



**HAL**  
open science

# Odorat, encensement et encensoirs. Le paysage olfactif des espaces sacrés dans les églises tardo-antiques et byzantines

Béatrice Caseau

## ► To cite this version:

Béatrice Caseau. Odorat, encensement et encensoirs. Le paysage olfactif des espaces sacrés dans les églises tardo-antiques et byzantines. B. Caseau, E. Neri. *Rituels religieux et sensorialité (Antiquité et Moyen-âge)*. Parcours de recherche, Silvana, p. 431-445, 2021. halshs-03862055

**HAL Id: halshs-03862055**

**<https://shs.hal.science/halshs-03862055v1>**

Submitted on 20 Nov 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Odorat, encensement et encensoirs

## Le paysage olfactif des espaces sacrés dans les églises tardo-antiques et byzantines

*Béatrice Caseau*

*Sorbonne Université et Institut Universitaire de France*

### LES PARFUMS ET LE CERVEAU

Dans *Aroma. The cultural history of smell*, un livre précurseur sur le rôle social de l'odorat en Occident ainsi que dans d'autres cultures et le résultat de plusieurs années d'études publié en 1994, Constance Classen, David Howes et Anthony Synnott rappellent que : « L'odeur est puissante. Les odeurs nous affectent sur le plan physique, psychologique et social<sup>1</sup> ». Parce que les parfums se mélangent à l'air, ils procurent dès qu'ils sont respirés des sensations immédiates à l'épithélium olfactif puis au cerveau<sup>2</sup>. À moins de souffrir d'anosmie, on ne peut pas éviter l'odeur d'un espace, qu'elle soit faible ou forte, qu'elle répande un parfum sucré ou une odeur puante. Dans la mesure où l'odorat est lié à la respiration, il est automatique pour ceux dont l'odorat fonctionne bien. L'odorat et la respiration sont simultanés et comme la respiration est un réflexe, nécessaire pour maintenir la vie, l'odorat est de tous les sens le plus involontaire. On peut fermer les yeux, se boucher les oreilles, ne rien toucher ou goûter mais on ne peut pas éviter de sentir l'air que l'on respire, à moins de porter un masque doté d'un filtre. Ainsi, de tous les sens, l'odorat est le plus incontournable. Il s'agit le plus souvent d'un sens passif, dans la mesure où l'odorat est automatique, mais ce peut aussi être un sens actif, lorsqu'on renifle une fleur ou respire des parfums volontairement portés par soi ou autrui ou répandus dans une pièce. Du parfum porté sur soi aux parfums d'intérieur, la gamme des possibles est étendue, mais dans toutes ces démarches, on trouve un geste délibéré qui a comme but de profiter et de faire profiter d'une odeur plaisante. Des études ont été menées sur les effets psychologiques des parfums et leur capacité à détendre, apporter du plaisir ou au contraire tendre et mettre en alerte<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Constance Classen, David Howes et Anthony Synnott, *Aroma. The cultural history of smell*, London/New York, Routledge, 1994, p. 1.

<sup>2</sup> H. Takenchi, T. Kurahashi, « Olfactory Transduction Channels and their Modulation by Varieties of Volatile Substances », dans D. Krautwurst (éd.), *Taste and Smell*, New York, Springer 2017 ; E. Theimer (éd.), *Fragrance Chemistry. The Science of the sense of smell*, Orlando, Academic Press, 1982.

<sup>3</sup> Steve Van Toller & George H. Dodd (éd.), *Perfumery: The psychology and biology of fragrance*, Londres, Chapman & Hall, 1998 ; M.A. Diego *et al.*, « Aromatherapy positively affects mood, EEG patterns of

La difficulté de tout travail sur les odeurs c'est l'incapacité à les rendre par des mots qui suscitent chez tous les lecteurs une expérience similaire. Il est déjà difficile de s'accorder sur les couleurs, mais la perception des odeurs est encore plus personnelle et difficile à catégoriser. Cette question de l'imprécision à déterminer les composantes d'une odeur a déjà été repérée par Aristote qui écrivait : « Ce qui relève des saveurs nous apparaît plus clairement que ce qui relève de l'odeur. La cause en est que nous disposons d'un odorat nettement inférieur à celui des autres animaux et aux autres sens qui nous appartiennent<sup>4</sup> ». Les philosophes de Lumières et plus encore le père de la psychanalyse rabaisseront l'odorat dans la hiérarchie des sens car ils le soupçonnent d'être proche de l'animalité<sup>5</sup>. Dans les organismes vivants, l'odorat est en effet très ancien et fondamental car sa fonction est d'avertir des changements dans l'environnement. Bien que déprécié dans la pensée philosophique, chez l'homme, il joue un rôle important, par exemple, pour contrôler la qualité des aliments que nous ingérons, ou pour avertir d'un incendie. Il s'agit donc d'un sens d'alerte, qui était certainement plus développé chez nos lointains ancêtres de la Préhistoire, mais qui continue à jouer le rôle de sentinelle. Les substances odorantes peuvent pénétrer dans le nez ou la bouche, il est donc fortement lié aussi au goût<sup>6</sup>. Enfin, c'est un sens qui est clairement connecté à notre mémoire et donc aussi à nos émotions<sup>7</sup>.

Cet article ne porte pas sur l'odorat et son évaluation à différentes périodes de l'histoire<sup>8</sup> mais sur les méthodes d'encensement dans le cadre liturgique chrétien et les raisons derrière l'usage de l'encensoir à chaîne. Or pour analyser les changements introduits dans la manière de diffuser le parfum de l'encens dans les églises, il est indispensable de comprendre au moins quelques éléments du fonctionnement physiologique de l'odorat.

Dans son introduction à la chimie et au sens de l'odorat, Charles S. Sell a écrit : « Les mystères de l'odorat tournent autour de la complexité du système de détection combinatoire et du traitement neurologique qui convertit les données physiques en une image mentale que nous appelons l'odorat »<sup>9</sup>. Cette image mentale est fondée sur des expériences et il s'agit donc d'une construction culturelle. Nous apprenons à associer certaines odeurs à des lieux

---

alertness and math computations », *International Journal of Neuroscience*, 96/3-4, 1998, p. 217-224 ; L'impact des odeurs a été étudié dans le cadre des recrutements contemporains : Pascal Morchain, Georges Schadron, Roxane Saint- Bauzel, Géraldine Bechu, « 'Le parfum'. Quand l'odeur d'un candidat affecte le recruteur... ou pas : une question de déterminabilité », *Revue internationale de psychologie sociale*, 26/2, 2013, p. 73-99.

<sup>4</sup> Aristote, *De la sensation*, 440-441, trad. P.-M. Morel, Petits traités d'histoire naturelle, p. 79, cité par Ch. Jacquet, *Philosophie de l'odorat*, Paris, 2010, p. 19.

<sup>5</sup> B. Munier, *Odeurs et parfums en Occident. Qui fait l'ange fait la bête*, Paris, Éd. du félin, 2017, p. 14 ; Ch. Jacquet, *Philosophie de l'odorat*, Paris, PUF, 2010 ; A. Le Guérec, *Les pouvoirs de l'odeur*, Odile Jacob, Paris 2002.

