voulons, dans la présente note, revenir sur les motivations et les finalités d'une telle pratique, au regard des sujets traités dans ces objets votifs : instrument d'une vengeance légitimée (1), la prière judiciaire est l'écho d'une situation de détresse (2) et de rupture à laquelle le plaignant entend mettre fin (3).

1. La vengeance

La volonté de châtier, avec pour finalité la restitution du bien dérobé, est une constante des prières judiciaires [17]. Nombre d'entre elles visent à condamner le

10. Faraone 1991 ; Graf 1994, pp. 152-161.

11. Versnel 1991, p. 61. La démarche a déjà été proposée par l'auteur, quelques années auparavant, à partir d'une étude sur une tablette retrouvée à Italica (Espagne) en 1972 : H. S. Versnel, « Les imprécations et le droit », *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 66, 1987, pp. 5-22.

12. A. Bernand, *Les sorciers grecs*, Paris, 1991, 513 p. ; J.-B. Clerc, Homines Magici *: études sur la sorcellerie, dans la société romaine impériale*, Berlin / Bern / Paris, 1995, p. 355. L'analyse est partiellement remise en cause par Graf 1994, p. 125.

13. H. S. Versnel, « Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Dual strategy in Social Control », in D. Cohen (ed.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle in klassichen Athen*, München / Oldenbourg, 2002, p. 49.

14. Si une large part de ce matériel reste encore à traduire et étudier, le corpus de Bath est déjà l'objet d'une publication extrêmement fournie et documentée : B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. II : The Finds from the Sacred Spring*, Monograph 16, Oxford, 1988, 362 p. Tout aussi riche, le corpus d'Uley est accessible dans P. Leach P. & A. Woodward, *The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire : 1977-79*, London, 1993, 360 p.

15. Tomlin 1988, p. 101. Permettant un « *transfer of emotions* » (G. Webster, *The British Celts and their gods under Rome*, London, 1986, p. 136), le recours aux tablettes magiques constituerait plus une étape dans la résolution du problème du plaignant qu'une fin en soi (E. E. Evans-Pritchard, *Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, 1976, 265 p. ; G. Roheim, *Magic and schizophrenia*, Bloomington, 1955, p. 11 ; Webster 1986, pp. 101-102).

16. Gager 1992, p. 21 et 24 ; Ogden 1999, p. 4. Loin d'être l'apanage d'une catégorie sociale, la pratique magique aurait connu une diffusion à travers toutes les strates de la société romaine (Pline l'Ancien, *H.N.* XXVIII, 4, 5). Elle devient un sujet récurrent de la littérature latine (Horace, *Satires*, I, 8, 23-36 ; Virgile, *Bucoliques*, VIII, 74-104). Si la sorcière Canidie endosse un rôle dramatique en usant de son art dans un but effrayant, allant jusqu'à sacrifier un enfant (Horace, *Epodes*, V, 12-40), d'autres auteurs (*Elégies* de Properce et de Tibulle) traitent le sujet avec beaucoup plus de légèreté.

17. Pour une liste exhaustive des châtiments réclamés par les auteurs de *defixiones*, cf. Kagarow 1992.

voleur à payer sa faute au moyen d'une atteinte à sa vitalité figurée par le sang (*sanguine suo*) [18] lors de la phase rédactionnelle. Une action qui, loin d'être unique, trouve son pendant dans les tablettes grecques [19]. La tablette 44 du site de Bath nous propose une image autrement plus directe en exprimant le souhait que le propre sang du malfaiteur se déverse dans la coupe qu'il a dérobée, jusqu'à la remplir [20]. Sacrifié afin d'expier la faute commise [21], il est donné (*donat*) [22] au temple de Sulis. Devenue possession temporaire de cette dernière [23], sa vie est mise entre parenthèses [24]. Ce type de don est un thème fréquent [25]. Nous retrouvons un cas analogue avec la tablette 66 de Bath où le coupable devra donner satisfaction avec son propre sang [26]. Il peut également être consumé (*consumas*) [27] en tant qu'offrande, se voyant ainsi conférer le statut de sujet votif. Une telle dévotion se traduit encore par le don du nom [28]. Dans la société romaine, celui-ci semble renfermer la valeur intrinsèque d'une personne, son essence même [29]. Le sacrifice du voleur, symbolique [30], le plonge alors dans un état de mort virtuelle. Tout en restant libre de ses mouvements, il devient une entité sacrée (*sacer*) [31].

