

DOSSIER THÉMATIQUE 1

AGENTS RITUELS ET PERFORMANCES CORPORELLES DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE, ÉTRUSQUE ET ROMAINE

- 1** Florence GHERCHANOC et Valérie HUET
Corps, vêtements, gestes, paroles et odeurs : le rituel en question
- 8** Louise Bruit ZIDMAN
Vêtir les dieux : des offrandes d'étoffe aux péplophories en Grèce antique
- 21** Stéphanie WYLER
L'habit fait-il le dieu ? Gestes et parures autour des hermes priapiques dans les images romaines
- ▶ **34** Véronique MEHL
L'encens et le divin : le matériel et l'immatériel en Grèce ancienne
- 46** Marie-Odile CHARLES-LAFORGE
Rites et offrandes dans la religion domestique des Romains :
quels témoignages sur l'utilisation de l'encens ?
- 59** Michel HUMM
Le rituel de la prise d'auspices : les gestes et la parole
- 79** Stella GEORGUDI
Vêtements et insignes des agents culturels dans les cités grecques : une esquisse
- 99** Florence GHERCHANOC
Se vêtir pour les dieux. Costumes de fête, beauté et performance rituelle en Grèce ancienne
- 117** Pauline HUON
Le bain du nouveau-né à Rome : un rite lustral ?
- 134** Beate WAGNER-HASEL
Klytaimnestra's Weapon and the Shroud for the Dead
- 146** Natacha LUBTCHANSKY
La nudité comme critère de différenciation anthropologique entre Grecs et Étrusques :
à la recherche du rituel autour de la « Vénus » de Cannicella
- 166** Catherine BAROIN
Changements vestimentaires et altérations de l'identité dans le monde romain
- 178** John SCHEID
Rites, gestes, odeurs, tenues. Le culte antique dans le détail
- 182** DOSSIER THÉMATIQUE 2
PRATIQUES FUNÉRAIRES ET IDENTITÉ(S)
- 232** VARIA

L'ENCENS ET LE DIVIN : LE MATÉRIEL ET L'IMMATÉRIEL EN GRÈCE ANCIENNE

Véronique MEHL

Maîtresse de conférences en histoire grecque, Université Bretagne Sud,
UMR 9016 TEMOS (Temps, Mondes, Sociétés)

veronique.mehl@univ-ubs.fr

RÉSUMÉ

L'encens apparaît dans les textes littéraires dès l'époque archaïque, mais il est souvent difficile de voir derrière le terme générique (*thumiamata*, *arômata*), la substance réellement consommée (éventuellement *libanos*, *libanôtos*). Ce qui importe, plus que le produit utilisé, c'est le résultat obtenu : une fumée odorante. L'encens (issu ou non du *Boswellia*) est un produit matériel qui, déposé sur un autel ou un brûle-parfum, produit une exhalation, plus immatérielle, pouvant se voir, se sentir, s'entendre mais jamais totalement se saisir, se rapprochant alors de la nature divine. À partir

MOTS-CLÉS

Sacrifice,
encens,
odeurs,
fumées,
arômata,
thumiamata.

de l'époque classique, le *libanos* apparaît plus fréquemment dans les textes et sans doute dans les pratiques rituelles. Il permet d'inviter, de rendre présent le divin et de lui donner une apparence. Il sert aussi à penser le corps des dieux.

INCENSE AND THE DIVINE : MATERIALITY AND IMMATERIALITY IN ANCIENT GREECE

Incense appears in literary texts from the archaic period, but it is often difficult to see behind the generic name (*thumiamata*, *arômata*), the really consumed substance (possibly *libanos*, *libanôtos*). What matters, more than the product, is the result: a smelling smoke. Incense is a product (material) which, deposited on an altar or a perfume burner, produces an exhalation, more immaterial, which can be seen, felt, heard but never totally graspable, thus approaching the divine nature. From the classical period, *libanos* appears more frequently in the texts and probably in ritual practices. Incense allows to invite, to make present the divine and to give him an appearance. It is also used to think the body of the gods.

KEYWORDS

Sacrifice,
incense,
odors,
smokes,
arômata,
thumiamata.