<sup>6</sup> G. Shepherd, *Neurogastronomie : comment le cerveau crée la saveur et pourquoi c'est important*, New York, Columbia University Press, 2012.

<sup>7</sup> Ch. S. Sell, *Chemistry and the Sense of Smell*, Hoboken, Wiley 2014, p. 213.

<sup>8</sup> Pour un chapitre d'introduction générale à l'histoire de l'odorat, Mark M. Smith, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley/Los Angeles, California University Press, 2007, p. 59-74.

<sup>9</sup> Ch.S. Sell, *Chemistry and the Sense of Smell*, op. cit., p. 1.

particuliers. Les repas eux-mêmes sont des moments où se mêlent odeurs et goûts pour créer la saveur et donc l'appréciation de la nourriture. La réponse à ces différentes odeurs dépend de l'environnement culturel qui change avec le temps.

Un autre élément biologique doit être mentionné car il joue un rôle important sur la manière de parfumer un espace. Il concerne la capacité du cerveau à filtrer les odeurs. De manière similaire au bruit régulier que l'on cesse de percevoir, l'exposition à une odeur entraîne pour le cerveau une réaction d'adaptation. L'odeur qui persiste est filtrée par notre cerveau et n'est plus enregistrée. Le cerveau apprend à ignorer une odeur de fond, qu'il juge familière. Ce phénomène se produit rapidement, après 30 à 40 secondes l'habituation peut se produire<sup>10</sup> : le cerveau cesse d'enregistrer les odeurs qui persistent dans l'air et qui ne sont pas renouvelées. Cette adaptation particulière du cerveau aux odeurs permet aux travailleurs des métiers utilisant des odeurs fortes et offensives (comme les tanneurs) de pouvoir les supporter.

Les odeurs se mélangent entre elles pour former une combinaison d'images olfactives. Ces phénomènes physiologiques expliquent l'utilisation particulière des parfums dans l'espace. Dans les magasins où les parfums sont vendus, il serait inefficace de diffuser différents parfums en même temps. Les parfums doivent être isolés, et parfois un globe de verre capte l'odeur pour les acheteurs potentiels. La fatigue olfactive par saturation peut être rapide, si l'on sent intensément un parfum ou trop de parfums à la suite. Les récepteurs du nez ont besoin d'un peu de repos avant de pouvoir discerner les éléments subtils d'un autre parfum. Dans les parcs d'attraction où les expériences olfactives sont proposées dans un théâtre, les odeurs ne sont pas poussées dans l'espace de manière continue mais par à-coups, afin de maximiser l'effet et d'éviter cette fatigue des récepteurs et cette diminution de la conscience des odeurs par accoutumance<sup>11</sup>.

Cette connaissance des processus physiologiques de l'odorat n'était sans doute pas aussi poussée dans l'Antiquité tardive mais il était néanmoins possible d'en faire l'expérience. Cet article postule que les changements dans les pratiques de l'encensement durant les liturgies chrétiennes tiennent compte de la physiologie de l'odorat et sont le reflet d'une adaptation à notre capacité physiologique à enregistrer les odeurs, pour en maximiser l'effet. De même qu'il existe une dramaturgie de la lumière avec un jeu d'utilisation de la lumière naturelle et artificielle, de même il existait une dramaturgie olfactive, mettant en scène le parfum des encens pour produire un effet sensoriel sur les fidèles.

Pour saisir comment cette dramaturgie se met en place il faut dans un premier temps étudier la culture matérielle de la diffusion des parfums et se pencher sur les objets qui ont servi à diffuser l'encens dans l'espace : autels à parfums, brûle-parfums et encensoirs. Cette étude vise à répondre à une question qui n'a pas beaucoup attiré l'attention des chercheurs :

---

<sup>10</sup> R. Pellegrino, C. Sinding, R.A. de Wijk, T. Hummel, « Habituation and Adaptation to Odors in Humans », *Physiology & Behavior*, 177, août 2017, p. 13-19.

<sup>11</sup> Par exemple au Futuroscope près de Poitiers.

pourquoi les brûle-parfums fixes de l'Antiquité ont-ils cédé la place à des encensoirs mobiles au cours de l'Antiquité tardive et au Moyen Âge ?

## DES ENCENSOIRS FIXES AUX ENCENSOIRS MOBILES

La combustion de l'encens, qu'il s'agisse d'oléo-résines ou de bois odorants, a longtemps été réalisée sur des brûle-parfums fixes, parfois appelés autels à encens, en raison de leur usage principalement religieux dans le cadre des cultes polythéistes. Le sud de l'Arabie ancienne, où les arbres produisaient des résines à brûler comme encens, nous a laissé de nombreux autels à encens assez massifs<sup>12</sup>. A Shabwa, capitale du royaume d'Hadramaout, plus d'une quarantaine d'autels à encens ont été retrouvés, avec des formes variées (circulaires, cubiques...) et portant souvent des décors incisés<sup>13</sup>. Le plus ancien autel à encens, en grès, remonterait au III<sup>e</sup> millénaire<sup>14</sup>. Dans la péninsule arabique, certains brûle-parfums en argile remontent à l'âge du Fer. La période qui voit une multiplication des autels à encens commence au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.C. et se poursuit jusqu'à la période de l'Antiquité tardive<sup>15</sup>.

(Fig. 1)<sup>16</sup>

Le travail typologique de Sterenn le Maguer sur les encensoirs de l'époque islamique montre que cette forme cubique sur pieds était toujours utilisée pendant le Moyen Âge pour un usage domestique et correspondait à des objets d'assez faible coût, comparé aux encensoirs en métal<sup>17</sup>. On retrouve aussi en Judée voisine des objets de cette forme robuste à l'époque perse et jusqu'à l'époque byzantine où ils pouvaient être utilisés dans un contexte funéraire<sup>18</sup>.

En fait ce n'est pas tant la forme des encensoirs que les usages qui changent en Arabie entre l'époque antique et l'époque islamique, puisque l'islam rejette les sacrifices aux divinités qui recevaient des offrandes d'encens, tandis que l'usage domestique et médical

---

<sup>12</sup> J. Hassell, « Cuboic incense burning altars in the collection of the American Foundation for the Study of Man: some unpublished aspects », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 13, 2002, p. 157-192 ; L. Nehmé *et al.* (éd.), *Alula merveille d'Arabie*, catalogue de l'exposition à l'Institut du Monde arabe, octobre 2019-janvier 2020, Paris, IMA, 2019, p. 131 ; N. Groom, « Les parfums d'Arabie », dans *Yémen au pays de la reine de Saba*, catalogue de l'exposition présentée à l'Institut du monde arabe, octobre 1997-février 1998, Paris, IMA, 1997, p. 70-75.

<sup>13</sup> Ahmad Bataya, Jean-François Breton, « Les autels de Shabwa », *Syria*, 68, p. 1-4, 1991, p. 365-378 repris dans Jean-François Breton *et al.*, *Fouilles de Shabwa II*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, Publication de l'IFPO, 1992.