L'instrumentalisation de la peur constitue la trame rédactionnelle des prières judiciaires [32]. Si l'inhumation (Uley) ou l'immersion (Bath) des tablettes limite la pleine connaissance de leur contenu à un nombre restreint d'individus, il est probable que l'ignorance ne constituait pas un obstacle à une réaction de l'envoûté. Il est tout d'abord envisageable que la divulgation de son contenu n'ait pas été visuelle, mais orale. Sans recourir à une exposition préalable, l'initiateur de la tablette pouvait aborder le sujet avec son entourage. Le bouche à oreille, seul, dans une ville de modeste importance, devait dès lors suffire à tenir la « cible » au courant de la menace dont elle était l'objet [33].

D'autre part, assuré que les actions en justice ne pourraient vraisemblablement pas permettre de le retrouver, le malfaiteur devait savoir que le recours à la magie représentait une option envisageable pour la victime. Cette obsession du sort devait à présent le suivre [34] : tout évènement imprévu et nuisible, toute maladie, tout

18. Bath 6, 7, 38, 40, 41, 44, 46, 47, 65, 66, 94, 97, 99 ; Uley 80.
19. Versnel 1991, p. 85.
20. Bath 44, ll. 5-7.
21. Versnel 1991, p. 89.
22. Bath 44, l. 3.
23. H. Ménard, « Le vol dans les tablettes de la Bretagne romaine (Britannia) », *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 78, 2000, p. 296 ; Versnel cité n. 13, p. 66 ; P. Veyne, « *Titulus praelatus* : offrande, solennisation et publicité dans les *ex-voto* gréco-romains », *Revue Archéologique*, 2, 1983, p. 287.
24. La divinité invoquée devenant *de facto* la nouvelle gérante de l'affaire, cf. Ogden 1999, p. 39.
25. Don de la personne : Bath 15, 16 (?), 31, 44, 57, 61, 65 ; ou de leur vie (*anima*) : Bath 31, 37.
26. *satisfecerit sanguine illorum*, ll. 10-11.
27. Bath 54.
28. Bath 15 (?), 16 ; Uley 5.
29. M. Aquien, *L'autre versant du langage*, Paris, 1997, p. 124.
30. Gager 1992, p. 22 ; P.-L. Huvelin, « Les Tablettes magiques et le droit romain », *Annales Internationales d'histoire : Congrès de Paris*, 1901, Paris, p. 24. Pour un parallèle avec le matériel grec, cf. Versnel 1991, pp. 84-87.
31. Aelius Gallus définit cet état comme l'ensemble des choses consacrées d'une manière quelconque par la loi, le recours à la religion privée ne pouvant permettre de décerner ce qualificatif (cité par Festus, *Sexti Pompei Festi De uerborum significatu quae supersunt. Cum Pauli epitome*, p. 424 L). La définition est reprise par Justinien (*Institutes*, II, 1-8). Pour une discussion récente du terme, cf. R. Jacob, « La question romaine du *sacer*. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit », *Revue Historique*, 639, 2006, pp. 523-588.
32. G. Gurvitch, *La magie et le droit*, Paris, 2004, 104 p.
33. Versnel cité n. 13, pp. 71-72.
34. Cette peur deviendrait un premier élément dans sa punition. « *The mechanism of the* [...] *sacred spring at Bath, can be rationalized by invoking the idea of psychosomatic illness* » (Tomlin 1988, p. 102).

accident pouvant l'affecter lui ou les siens, devenait alors la possible conséquence d'un sortilège [35]. Rompu par la fatigue [36] ou rongé par la douleur [37] il voyait son existence quotidienne, sinon celle de son entourage [38] ou de ses complices [39], soumise à la manipulation conjointe du rédacteur et d'une divinité [40], sans pour autant chercher la mort comme réponse. Dans un tel processus, ses interrogations étaient les instruments permettant une punition d'ordre tant psychologique que physique, assortie de l'éventuelle émergence du remord.