Depuis le XIX^e siècle, les approches sur les rites en Grèce ancienne ont varié au gré des écoles historiographiques, donnant une place de premier ordre aux divinités, aux fêtes, à la pureté ou encore aux gestes effectués. Depuis un demi-siècle, dans le cadre du sacrifice, a été mis en avant le rôle des senteurs de brochettes, de graisse ou d'os, expression de la communication avec les divinités et de la commensalité entre les fidèles. L'historiographie a anciennement pointé les liens entre bonne odeur et divinité. Plus récemment dans la lignée de l'histoire des sensibilités, l'attention a été portée sur l'atmosphère sensible du sanctuaire ou de la fête. Des études ont aussi analysé les parfums, moins les matières à brûler, présentes dans le cadre rituel.

En Grèce ancienne, malgré une entrée tardive dans le vocabulaire et dans les pratiques rituelles, l'encens et d'autres produits à fumer sont régulièrement utilisés pour créer l'« évanescence ascensionnelle de la fumée » [1] si nécessaire au culte. Pour les Grecs, les senteurs se mêlent [2] : celles de la cuisine du sacrifice [3], des fumigations, de la végétation ou des parfums liquides dont on oignait les effigies divines. Les aromates ne sont pas « destinés à combattre l'odeur désagréable des viandes et des graisses brûlées » [4], au contraire, ils les accompagnent et les complètent. Chaque senteur est spécifique, mais, ensemble, elles

créent l'odeur de fête, la senteur du divin. Séparées et surtout combinées, elles sont une communication efficace avec les divinités.

À partir du IV^e siècle av. J.-C., les auteurs, comme Théophraste, cherchant à expliquer l'origine des sacrifices, offrent une lecture évolutionniste des rites. Avant l'importation de parfums étrangers, les hommes auraient brûlé des bois, puis des herbes, les « produits » de la terre, enfin par accident, ils seraient passés au sacrifice sanglant [5]. Cette pensée s'est développée à l'époque impériale avec les défenseurs du végétarisme comme Porphyre étudié par M. Detienne en 1970, faisant une large place aux offrandes non-sanglantes. L'encens trouve ainsi sa place avec d'autres matières odorantes dans l'économie générale des sacrifices.

Parmi toutes les senteurs du rituel, l'encens devient peu à peu l'odeur par excellence du divin. Pour autant, les traces qu'il a laissées dans les textes sont moins fréquentes qu'on ne pourrait le penser [6]. Comment expliquer alors l'association devenue consubstantielle de l'encens et du divin ? Nous verrons d'abord les termes utilisés pour dire l'encensement, avant d'interroger les similitudes entre les divinités et l'encens, l'immatériel et le matériel, puis d'exposer comment la consommation de l'encens permet aux Grecs de penser le corps des dieux.

* Sauf mention contraire, les traductions sont celles de la Collection des Universités de France, Les Belles Lettres.

[1] BRULÉ 2015, p. 35.

[2] MEHL 2018 pour les senteurs mêlées. Sur les fumigations, voir EITREM 1915, ch. 4 et FRITZE 1894, p. 27-30 pour des débats anciens mais toujours utiles sur l'arrivée de l'encens.

[3] Hésiode, *Théogonie*, 555-557 ; Homère, *Iliade*, IV, 48-49 ; XXIV, 69-70.

[4] DETIENNE 2007, p. 60-61.

[5] Porphyre (*De l'abstinence*, II, 5 ; II, 21-24) reprend les sacrifices non-sanglants d'Empédocle (31B 128 Diels-Kranz⁶, I) :

« Chez eux, ni Arès, ni le Tumulte ne comptaient au nombre des dieux. Zeus ne régnait pas, ni Cronos, ni Poséidon, mais Cypris était reine. Ils se la rendaient favorables par de pieuses offrandes, des peintures d'animaux, des parfums aux mille senteurs, des sacrifices de myrrhe pure et d'encens odorant, répandant sur le sol les libations des abeilles d'or. Et l'autel n'était point arrosé par le sang généreux des taureaux, et il n'y avait pas pire souillure chez les hommes que d'en manger les membres après lui avoir arraché la vie ». Voir KOVACS 2022. [6] Voir pour les traces archéologiques également peu nombreuses, DODINET 2017 et 2018.

par exemple, le vocabulaire indique plus l'action de brûler que le produit (*thumiâtêrion, thutêrion, escharis, eschara, escharion, tripodiskos, bômiskos*) ; *libanôtis* ou *libanôtris* sont moins utilisés. On peut d'ailleurs se demander si quand *libanos* est cité, c'est toujours l'encens qui est consommé ou tout produit qui fournit une fumée odorante.