<sup>14</sup> Sterenn Le Maguer, « De l'autel à encens au brûle-parfum : héritage des formes, évolution des usages », dans *Adoption et Adaptation, Archéo Doct.*, Paris, École doctorale. Archéologie, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2010, p. 183-199.

<sup>15</sup> *Routes d'Arabie. Trésors archéologiques de l'Arabie Saoudite*. Exposition accueillie au Louvre Abu Dhabi 2018, Paris, Musée du Louvre, cat. 12, p. 39.

<sup>16</sup> Je remercie Laila Nehmé pour cette photo.

<sup>17</sup> Sterenn Le Maguer, « Typology of incense-burner of the Islamic period », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 41, 2011, p. 173-185.

<sup>18</sup> L.Y. Rahmani, « Palestinian Incense Burners of the Sixth to Eighth Centuries C.E. », *Israel Exploration Journal*, 30/1-2, 1980, p. 116-122.

perdure en revanche. Ce qui change aussi est le poids de ces objets : les autels à encens fixes des temples étaient haut et lourds, destinés à ne pas être bougés. Les encensoirs postérieurs, même s'ils reprennent pour certains la forme quadrangulaire, sont des objets domestiques qu'il est possible de déplacer. Certains sont même des sortes de cassolettes, des coupes munies d'un manche. Les grands autels à encens étaient en pierre, souvent du calcaire, alors que les matières de ces brûle-parfums d'Arabie étaient plus variées et dépendaient des moyens financiers du commanditaire : le moins cher en céramique, puis en stéatite, en chlorite (appréciée à l'époque abbasside), les plus chers étaient en métal, avec des prix croissant selon le métal allant du bronze à l'argent et à l'argent doré.

Comme en Arabie, on utilisait des autels pour brûler de l'encens aux divinités dans d'autres régions, comme en témoigne cette peinture illustrant une offrande d'encens à Dura Europos.

(fig.2)

D'autres objets plus maniables ont été élaborés dans le monde étrusque et grec. Les brûle-parfums étrusques<sup>19</sup> et ceux de la Grèce antique<sup>20</sup> étaient portables et beaucoup plus légers que les autels à encens, ils étaient faits de différentes matières, dont l'argile et le métal. Souvent assez élancés, quand ils étaient en métal, ils comportaient une coupe placée au sommet d'un pied orné de motifs complexes, pour les plus élaborés d'entre eux. Ils sont souvent représentés sur les poteries grecques soit comme un objet fixe, soit comme un objet portable accompagnant les rituels des processions. Les objets portatifs pouvaient avoir des poignées, permettant de les emporter mais ils étaient destinés à être posés sur le sol et à tenir tout seuls<sup>21</sup>.

(Fig. 3)

Que l'on considère les robustes autels d'encens en pierre ou ces délicats brûle-parfums métalliques, l'encens était généralement brûlé dans des objets dédiés à cet usage, parfois installés de façon fixe et permanente. Pour dégager une fumée parfumée, les résines étaient déposées sur des charbons incandescents, ce qui comportait un risque d'incendie si l'objet venait à se renverser. Faire brûler de l'encens sur des charbons ardents exigeait donc une certaine prudence, de peur de mettre le feu à d'autres éléments dans l'espace. Quelle que soit la forme retenue pour la fabrication de brûle-parfums destinés aux encens, il fallait recourir à des matériaux capables de résister au feu : pierre, d'argile ou métal. Dans le cas du métal

---

<sup>19</sup> Laura Ambrosini, *Thymiateria etruschi di bronzo di età tardo classica, alto et medio hellenistica*, Roma, L'Erma di Bretschneider, *Studia archeologica* 113, 2002.

<sup>20</sup> N. Massar, « Les thymiateria dans le monde grec : un état des lieux », dans *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée* [exposition, Musée royal de Mariemont], Morlanwelz, Musée Royal de Mariemont, 2008, p. 191-205 ; C. Zaccagnino, *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, *Studia archeologica* 97, 1998.

<sup>21</sup> L. Ambrosini, « Candelabra, Thymiateria and Kottaboi at Banquets: Greece and Etruria in Comparison », *Etruscan and Italic Studies*, 16/1, 1994, p. 1-38 (avec l'évolution des encensoirs étrusques et de leurs usages).

conducteur de la chaleur, la coupe de réception était généralement fixée à d'autres éléments afin de ne pas brûler la main des personnes tenant cet objet par son pied.

Dans le monde romain, l'encens était offert aux divinités, et il était aussi présent lors des sacrifices d'animaux. Durant les banquets organisés à la maison, il était aussi offert aux divinités, et on trouvait donc fréquemment un encensoir fixe dans les salles à manger. Mais il était également utilisé dans d'autres pièces de la maison, cette fois davantage pour parfumer l'air et protéger les habitants. Dans l'Antiquité romaine comme dans le monde grec et aussi dans celui de l'Ancien Testament, on attribuait volontiers à l'encens des pouvoirs contre de nombreuses maladies et il était donc utilisé pour repousser les mauvaises odeurs jugées dangereuses et créer un écran de fumée entre soi et la puanteur. La médecine antique associait les mauvaises odeurs avec un risque de maladie et il importait donc de brûler de l'encens pour parfumer l'air de sa maison et la débarrasser des miasmes. Chez les gens assez riches pour posséder un encensoir et acheter de l'encens au marché, c'était une activité courante à la fois pour le plaisir olfactif et pour des raisons de santé. Comme les autres Romains, les chrétiens du III<sup>e</sup> siècle avaient aussi recours à l'encens pour parfumer l'air de leurs maisons. Ainsi au sein des maisons, les vertus prophylactiques des bonnes odeurs protectrices pouvaient être combinées avec les plaisirs d'avoir un espace parfumé. Même le rigoriste Tertullien, très scrupuleux dès qu'il s'agissait de pratiques païennes, ne se privait pas des bienfaits de l'encens. Il confesse : « si l'odeur d'un lieu quelconque m'offense, je brûle quelque chose d'Arabie<sup>22</sup> ».

Par mesure d'hospitalité, on faisait brûler de l'encens dans des encensoirs avant l'arrivée des invités, de sorte que leur première sensation olfactive soit celle d'un parfum plaisant et rassurant. Une liste de courses conservée sur un papyrus endommagé du III<sup>e</sup> siècle révèle que l'encens figurait sur la liste de courses pour recevoir les invités : « Vous savez ce que l'hospitalité exige, alors [...] achetez de l'encens ...<sup>23</sup> ».

Dans la maison, outre les pièces destinées à recevoir, on parfumait aussi les chambres, lieu du repos. On attendait de cet espace qu'il soit particulièrement protégé des odeurs nauséabondes potentiellement porteuses de maladies. C'était une tâche ancillaire que de préparer la chambre pour le maître ou la maîtresse de maison et cela pouvait comporter cette préparation olfactive, pour que la bonne odeur parfumée soit perçue dès l'entrée dans la chambre. On pouvait mettre des huiles parfumées dans les lampes à huile. Ce dernier usage, réservé aux plus riches, servait aussi à adoucir l'odeur âcre de l'huile en train de brûler. Les huiles parfumées étaient sans doute assez diluées et dégageaient un parfum subtil mais elles n'avaient pas la puissance odoriférante de l'encens qui parfume l'espace même avec très peu de grains d'encens. Ainsi, dans de petits espaces, comme une chambre, la présence d'un brûle-parfum fixe suffisait à parfumer l'air.