D'autre part enfin, certaines demandes semblent indiquer que ce n'est pas tant la restitution que la punition qui motive leur rédacteur, à l'image de la tablette 35 du site de Bath, contenant une volonté explicite de représailles [41]. Il ne s'agit pas d'obtenir justice, au sens d'un règlement par des voies juridiques ordinaires ou par le rendu d'une sentence divine, mais de répondre violemment au tort (*fraudem*) subi [42]. D'autres sont l'occasion de souhaiter une profonde blessure sociale [43], voire la mort [44], à l'image de la tablette 98 de Bath illustrant toute la fureur de la victime [45] : Annianus, le propriétaire lésé, invite la divinité (probablement Sulis) à ne pas pardonner au voleur sans lui avoir au préalable fait sentir son courroux, qu'il ait ou non rendu le bien dérobé. La restitution de l'objet n'est qu'une étape, la souffrance devenant un point nécessaire de la démarche, non pas en vue de résoudre le crime, mais pour satisfaire le désir morbide du plaignant.

La prière judiciaire pourrait donc être perçue comme le support d'une dramatisation à échelle variable de l'acte vengeur animant leur créateur [46]. Loin d'être un acte gratuit, le sort constitue, dans la plupart des cas, le moyen d'opérer une prise de conscience chez la personne incriminée [47].

35. Un tel cas de figure ne semble cependant acceptable que dans la mesure où le vol aurait été commis par un amateur. Si le poids des croyances pouvait très bien peser sur la conscience du novice, il est peu certain qu'un voleur professionnel ait pu éprouver la même crainte.

36. Bath 54, 55, 100.

37. Etre touché par un sort dans tous ses membres : Bath 97 ; ne pas pouvoir boire, déféquer ou uriner (*bibere* / *manducare* / *adsellare*) : Bath 41 ; ne pas pouvoir s'asseoir, s'allonger marcher (*sedere* / *iacere* / *ambulare*) : Bath 54 ; ne pas pouvoir uriner, déféquer, parler, dormir, rester éveillé, être bien portant : Uley 4. La tablette 97 de Bath nous donne une souffrance pour le moins suggérée en évoquant le souhait de voir les intestins du voleur dévorés (*intestinis excomesis*) : Bath 97.

38. Bath 32, 41, 53.

39. Bath 40 (?), 94, 97.

40. Cf. Pline l'Ancien (*H.N.* XXVIII, 4, 5). Soulignant l'omniprésence de la magie dans les esprits, l'encyclopédiste signale qu'à son époque, tout un chacun « craint d'être l'objet d'imprécation ». A la question de savoir si ces tablettes possédaient un effet réel ou non répond la synthèse de Gager 1992, p. 22 et n. 108 p. 38.

41. *deae Suli Minervae rogo sanctissimam maiestatem tuam ut vindices ab his qui fraudem fecerunt*, Bath 35, ll. 1-5.

42. Pour l'expression d'un sentiment de violence catalysé par l'acte magique, cf. notamment H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, rééd. Paris, 2003, p. 175 ; B. Malinowski, *Magic, Science and Religions : and others essays*, Garden City, 1948, p. 52 et n. 9 p. 289. Le point est relativisé par Graf 1994, p. 146.

43. La stérilité : Bath 10, 45 (?).

44. Bath 10, 31, 97.

45. Interprétation basée sur la traduction de Versnel (1991, p. 90), alternative à la version initiale de Tomlin.

46. Expression formalisée d'un désir de revanche (Gager 1992, p. 26), le sortilège serait à déterminer non comme une simple expression superstitieuse mais comme le vecteur libérateur d'une frustration. Celle-ci se décline sur plusieurs points : la crainte du préjudice (ce qui a pu faire suspecter certains auteurs d'une obsession du vol chez les Bretons, *ibid.*, p. 177 pour une réfutation de cette supposition, reposant sur le hasard des découvertes) ; celle de ne pas connaître l'identité du ou des malfaiteurs (cf. Ménard 2000, p. 294), sentiment que l'on retrouve face aux lourdeurs et aux impasses du système judiciaire, cf. Gager 1992, p. 176 ; Ménard 2000, p. 296 ; P. Sillières, *Baelo Claudia : une cite romaine de Bétique*, Paris, p. 31 ; Versnel cité n. 13, p. 73 ; cf. également Quintilien, *Institution Oratoire*, VII, 1, 22.

47. Versnel cité n. 13, p. 67.

2. Une pression de tous les instants

Réclamant le retour de l'objet dérobé, le plaignant doit obliger le voleur à sa restitution. Employant diverses formes de pression, il peut en venir à habiller son sort d'un style plus imagé. Si l'utilisation d'un vocabulaire magique convenu ajoute une force supplémentaire aux peines énoncées dans les prières judiciaires de Bath et Uley, en perpétuant une sorte de vocabulaire de base de l'envoûtement, plusieurs exemplaires se démarquent par une autre caractéristique : la métaphore, figure dont la récurrence permet d'apprécier avec un nouveau regard ces tablettes [48]. Hank Versnel a déjà souligné l'intérêt que pouvaient avoir de tels tropes lorsqu'il soulignait que « the comparison makes the patient different from what it was before because it invests it with a new potential of unexpected qualities » [49]. La lecture des métaphores offrirait donc un nouvel angle de lecture [50]. Dans l'état actuel du matériel étudié à Bath et Uley, nous relèverons trois exemples : 1°) dans la tablette Uley 3, Mercure doit lier le voleur à des chaînes de fer (*pedica ferrea*), se substituant ainsi à la bague en or que ce dernier a dérobée ; 2°) dans la tablette Bath 4, le voleur devra devenir aussi liquide que l'eau (*liquat comodo aqua*) [51]. Il est possible d'envisager qu'au-delà de la volonté de liquéfaction de la forme physique de l'individu, l'auteur utilise comme comparant la source dans laquelle il a plongé la tablette ; 3°) la tablette 44 du site de Bath, déjà mentionnée (*supra*, note 20), offre l'image d'un voleur devant, en paiement de son acte, verser son propre sang dans la vaisselle qu'il a dérobée : *fecerit sanguinem suum in ipsu aenmu* (sic ! lire *aenum*) *fundat*.

Ces trois prières réclament une fusion du coupable avec l'objet volé ou les éléments utilisés lors de l'élaboration du message magico-religieux [52]. Dans le cas de la tablette 4 de Bath, l'eau sacrée dans laquelle la tablette est plongée sera l'élément par lequel le malfaiteur devra passer [53]. Nous pouvons dans ce cas parler de *similia similibus*. Sans en aggraver les finalités (d'autres sorts invitent à des destinées bien plus morbides), cette procédure imagée fait du châtiment un vérita-

48. Cf. M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca/ New-York, 1962, 267 p., repris par la suite (T. Turner, « " We are parrots ", " twins are birds " : play of tropes as operational structure », in J. Fernandez (ed.), *Beyond metaphor : the theory of tropes in anthropology*, Stanford, pp. 121-158. La position fait débat, comme en atteste Donald Davidson, « What Metaphors Mean ? », in A. P. Martinich (ed.), *Philosophy of Language*, 4th edition, New-York, 2001, pp. 435-446. Si l'importance du contexte de la métaphore, ou du mot, est soulignée avec force par Ludwig Wittgenstein (par ex. *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1953), indiquant que « *The meaning of words lies in their use* », p. 80 et 109, on doit également se référer aux travaux de George Lakoff sur le rôle des métaphores dans le raisonnement et l'agencement des idées (par ex. *Women, fire, and dangerous things : what categories reveal about the mind*, Chicago / London, 1987), 614 p.