---

<sup>22</sup> Tertullien, *De Corona militis*, X, 5 : trad. E.A. Quain, dans Tertullien. *Ouvrages disciplinaires, moraux et ascétiques*, Pères de l'Église, 40, New-York, 1959, p. 253 = *si me odor alicuius loci offenderit, Arabiae liquid incendio*, ed. A. Kroymann, in Tertullianus, pars II, *Opera Montanistica*, CC, SL, Turnhout, 1954, p. 1054.

<sup>23</sup> *Oxy. Papyrus*, partie I, 118 verso (Lettre de Saras et Eudaemon à Diogène).

Dans les grands espaces, il était plus compliqué de créer une atmosphère parfumée. La taille du brûle-parfum et la quantité d'encens brûlés dessus dépendaient du volume d'air à parfumer. De grands brûle-parfums étaient présents dans les *aulae* par exemple. Il est malgré tout probable que dans les grandes basiliques civiles, l'odeur était légère, sauf probablement à proximité de l'encensoir allumé. Toutefois, la crainte des mauvaises odeurs était si forte que même dans les théâtres, existait la pratique de répandre des parfums (liquides cette fois) sur les spectateurs pour rafraîchir l'air, tandis que des encensoirs étaient allumés sur la scène.

Après que Constantin a donné aux communautés chrétiennes le droit de pratiquer leur religion et a fait construire dans certaines cités comme Rome ou Jérusalem des bâtiments somptueux pour célébrer la liturgie, la question de comment parfumer l'air de ces basiliques chrétiennes s'est posée aussi. L'époque constantinienne est charnière, car une fois passée la génération des apôtres qui n'avaient aucune objection à l'utilisation de l'encens dans le cadre cultuel du temple de Jérusalem, les auteurs chrétiens se sont montrés hostiles à l'encens sacrificiel, parce qu'il était offert aux divinités païennes dans les temples ou à la maison. La critique portait sur le sacrifice et non sur le parfum. Jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et parfois plus tard encore, la vigueur de ces critiques a profondément marqué la littérature chrétienne qui cherchait à bien distinguer la nouvelle religion, à la fois des cultes traditionnels du monde romain et du judaïsme. Chez les apologistes chrétiens, la polémique contre l'offrande d'encens portait donc à la fois sur les cultes contemporains au sein de la religion gréco-romaine, et sur le culte juif, qui avait eu lieu dans le temple de Jérusalem, désormais détruit, mais commenté dans l'Ancien Testament. Ce rejet des sacrifices animaux et végétaux par les chrétiens donnait mauvaise presse à l'encens. Les apologistes dénonçaient dans cet usage sacrificiel une mauvaise conception du divin : Dieu ne veut ni le sang des animaux ni aucun autre sacrifice matériel, expliquent-ils pour justifier leur rejet du culte du Temple de Jérusalem tout autant que de celui, idolâtre, des polythéismes. Ainsi, l'encens sacrificiel s'est-il trouvé exclu des liturgies chrétiennes primitives, calquées sur les offices de la synagogue, où aucun encens n'était offert. Si l'encens a pu être brûlé dans les premières églises chrétiennes, c'était dans sa fonction de protecteur de la qualité de l'air d'un espace. De même que dans les maisons il était brûlé avant de recevoir les invités, de même il l'était probablement avant l'arrivée des fidèles, dans les maisons qui servaient aussi d'église. Il a pu être brûlé avant les offices liturgiques pour créer une atmosphère accueillante et rassurante peut-être aussi dans les grandes basiliques constantiniennes. Il s'agissait alors d'une simple extension de son usage domestique<sup>24</sup>. De nouveau, il n'était probablement utilisé que dans les églises assez riches pour s'en fournir et où les foules se rassemblaient, comme dans les basiliques chrétiennes de fondation impériale de la période post-constantinienne.

---

<sup>24</sup> Béatrice Caseau, « Incense and Fragrances from House to Church », dans M. Grünbart, E. Kislinger, A. Muthesius et D. Stathakopoulos (éd.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 75-92 ; Paolo Liverani, « Osservazioni sur libellus delle donazioni costantiniae nel Liber Pontificalis », *Athenaeum. Studi di Letteratura e storia dell'Antichità*, 107, 2019, p. 169-217.



Outre les considérations sanitaires toujours présentes à l'esprit d'une population habituée à l'idée du danger de maladie transporté par les airs viciés et par la notion d'une protection salubre en présence d'un air parfumé, il existait d'autres raisons pour parfumer l'air des églises. Car la liturgie était présentée comme un moment de symbiose entre la terre et le ciel. Car de la même manière que la bonne odeur était associée au paradis et au divin, la mauvaise odeur celle de la crasse et de la sueur était aussi un symbole du péché et de l'enfer. Pour accueillir dignement les êtres célestes venus participer à la liturgie, il fallait un air sinon aussi délicieux que celui du Paradis, au moins très éloigné de la puanteur. Dans le Monastère rouge, près de Sohag, en Égypte, les peintures montrent des encensoirs allumés, comme par exemple cet encensoir apporté du ciel par un ange venu participer à la liturgie sur terre.

(fig. 4)<sup>25</sup>

Des prières comme le *Cheroubikon*, une prière probablement écrite à Jérusalem et chantée à la demande de l'empereur Justin II à Constantinople en 573/574<sup>26</sup>, invitaient les fidèles à faire attention et à se taire lorsque les anges descendaient du ciel pour assister à la liturgie eucharistique sur l'autel. Lors des cérémonies liturgiques, les églises étaient donc conçues comme des fenêtres ouvertes par lesquelles les habitants du Paradis pouvaient entrer et participer à la liturgie céleste. Les représentations des anges permettaient de rendre visible cette idée, comme à la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople.

(Fig. 5)

La riche imagination sur le Paradis ne peut se réduire au seul parfum, mais ce dernier est clairement un élément important de ce lieu parfait. Dans l'imaginaire olfactif du Moyen Âge, la résidence divine qui accueille aussi ses saints se devait de sentir bon, d'être un lieu d'où exsudaient de sublimes parfums. Lorsque le Paradis était imaginé comme un jardin, c'était un endroit où les plantes répandaient autour d'elles leurs délicieuses fragrances, et même s'il était conçu comme une ville, l'air y était merveilleusement doux.