49. H. S. Versnel, « The poetics of the Magical Charm : An Essay in the Power of Words », in M. Meyer and P. Miracki (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Boston / Köln / Leiden, 2002, p. 153.

50. Il semble bien peu probable que les images de ces prières soient à prendre au pied de la lettre. Dans l'introduction de son étude sur la diffusion des tablettes magiques dans l'antiquité, John G. Gager (1992, p. 22) s'amusait de la lecture littérale des sorts.

51. Une métaphore que l'on retrouve ailleurs en Bretagne romaine : RIB 154, King's Bath, London.

52. *sic liquat com*[*o*] (*do*) *aqua*, Bath 4, l. 2.

53. Nous retrouvons ici la dimension magique des sources réputées pour leurs vertus curatives, cf. M. Henig, « Object from the Sacred Springs », in B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath*... cité n. 14, p. 5 ; Ogden 1999, p. 23. La tradition est ancrée de longue date dans la culture insulaire, comme en atteste le mythe du roi Bladud pour les seules sources de Bath. C'est un lieu également réputé pour confondre les parjures (Bath 94) : cf. Lycophron, *Alexandra*, 697 ; Ovide, *Fastes*, 3322 ; Ovide, *Métamorphoses*, I, 1189, 1737, 3290 et II, 45-46. Empreinte d'un caractère magique et religieux, l'eau de ces sources ou de ces fleuves a une *aura* suffisamment forte pour pousser au respect du serment.

ble huis clos [54] : isolé de tout et de tous, le voleur sera puni pour son crime, mais également par son crime.

Devenue le chef d'orchestre de l'opération de restitution du bien dérobé, la victime détermine la marge de manœuvre dévolue à l'intervention divine. Une démarche qu'elle entend limiter dans le temps, que ce soit par son seul bon vouloir ou par la restitution de l'objet, comme en témoigne le tableau récapitulatif des différents termes employés afin de délimiter le sort :

Donec	Bath 10
Finem faciam	Bath 31
Nisi, *nissi*, *nessi*	Bath 6, 19, 32, 33, 45, 52, 64, 65, 100 ; Uley 1, 4, 72

La divinité doit agir, mais seulement pour un moment, et d'une manière prédéterminée lors de la rédaction. Durant tout ce laps de temps, l'action punitive devra être incessante. Le quotidien doit être chargé d'un tel fardeau que le voleur ou le parjure réalisera toute l'étrangeté du mal qui l'assaille. Prenant conscience de l'origine magico-religieuse de son état, il lui faudra alors effectuer toute une opération visant à recouvrer le plein usage de ses moyens. Celle-ci peut s'accompagner d'une dévotion [55].

La mise au conditionnel peut également passer par une période de sursis. Dans la tablette 62 du site de Bath, la personne se plaignant du vol de sa tunique demande que le voleur restitue son bien avant neuf jours [56]. Ce délai pourrait correspondre au cycle des jours de marché [57] Ayant vraisemblablement effectué son crime en cette journée, il bénéficie d'un seul cycle avant de voir le sort se déclencher [58]. Roger Tomlin offre une lecture différente en relevant à travers cette période une forme de « " magical " time-limit », en général de neuf jours — un laps de temps que l'on retrouve dans plusieurs prières judiciaires, tant sur le sol de la Bretagne romaine [59] qu'à Carnuntum ou Carthage [60].

Cette suspension du sort laisse à penser que le voleur était invité durant ce sursis à réfléchir sur les conséquences de son acte. Réflexion mue par un sentiment d'appréhension de voir sa vie basculer. Faut-il alors en conclure que ce type de tablette était précédemment affiché en public afin que le coupable en tienne compte [61] ? Trouée en sa partie inférieure, probablement par un clou, la tablette 62 de Bath fut pliée. Cette manipulation n'aurait-elle été que l'ultime étape de la mise en effectivité de la prière, après que celle-ci eut été exposée, dans un premier temps, dans l'enceinte du temple [62] ?

Le sursis signalé dans cette tablette pourrait-il laisser transparaître une volonté de compassion ou de retenue ? Les difficultés d'interprétation de la seconde partie

54. Pour l'importance de la stylistique et de la signification formulaire réelle qui peut en résulter, cf. S. J. Tambiah, « The magical Power of Words », *Man*, 3, 1968, pp. 189-190.

55. Uley 1.

56. *ante dies novem*, Bath 62, l. 3.

57. Les *nundinae* : cf. Ovide, *Fastes*, I, l. 54.

58. J. Reynolds & T. Volk, « Gifts, Curses, Cult and Societey at Bath », *Britannia*, 21, 1990, p. 379. Une telle lecture entendrait cependant que la prière a été faite le jour même de l'acte, hypothèse difficilement envisageable lorsque l'on considère la somme des opérations nécessaires à la confection du support puis à sa rédaction, cf. Ogden 1999, pp. 10-15.

59. London Bridge : M.W.C. Hassal & R.S.O. Tomlin, *Britannia*, 18, 1987, p. 361 ; Weeting with Broomhill : M.W.C. Hassal & R.S.O. Tomlin, *Britannia*, 25, 1994, p. 296.

60. Tomlin 1988, p. 63.

61. La question fut très tôt objet à interrogations, cf. Wünsch 1897.

62. En faveur auprès des universitaires de la fin du XIX^e^, l'idée d'une systématisation de l'affichage public avant enfouissement a été par la suite remise en cause au profit de l'hypothèse d'une mixité des pratiques, entre enfouissement immédiat et publication en guise d'avertissement, cf. Versnel 1991, pp. 80-81.

de la tablette ne nous permettent pas d'en tirer les éléments susceptibles de déterminer quelle était l'épreuve physique ou psychique à laquelle le voleur devait se préparer en cas de non restitution du manteau au bout des neuf jours [63]. Mettant un frein à la puissance divine, le plaignant fait preuve d'une certaine retenue dans son ressentiment. Après la punition, après la récupération, pointe la réconciliation.

3. Réconciliation

Les propriétaires lésés aspirent à la reconstitution d'un équilibre antérieur [64]. Appuyées sur la Νέμεσις, les tablettes de Bath et d'Uley se colorent de certaines nuances. Par son méfait, le voleur provoque une rupture dans la vie de sa victime. Responsable d'une faute grave, il devra apporter l'objet du larcin dans le temple du dieu sollicité. Véritable humiliation [65], l'acte peut s'accompagner d'une démonstration de piété face à la divinité qui l'a contraint à un tel acte lorsque le rédacteur de la tablette 44 de Bath demande que le malfaiteur effectue une donation à Sulis sans en préciser la nature, le choix revenant à la déesse elle-même.

La prière judiciaire permet de pallier le choc psychologique lié au vol, mettant un terme au préjudice subi. Avec le retour de l'objet et les pressions magico-religieuses exercées sur le coupable, l'initiateur de la tablette retourne à la vie normale. De la même manière, l'acte tend aussi à rétablir le voleur dans son statut antérieur, ses possessions revenant à un état licite. La restitution quasi-systématique dans un lieu voué au dieu qui se sera chargé de l'opération de punition constitue pour lui une phase de rédemption. Il retrouve alors une situation plus en rapport avec le monde et les lois romaines, mais également divines.