Le lien entre les êtres divins et les parfums est ancien et n'a pas été contredit par les chrétiens<sup>27</sup>. La perfection divine inclue la vie sans mortalité ni putréfaction, ni péché. Le divin est par définition parfumé, car la bonne odeur est associée à la vie parfaite. Dans le Nouveau Testament, cette notion de la sainteté parfumée est aussi appliquée aux fidèles qui suivent saintement le Christ et qui sont eux-mêmes qualifiés par saint Paul de « bonne odeur du Christ » (2 Co. 2, 15)<sup>28</sup>. Cet imaginaire olfactif explique l'importance du parfum dans les espaces sacrés chrétiens et le recours aux encens pour parvenir à donner cette odeur rassurante à un vaste espace.

---

<sup>25</sup> Je remercie Susan Bolman pour cette photo du monastère rouge en Égypte.

<sup>26</sup> Daniel Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 166-167.

<sup>27</sup> Waldemar Déonna, ΕΥΩΔΙΑ. *Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, introduction et épilogue par Carlo Ossola, Turin, Nino Arago Editore, 2003.

<sup>28</sup> S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley, University of California Press, 2006.

Si l'on laisse de côté les dons d'encensoirs enregistrés dans le *Liber pontificalis ecclesiae Romanae* pour les basiliques romaines sous le règne de Constantin<sup>29</sup> – présents dans la *Vita Silvestri*, dans les listes d'objets dont la datation reste problématique pour plusieurs raisons<sup>30</sup> –, ou les références métaphoriques au parfum de l'encens comme on en trouve dans la poésie d'Éphrem, la première attestation sûre d'un usage liturgique de l'encens à l'intérieur d'un espace sacré chrétien se trouve dans le récit de la pèlerine Égérie qui a visité l'église de l'Anastasis à Jérusalem, dans les années 380. Elle mentionne que de l'encens était brûlé le dimanche matin, dans cette chapelle circulaire, qui était ouverte dès que le coq chantait. La foule chantait trois psaumes et ensuite les encensoirs, appelés *thimiataria*<sup>31</sup>, ce qui est une version latine des *thymiateria* grecs, étaient apportés par des membres du clergé et allumés afin de remplir l'espace de parfum. L'évêque lisait ensuite l'histoire de la résurrection de Jésus<sup>32</sup>. Il convient de ne pas négliger le contexte funéraire de ce lieu saint. Le bâtiment de l'Anastasis a été créé pour monumentaliser le tombeau du Christ et l'évêque, en apportant de l'encens, reproduisait le geste des femmes qui avaient apporté des parfums pour embaumer le corps de Jésus. L'importance de la thématique funéraire pour cet autel de la chapelle de l'Anastasis, en particulier, est visible sur les ampoules ou les pyxides de Terre Sainte qui juxtaposent les femmes au tombeau, les *myrrhophores* du Nouveau Testament et l'autel surmonté d'un ciborium dans l'Anastasis qui est situé non loin du tombeau du Christ et qui le représente. Il convient de noter qu'au lieu de bols remplis d'aromates (phialè) comme on les voit représentés dans le baptistère à Dura Europos, sur la pyxide en ivoire conservée au Metropolitan Museum of art de New York, un objet daté du VI<sup>e</sup> siècle, on voit deux femmes placées de part et d'autre de l'autel qui tiennent un encensoir à chaîne, donc un encensoir mobile. L'image ne cherche pas à reproduire la réalité. Il serait naturellement erroné de comprendre que les femmes encensaient l'autel à la chapelle de l'Anastasis, mais on a ici une synthèse iconographique d'une scène du passé (les femmes au tombeau) et d'un lieu du présent pour l'époque justinienne (l'autel de l'Anastasis). Le but est d'illustrer que l'encensement reproduit la démarche des femmes venues au tombeau pour embaumer le corps de Jésus. Encens et aromates jouent une même fonction et représentent les honneurs funéraires destinés à Jésus et qu'il n'a pas reçus puisqu'il était absent du tombeau à leur arrivée. Cette scène évoque donc aussi implicitement la Résurrection.

(Fig. 6)

Le point intéressant pour nous ici dans le récit d'Égérie est le fait que les encensoirs sont apportés dans la chapelle, alors que les fidèles sont entrés et en prière. S'il est possible

<sup>29</sup> *Vita Silvestri*, éd. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vol., Paris, 1981 (réimp. de l'éd. de 1955), vol. 1, p. 174 et 177.

<sup>30</sup> Béatrice Caseau, « Constantin et l'encens. Constantin a-t-il procédé à une révolution liturgique ? », dans G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi (éd.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and After Constantine*, Bari, Edipuglia, 2012, p. 535-548 ; voir les objections dans Paolo Liverani, « Osservazioni sur libellus », art. cit. n. 24.

<sup>31</sup> Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, éd et trad. Pierre Maraval, Paris, SC 296, 2002, p. 244.

<sup>32</sup> *Itinerarium Egeriae* 24, 10, dans *Egeria's Travels to the Holy Land*, éd. et trad. John Wilkinson, Jérusalem/Warminster, Ariel Publishing House/Aris & Phillips, 1981, p. 144.

que les premiers encensoirs présents dans les églises chrétiennes étaient en fait des encensoirs fixes, utilisés de la même manière que dans les larges espaces publics ou les salles de réception des espaces domestiques, pour parfumer l'air avant l'arrivée des invités, dans l'église de l'Anastasis, nous avons un premier témoignage concernant des encensoirs portables chrétiens. La combustion de l'encens pour préparer une atmosphère accueillante et agréable n'est plus ici une tâche effectuée avant l'arrivée des fidèles, c'est maintenant une tâche confiée aux diacres (qui sont des serviteurs de l'évêque, le mot *diakonos* signifiant serviteur) à effectuer alors que les fidèles sont déjà à l'intérieur de l'église et ont commencé à prier. Le texte marque donc une évolution importante dans l'utilisation de l'encens. L'encensement est maintenant un moyen de mettre en valeur des moments spécifiques de la liturgie. Ce témoignage nous fournit pour le monde romain, la trace du début d'un usage liturgique chrétien de l'encens.

L'usage de l'encens liturgique se développe à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, dans les basiliques chrétiennes dont les pratiques liturgiques évoluent, mais son introduction en se fait pas partout en même temps, il existe des variantes régionales. Plusieurs attestations de l'encensement existent pour la Syrie, tant dans les sources syriaques que grecques. Ainsi les *Constitutions apostoliques*, une compilation de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, affirme que l'évêque pourra recevoir de l'huile pour la sainte lampe et de l'encens pour le temps de l'oblation<sup>33</sup>. Si les régions du Proche-Orient se montrent favorables à l'usage de l'encens, et ont accès à différentes résines pour les faire brûler dans les encensoirs, en revanche d'autres régions sont plus hésitantes à adopter l'encensement, comme l'Afrique du Nord aux prises avec la querelle donatiste. L'Église africaine ne voulait pas donner prise aux accusations de pratiques païennes que lui adressaient les donatistes. Là où il est utilisé, l'encensement devient un outil immersif et performatif pour sacraliser l'espace, créer une atmosphère religieuse et rappeler le mystère de la mort et de la résurrection du Christ.