Il nous semble permis, à cet égard, de souligner l'intérêt que pourrait représenter une étude du tissu social de Bath et d'Uley. Villes d'importance moyenne, même si Bath est un centre thermal renommé et un véritable carrefour militaire, elles devaient se caractériser par une certaine promiscuité entre voleurs et victimes [66]. La rédaction de tablettes avec une liste de suspects, quand le nom du coupable n'est pas directement mentionné, laisse à penser que les possibles coupables étaient assez connus, mais aussi que le souci de garder une certaine cohésion sociale animait le demandeur. La volonté d'obtenir justice ne doit pas être cause d'une désagrégation du réseau relationnel urbain. Déterminant dans la Rome archaïque, le lien religieux jouait un rôle de premier ordre, palliant à cet effet la faiblesse et le manque de structures étatiques propres à donner force de loi aux obligations [67]. Instaurant des « tabous individuels » [68], chaque objet était ainsi habité d'une force magique affectant le voleur. Les prières judiciaires interviennent selon le même principe : conférant à la chose dérobée ce caractère sacré, elles piègent par « contamination », si l'on peut dire, celui qui s'en est frauduleusement emparé.

63. Un délai que l'on retrouve sur la tablette de Weeting with Broomhill, TL 757874 (*Britannia*, 25, 1994, pp. 296-297). Ce type de procédé semblerait « coïncider avec un ajournement formel de la vengeance. Une fois ces délais dépassés (sans constat du retour de l'objet subtilisé), le créancier avait le droit de se venger. [...] De ce fait, les " neuf jours " sembleraient mieux s'apparenter au délai prescrits au cours des rites funéraires : sur les tablettes, le coupable est " impur " pendant neuf jours ou à jamais, s'il laisse forclore ce temps sans réparer », M. Bailliot, *Pratiques magiques et croyances dans les provinces occidentales de l'Empire romain (Ier- IVème s. ap. J.-C.) : « prières judiciaires » et tabellae defixionum, essai d'interprétation*, Volume I, S.I., Paris, 2003, p. 97.

64. Versnel 1987, p. 9.

65. Versnel cité n. 13, p. 67.

66. K. Latte, *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, München, 1968, p. 9 ; Ménard 2000, p. 294.

67. Gager 1992, p. 176 ; Ménard 2000, p. 295 ; Sillières 1995, p. 31.

68. J. G. Frazer, *La tâche de Psyché : de l'influence de la superstition sur le développement des institutions*, traduit de la 2ème édition par G. Roth, Paris, 1914, p. 35.

Tournées vers des divinités bénéfiques, le plus souvent en rapport direct avec les éléments les plus avantageux de la zone géographique entourant le lieu de culte [69], les prières de Bath et Uley sont l'œuvre d'individus désemparés, acculés par les incertitudes du système judiciaire [70]. Le recours au divin, sans être une solution, peut se concevoir comme un soutien. Prières enflammées mais méthodiquement rédigées en vue de convaincre leur divin lecteur, à la fois contrats et dévotions, actes individuels visant à user des puissances divines et actes de piété s'adressant humblement aux puissances d'en haut, les tablettes de Bath et d'Uley sont un ensemble composite permettant d'établir les motivations de leur initiateur. Destinées, sur un plan juridique, à permettre à la victime de recouvrer l'intégrité de sa propriété, elles s'insèrent, sur un plan religieux, dans le processus de correction des excès opérés par un malfrat ayant outrepassé la part qui lui était dévolue par le destin. Permettant la punition, sinon la vengeance, la prière judiciaire revêt un aspect plus supplétif qu'alternatif de la justice du monde des hommes [71]. Rompant avec les principes communautaires et rationnels, cette dernière doit être considérée comme le prolongement de l'action judiciaire des plaignants, et non comme une fin en soi. Elle décèle les aspirations profondes des demandeurs, si désireux de se venger de malfaiteurs disséminés tant dans le voisinage que dans un périmètre déjà lointain des lieux du vol.