Les encensoirs utilisés pour parfumer l'air des églises ont évolué, et sont passés d'objets fixes à des encensoirs mobiles pour favoriser une utilisation flexible de l'encens. Alors que les brûle-parfums fixes ne permettaient que de parfumer l'air, les encensoirs mobiles permettent de parfumer certains lieux de manière privilégiée ou de marquer par un signal olfactif certains moments de la liturgie. Or si l'on se souvient que l'odeur de l'encens est rapidement filtrée par le cerveau qui n'y prête plus attention au bout de très peu de temps, l'arrivée des encensoirs mobiles permet de réactiver le sens de l'odorat pour souligner olfactivement des moments importants au cours de la liturgie et aussi pour créer une trace de parfum dans certains espaces : autour de l'autel, des livres de la Sainte Écriture, des reliquaires... Cette flexibilité explique le succès des encensoirs à chaînes qui se développent à la fin de l'Antiquité et continuent d'être produits tout au cours du haut Moyen Âge s'explique par la facilité à circuler avec eux dans l'espace et à diriger la fumée parfumée vers le lieu ou

---

<sup>33</sup> *Constitutions Apostoliques*, VIII, 47, 3, éd. et trad. Marcel Metzger, Paris, Cerf, SC 336, 1987.

l'objet souhaité<sup>34</sup>. Ils permettent, par exemple, d'encenser le Christ et les saints présents dans les icônes. Le plus souvent en bronze, ils résistent parfaitement à la chaleur. Leur coupe est assez profonde pour contenir des charbons ardents sans que ces derniers ne s'échappent pas lors du mouvement de balancier. Les chaînes sont assez longues pour que le thuriféraire puisse, sans se brûler, apporter de l'oxygène au feu et créer la fumée parfumée.

On retrouve les encensoirs dans les donations d'objets liturgiques, comme dans celle de Fl. Valila, *comes et magister utriusque militiae*, qui comporte aussi un *thimiamaterium* mais qui date de 471<sup>35</sup>. Nombre d'encensoirs portent une inscription mentionnant le donateur ou sa famille par exemple<sup>36</sup>. Certains, en provenance du Proche-Orient, ont sur la panse du bol des scènes christologiques, tandis que d'autres en argent, plus malléable, portent des portraits des saints et du Christ<sup>37</sup>.

(Fig. 7a ou b, 8)

En plus des objets retrouvés en fouille comme le sont le plus grand nombre des encensoirs conservés dans les musées, on dispose aussi des représentations d'encensoirs tenus par un membre du clergé, un saint ou un ange. Ainsi en Croatie, à Poreč, on peut voir la figure biblique de Zacharie tenant un encensoir allumé, représenté dans l'abside de la basilique euphrasienne, ainsi appelée parce que les travaux ont été menés par l'évêque Euphrasius au VI<sup>e</sup> siècle, .

(Fig. 9)

Les encensoirs à chaînes n'étaient pas les seuls objets utilisés pour brûler de l'encens ni durant l'Antiquité tardive ni pendant les siècles suivants. Une grande diversité d'encensoirs existait, parfois zoomorphes ou en forme de tête d'homme, ou encore munis d'une coupe ou d'un réceptacle sur pied avec un couvercle pour ne citer que quelques formes. Il est possible que ces encensoirs aient été principalement utilisés à la maison, sans qu'il soit exclu qu'ils aient pu être présent dans une église, mais l'encensoir à chaînes est devenu l'instrument privilégié de l'encensement dans les églises médiévales durant la liturgie et lors des processions.

(Fig 10)

Les sources liturgiques ou canonico-liturgiques, comme les *typika*, décrivent parfois les moments, les lieux et les objets à encenser. Un exemple d'utilisation de l'encens dans le cadre de la liturgie est tiré du *Typikon du Stoudios*, qui révèle l'utilisation de l'encens autour de

---

<sup>34</sup> Sur l'histoire des encensoirs, je renvoie donc à un ouvrage récent et très bien documenté : Hiltrud Westermann-Angerhausen, *Mittelalterliche Weihrauchfässer von 800 bis 1500*, Petersberg, M. Imhof, 2014.

<sup>35</sup> *Charta Cornutiana*, éd. Duchesne, *Liber Pontificalis*, CXLVI.

<sup>36</sup> I. Sevčenko, « The Sion Treasure: The Evidence of the Inscriptions », dans Susan Boyd, Marlia Mundell Mango (dir.), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-century Byzantium*, Washington: Dumbarton Oaks, 1986, p. 39-56.

<sup>37</sup> I. Richter-Siebels, *Die palästinensischen Weihrauchgefäße mit Reliefszenen aus dem Leben Christi*, thèse de doctorat de l'Université de Berlin, Berlin, 1990.

l'église un jour de fête pour sacraliser l'espace<sup>38</sup>. Ce document a probablement été écrit au IX<sup>e</sup> siècle pour la communauté monastique de Constantinople réformée par Théodore Stoudite (759-826). Dans cette description de l'encensement d'une église pour la fête sainte de Pâques, nous avons une combinaison de l'utilisation très ancienne de l'encens pour parfumer l'air d'un espace dans lequel les moines vont pénétrer et l'utilisation plus récente de l'encens pour sacraliser certains endroits du bâtiment de l'église (le sanctuaire, les portes) mais aussi la communauté<sup>39</sup>.

Alors que tous les frères se rassemblent dans le narthex de l'église principale et prient en silence, seuls les moines qui sont aussi des clercs consacrés (hiéromoines) – les diacres et les prêtres – ainsi que le supérieur entrent dans l'église. La personne que l'higoumène désigne pour prendre l'encensoir reçoit la bénédiction de ce supérieur et, une fois les mains lavées, elle pénètre d'abord dans le sanctuaire. Il commence donc par encenser le sanctuaire car il s'agit de la zone la plus sacrée de l'église. Le gradient de sacralité va en effet, de l'extérieur de l'église, au narthex, à la nef, puis au sanctuaire. Comme le thuriféraire est choisi par les hiéromoines, il a le droit de se rendre dans le sanctuaire dont sont exclus les laïcs<sup>40</sup>, mais aussi les moines qui ne sont pas diacres, prêtres ou évêques, et les membres des premiers rangs du clergé comme lecteur ou exorciste. Une barrière de chancel, surmonté plus tard d'icônes, séparait le sanctuaire de la nef. Accompagné par l'ecclésiastique qui marchait devant lui avec un grand cierge allumé, le thuriféraire ressortait du sanctuaire et longea le mur nord de l'église, précédé de l'ecclésiarque qui portait une grande bougie allumée. Parvenu aux portes royales, les portes principales qui permettent d'entrer du narthex dans l'église, le thuriféraire encensait non seulement le seuil de l'église mais encore les moines qui attendaient à la porte la fin de l'encensement avant de pénétrer dans l'église. Après avoir encensé le seuil de l'église en dirigeant l'encensoir vers le linteau de la porte de manière à dessiner une croix en l'air un signe de croix avec la fumée parfumée, le thuriféraire encense le côté sud de l'église et rejoint le sanctuaire. Cet encensement marquait un temps d'arrêt sur les espaces de liminalité : le seuil d'entrée dans l'église ou la traversée dans le sanctuaire<sup>41</sup>. Arrivé à la porte dite royale, il fait le signe de croix au milieu du linteau et commence à encenser les frères. Après qu'il ait tout encensé et que l'un des diacres ait dit à haute voix « Ô Père, bénis », le prêtre entonne le « Gloire à la Trinité sainte, consubstantielle et vivifiante, maintenant et toujours ». Immédiatement, il commence le tropaire « Le Christ est ressuscité » sur le premier mode plagal. Comme tous les frères chantent ensemble de la même manière, ils entrent dans

---

<sup>38</sup> *Hypotypôsis de Stoudios*. Deux versions existent. Ici, la version A, plus longue, est citée, éd. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*, I : *Typika*, 1, Kiev, 1895, p. 224-238.