Les prières révèlent aussi une certaine bonne conscience de la part de leurs utilisateurs : justifiant leur requête, ils font preuve d'humilité. Il ne s'agit donc pas d'instrumentaliser, mais d'implorer [72]. Un rapport qui se mêle cependant au sacrifice virtuel du coupable. Mené aux frontières du monde des simples mortels, il devient *sacer*, sujet au blâme et au courroux des dieux. Les tablettes de Bath et Uley transportent leurs utilisateurs tant à travers le rationalisme judiciaire qu'à travers le temps. Permettant de passer outre les difficultés liées à l'enquête, elles invitent à un règlement discret, rapide, sans user d'interminables procédures ou des relais imposés par le poids du *pater* dans le règlement des affaires concernant sa *familia*. Sollicitant des dieux composés, pour les besoins de l'acculturation, sur les bases du panthéon celtique à l'échelle locale, ces tablettes restent un instrument utilisé

69. Versnel 1991, p. 90.

70. Une incertitude reposant notamment sur la nécessité d'une preuve : si les roues et les vaches (Uley 72), la charrue (Uley 31) ou les bagues (Bath 97 ; Uley 3, 64) sont hypothétiquement reconnaissables, recherche et identification des sommes d'argent s'avèrent difficiles. La fréquence de ce cas parmi les tablettes de Bath et Uley permet de mieux appréhender le désarroi des victimes. Nous retrouvons de manière figurée la crainte et une sorte de dépit anticipé dans plusieurs tablettes. Ainsi, le rédacteur de la tablette 98 de Bath assimile-t-il l'argent dérobé, 6 pièces d'argent, avec le sang du voleur : *ut sanguinem suum reputes*. Invitée à réclamer (*perexegas*) le montant subtilisé, Sulis (?) doit les extraire du plus profond du coupable. Symboliquement, la somme est ici confondue avec son être même. Le phénomène est récurent, présent à deux autres reprises (Bath 38, 41). L'argent étant caché aux yeux de la victime et soustrait à toute tentative d'enquête, seule la divinité invoquée est en mesure de le repérer parmi les biens du voleur, figuré par sa personne physique.

71. Donnant à la victime un rôle actif dans le châtiment, la prière judiciaire, en véritable *placebo*, serait un moyen de s'assurer que tout a été tenté pour résoudre l'affaire (cf. Tomlin 1988, p. 101 ; Webster 1986, pp. 101-102). Elle constituerait ainsi une étape dans la réalisation de l'acte punitif et de la restitution, mais n'en serait pas le moyen de mise en œuvre. Dans une étude sur les origines et les fonctions de la magie, Geza Roheim (1955, p. 11) relate une anecdote concernant les incantations effectuées par un de ses amis, chasseur sur l'île de Normanby (archipel des îles d'Entrecasteaux, Papouasie-Nouvelle-Guinée) : l'incantation ne sert qu'à favoriser la réussite du chasseur dans sa tâche, non à l'accomplir. Elle permettra au chasseur et à ses outils de révéler la pleine efficacité de leur association. En ce sens, l'acte magique révèle l'essence de l'action ; il n'en est pas la source.

72. Ecartant la définition frazerienne de la magie (en tant qu'instrumentalisation des dieux), Fritz Graf (1994, p. 297) explique la magie comme la mise en application des connaissances permettant de communiquer avec les dieux. Pour la piété du ton employé, cf. Ogden 1999, pp. 45-46 ; Versnel cité n. 13, p. 54.

quelles que soient les convictions religieuses [73]. Au-delà des appels à une déesse mariant les qualités de Sulis et de Minerve, ou du secours d'un Mercure rassemblant les caractéristiques des divinités précédemment vénérées à Uley, les demandeurs espèrent en une force motrice, un élan leur permettant de dire qu'ils auront tout tenté pour retrouver leur bien disparu ou punir un parjure. Ces requêtes d'une assistance divine sont l'écho d'un réflexe propre à toutes les couches de la société romaine, qui se tourne vers la bienveillance divine en cas de difficultés insurmontables. Derrière les incertitudes de chaque homme, l'ombre de la toute puissance divine fait figure d'ultime rempart au désespoir : un sentiment catalysé pendant plus de deux siècles à Bath comme à Uley.

73. Pour un exemple de tablette initiée par un chrétien faisant probablement appel à Sulis, cf. Bath 98.