<sup>39</sup> J'ai rédigé une analyse de ce rituel que je reprends ici : Béatrice Caseau, « Encens et sacralisation de l'espace dans le christianisme byzantin », dans Y. Lafond, V. Michel (éd.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 253-270.

<sup>40</sup> Canon 69 du concile in Trullo (691/692) dans G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1995, p. 151.

<sup>41</sup> Vlad Bedros, Elisabetta Scirroco, « Liturgical Screens, East and West. Liminality and Spiritual experience », dans Klára Dolezalova, Ivan Foletti (éd.), *The Notion of Liminality and the Medieval Sacred Space*, Convivium supplementum, p. 69-88.

l'église. Alors que les moines entraient par le centre de la nef, le thuriféraire revenait par le côté sud de la nef et entrait de nouveau dans le sanctuaire, ayant ainsi parcouru l'ensemble de l'édifice en balançant son encensoir<sup>42</sup>.

Lorsque les frères ont fini de chanter trois fois « Le Christ est ressuscité », le prêtre thuriféraire met de côté l'encensoir et, debout, le visage tourné vers le sanctuaire, il dit le verset : « C'est le jour que le Seigneur a fait ; célébrez la fête avec de grandes branches » (Ps. 117 [118], 24-27).

Les frères devaient passer à travers ce diaphane mur d'encens, qui les sanctifiait et leur rappelait qu'ils entraient dans un espace sacré, lieu de la prière qui monte au ciel, portée par les volutes de ce même encens. Pour les moines comme pour les fidèles, respirer l'odeur de l'encens était comme une invitation à laisser derrière eux leurs pensées terrestres pour entrer dans l'espace ecclésial spiritualisé et rendu sacré par le parfum. L'encensement avait donc des fonctions multiples : il purifiait et parfumait l'air pour le rendre apte à conjurer le Paradis, il avait une fonction apotropaïque, destinée à écarter le démon, enfin il accentuait la sacralisation de l'espace en rendant l'air différent de celui des espaces profanes. Le lieu exhalait l'odeur du divin tandis que l'encensement des clercs et des moines participants à la liturgie devait leur rappeler qu'ils sont « la bonne odeur du Christ<sup>43</sup> ».

Dans les églises byzantines médiévales, l'encensement est utilisé pour marquer olfactivement la zone du sanctuaire, les entrées, les icônes des saints, les membres du clergé, les fidèles et les dons qui vont être consacrés sur l'autel. La fumée parfumée s'accrochait aux surfaces poreuses et aux textiles, ce qui faisait durer plus longtemps l'odeur dans l'église. Mais seuls les encensements répétés permettaient aux participants de sentir à nouveau ce parfum particulier de l'encens et d'être de nouveau stimulés de manière sensorielle à se souvenir qu'ils étaient dans un lieu saint et qu'une nouvelle action liturgique se déroulait. De manière intéressante, dans ce rituel du Typikon du Stoudios, l'encens était utilisé pour préparer l'espace pour la célébration. Il avait la même fonction purificatrice que celle réalisée dans les maisons romaines, mais il y ajoutait de surcroît l'apport de l'imaginaire chrétien des bonnes odeurs qui associait Paradis et parfum.

Cette courte étude nous a permis de comprendre pourquoi les chrétiens de la fin de l'Antiquité puis du Moyen Âge ont adopté pour leurs liturgies l'encensoir à chaînes et ont abandonné le brûle-parfum sur pied qui était utilisé depuis des siècles. Le nouvel encensoir était non seulement mobile mais il permettait de diriger la fumée odorante par le balancement. Il était donc beaucoup plus pratique que le brûle-parfum métallique représenté sur les vases grecs, qui était assez léger pour être transporté mais qui ne permettait pas de gestes directionnels de la même ampleur que l'encensoir à chaînes. Les chaînes permettaient aux diacres de marcher avec l'encensoir sans se brûler les mains. De plus, le mouvement de l'encensoir apportait de l'oxygène aux charbons qui restaient brûlants, permettant ainsi la transformation de la résine d'encens en fumée parfumée. Les encensoirs à chaînes étaient

---

<sup>42</sup> Typikon du Stoudios, *op. cit.*, n. 51, p. 225-226.

<sup>43</sup> II Co, 2, 14-15.

dotés d'un bol profond, utile pour maintenir les charbons ardents chauds au fond et permettre le mouvement sans risque de les répandre sur le sol ou, pire, sur les textiles. La fumée montante était un élément de la performance, elle aidait à visualiser ce que le nez reconnaissait : le doux parfum, chaud et épicé, de l'encens se répandant dans l'espace. La visuel et l'olfactif étant associé au cliquetis des chaînes ou aux sons des clochettes qui étaient parfois attachées aux chaînes, l'encensement était une expérience pluri-sensorielle pour les fidèles comme pour les clercs.

## Liste des photos

Fig. 1, Autel à encens, Arabie, Tayma, nord-ouest d'Hegra, inscriptions nabatéennes (photo Laila Nehmé)

Fig. 2, British Museum (1873,0820.211) encensoir étrusque 325 av. J.C. – 275 av. J.C.

Fig. 3, Pyxide en ivoire, datée du VI<sup>e</sup> siècle représentant les femmes au tombeau, Metropolitan Museum of Art, New York

Fig. 4 et 5, Encensoir à chaînes. Musée d'art et d'histoire de Genève

Fig. 6, British Museum, encensoir à chaîne du 6<sup>e</sup>/7<sup>e</sup> s. (inv. 1986,0705.1)

Fig. 7, Encensoir allumé, basilique de Porec, Croatie, VI<sup>e</sup> s. (photo B. Caseau)

Fig. 8, British Museum, encensoir hexagonal à chaînes (manquantes) daté du VII<sup>e</sup> siècle (602-610), en provenance de Constantinople

Fig. 9, Folio 52v, Bibliothèque nationale de Madrid, Vitr-26-2

Fig. 10, L'église de Stoudios, vue de la nef (photo O. Delouis).

## Bibliographie

### Sources

ARISTOTE, *De la sensation*, trad. P.-M. Morel, Petits traités d'histoire naturelle (cité par Ch. Jacquet, *Philosophie de l'odorat*, Paris, 2010).

*Constitutions Apostoliques*, éd. et trad. Marcel Metzger, Paris, Cerf, SC 336, 1987.

ÉGERIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, éd et trad. Pierre Maraval, Paris, SC 296, 2002.

—, *Travels to the Holy Land*, éd. et trad. John Wilkinson, Jérusalem/Warminster, Ariel Publishing House/Aris & Phillips, 1981.

*Historiae Aug., Ant. Elag.*, trad. D. Magie, Londres, 1953.

TERTULLIEN, *De Corona militis*, dans *Ouvrages disciplinaires, moraux et ascétiques*, trad. E.A. Quain, New York, Pères de l'Église 40, 1959.

—, *Opera Montanistica*, éd. A. Kroymann, Turnhout, CC, SL, 1954.

*Vita Silvestri*, dans *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, éd. L. Duchesne, 3 vol., Paris, 1981 (réimp. de l'éd. de 1955).

## Études

AMBROSINI, Laura, « Candelabra, *Thymiateria* and *Kottaboi* at Banquets: Greece and Etruria in Comparison », *Etruscan and Italic Studies*, 16/1, 1994, p. 1-38.

—, *Thymiateria etruschi di bronzo di età tardo classica, alto et medio hellenistica*, Roma, L'Erma di Bretschneider, *Studia archeologica* 113, 2002.

BATAYA, Ahmad, BRETON, Jean-François, « Les autels de Shabwa », *Syria*, 68, p. 1-4, 1991, p. 365-378.

BEDROS, Vlad, SCIRROCO, Elisabetta, « Liturgical Screens, East and West. Liminality and Spiritual experience », dans Klára Dolezalova, Ivan Foletti (éd.), *The Notion of Liminality and the Medieval Sacred Space*, *Convivium supplementum*, p. 69-88.

BRETON Jean-François *et al.*, *Fouilles de Shabwa II*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, Publication de l'IFPO, 1992.

CASEAU, Béatrice, « Incense and Fragrances from House to Church », dans M. Grünbart, E. Kislinger, A. Muthesius et D. Stathakopoulos (éd.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 75-92.

—, « Constantin et l'encens. Constantin a-t-il procédé à une révolution liturgique ? », dans G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi (éd.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and After Constantine*, Bari, Edipuglia, 2012, p. 535-548.

—, « Encens et sacralisation de l'espace dans le christianisme byzantin », dans Y. Lafond, V. Michel (éd.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 253-270.

CLASSEN Constance, HOWES David et SYNNOTT, Anthony, *Aroma. The cultural history of smell*, London/New York, Routledge, 1994.

DEONNA, Waldemar, ΕΥΩΔΙΑ. *Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, introduction et épilogue par Carlo Ossola, Turin, Nino Aragno Editore, 2003.

DIEGO, M.A., *et al.*, « Aromatherapy positively affects mood, EEG patterns of alertness and math computations », *International Journal of Neuroscience*, 96/3-4, 1998.

DMITRIEVSKIJ, A. (éd.), *Opisanie liturgicheskikh rykopisei, I : Typika*, 1, Kiev, 1895.

GALADZA, Daniel, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

GROOM, N., « Les parfums d'Arabie », dans *Yémen au pays de la reine de Saba'*, catalogue de l'exposition présentée à l'Institut du monde arabe, octobre 1997-février 1998, Paris, IMA, 1997, p. 70-75.

HARVEY, S. Ashbrook, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley, University of California Press, 2006.

HASSELL, J., « Cuboic incense burning altars in the collection of the American Foundation for the Study of Man: some unpublished aspects », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 13, 2002, p. 157-192

JACQUET, Ch., *Philosophie de l'odorat*, Paris, PUF, 2010.

LE GUERER, A., *Les pouvoirs de l'odeur*, Odile Jacob, Paris 2002.



LE MAGUER, Sterenn, « De l'autel à encens au brûle-parfum : héritage des formes, évolution des usages », dans *Adoption et Adaptation, Archéo Doct.*, Paris, École doctorale. Archéologie, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2010, p. 183-199.

—, « Typology of incense-burner of the Islamic period », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 41, 2011, p. 173-185.

LIVERANI, Paolo, « Osservazioni sur libellus delle donazioni costantiniae nel Liber Pontificalis », *Athenaeum. Studi di Letteratura e storia dell'Antichità*, 107, 2019, p. 169-217.

MASSAR, N., « Les thymiatèria dans le monde grec : un état des lieux », dans *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée* [exposition, Musée royal de Mariemont], Morlanwelz, Musée Royal de Mariemont, 2008, p. 191-205.

MORCHAIN, Pascal, SCHADRON, Georges, SAINT-BAUZEL, Roxane, BECHU, Géraldine, « 'Le parfum'. Quand l'odeur d'un candidat affecte le recruteur... ou pas : une question de déterminabilité », *Revue internationale de psychologie sociale*, 26/2, 2013, p. 73-99.

MUNIER, B., *Odeurs et parfums en Occident. Qui fait l'ange fait la bête*, Paris, Éd. du félin, 2017.

NEDUNGATT, G., FEATHERSTONE, M., *The Council in Trullo Revisited*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1995.

NEHME, L. et al. (éd.), *Alula merveille d'Arabie*, catalogue de l'exposition à l'Institut du Monde arabe, octobre 2019-janvier 2020, Paris, IMA, 2019.

PELLEGRINO, R., SINDING, C., WIJK, R.A. de, HUMMEL, T., « Habituation and Adaptation to Odors in Humans », *Physiology & Behavior*, 177, août 2017, p. 13-19.

RAHMANI, L.Y., « Palestinian Incense Burners of the Sixth to Eighth Centuries C.E. », *Israel Exploration Journal*, 30/1-2, 1980, p. 116-122.

RICHTER-SIEBELS, I., *Die palästinensischen Weihrauchgefäße mit Reliefszenen aus dem Leben Christi*, thèse de doctorat de l'Université de Berlin, Berlin, 1990.

*Routes d'Arabie. Trésors archéologiques de l'Arabie Saoudite*. Exposition accueillie au Louvre Abu Dhabi 2018, Paris, Musée du Louvre, 2018.

SELL, Ch.S., *Chemistry and the Sense of Smell*, Hoboken, Wiley 2014.

SHEPHERD, G., *Neurogastronomie : comment le cerveau crée la saveur et pourquoi c'est important*, New York, Columbia University Press, 2012.

SMITH, Mark M., *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley/Los Angeles, California University Press, 2007.

TAKENCHI, H., KURAHASHI, T., « Olfactory Transduction Channels and their Modulation by Varieties of Volatile Substances », dans D. Krautwurst (éd.), *Taste and Smell*, New York, Springer 2017.

THEIMER, E. (éd.), *Fragrance Chemistry. The Science of the sense of smell*, Orlando, Academic Press, 1982.

VAN TOLLER, Steve et DODD, George H. (éd.), *Perfumery: The psychology and biology of fragrance*, Londres, Chapman & Hall, 1998.

WESTERMANN-ANGERHAUSEN, Hiltrud, *Mittelalterliche Weihrauchfässer von 800 bis 1500*, Petersberg, M. Imhof, 2014.

ZACCAGNINO, C., *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, Studia archeologica 97, 1998.