L'exhalaison est le signe tangible de la communication verticale établie avec les divinités. Les exemples littéraires sont nombreux : la pièce *les Oiseaux* d'Aristophane met en scène l'enjeu de cette communication et sa possible interruption ; *Icaromenippe* de Lucien moque le « cabinet de travail de Zeus » [31] et ses ouvertures sur le monde des mortels. L'exhalaison rappelle la nature parfumée du divin et la proximité entre le produit et son destinataire. Quels sont ces liens consubstantiels qui unissent l'encens au divin et qui expliquent l'association évidente qui s'est construite au fil des siècles ?

UN PRODUIT SEC ET CHAUD

Depuis les travaux de W. Deonna en 1939 sur les odeurs et ceux de J.-P. Vernant [32] sur le corps des dieux dans les années 1980, la proximité est claire : les dieux ont et sont l'*euôdia*, la bonne odeur. Des textes tardifs, les *papyri* magiques grecs d'Égypte indiquent une parenté, une *sungeneia* entre divinités et *epithumata* (fumigations), celles-ci leur étant *sungenika* « apparentées » [33]. Le choix de l'offrande, liée à la divinité, est aussi dicté par le but recherché : « Prépare la table avec les aromates suivants qui sont apparentés au dieu – *sungenikois ousi tou theou* » [34]. Le *libanos* est bien représenté parmi les *epithumata*, aux côtés des sacrifices d'animaux [35]. La proximité entre le divin et l'encens est induite par une série de rapprochements : avec le chaud, le sec, le feu, la performativité, l'aspect aérien, la capacité à se métamorphoser etc. Cette proximité se retrouve dans les hymnes orphiques étudiés [36], où l'encens est au premier plan des fumigations.

Le feu est essentiel dans l'opération sacrificielle – le mythe de Prométhée en montre l'importance civilisatrice [37] –, il est placé de fait du côté du divin. Sans lui, l'exhalaison des senteurs n'est pas possible. Lucien, dans son *Prométhée*, écrit :

« Les hommes, eux, ont un besoin impérieux de feu pour toutes choses, et en particulier pour les sacrifices (*thas thusias*), afin de pouvoir répandre leur odeur (*knisan*) par les rues, faire brûler de l'encens (*tou libanôtou thumian*) et consumer les cuissots des victimes (*ta meria*) sur les autels (*epi tôn bômôn*). Et je vois que vous prenez grand plaisir à la fumée (*tô kapnôi*) et que vous jugez très délectable ce festin quand l'odeur (*knisa*) en vient jusqu'au ciel "dans les volutes de fumée" (*elissomenê peri kapnôi*) » [38].

Théophraste note que certaines matières odorantes, particulièrement celles qui sont chaudes et sèches, ont besoin du feu pour s'exprimer :

« Voici un autre point qui obtient réponse : comment se fait-il que les fleurs et les plantes coronaires ont des odeurs assez faibles mais embaument pourtant de loin, alors que l'iris, le nard et les autres substances odoriférantes sèches ont des odeurs plus puissantes, mais qu'on ne sent que de près ? Il faut dans certains cas les porter sous le nez ; dans d'autres cas, il faut les triturer ou les morceler ; parfois encore, il faut une combustion, comme pour la myrrhe, l'encens et tous les parfums qu'on fait brûler (*smyrna kai libanôtos kai pan to thumiaton*) » [39].

Cette nécessité, selon Théophraste, tient à la nature des produits :

« Chez les fleurs, ce qui produit l'odeur (*ten osmen*) se trouve à la surface, dans la mesure où elles ont une texture lâche et sans épaisseur. Au contraire, chez les racines et toutes les substances solides, cela se trouve en profondeur. Leurs parties externes sont desséchées et densifiées. Ceci explique que les fleurs diffusent au loin leurs exhalaisons, alors que les autres substances requièrent qu'on ouvre leurs conduits : voilà pourquoi ces dernières ont toutes une odeur plus agréable quand on les réduit en morceaux et qu'on les écrase, tandis que les fleurs sentent plus mauvais si on les froisse. Dans un cas, les substances manifestent leur qualité propre, dans

[31] Lucien, *Icaromenippe*, 24-26.

[32] Pour les liens entre le corps des dieux et les parfums, voir J.-P. Vernant, dans la préface de DETIENNE 2007.

[33] PGM XIII, 14 et suiv.

[34] ZOGRAFOU 2006, p. 199.

[35] ZOGRAFOU 2013, p. 38-44.

[36] MORAND 2001, p. 101-152.

[37] Hésiode, *La Théogonie*, 535-560. Voir MEHL 2017.

[38] Lucien, *Prométhée*, 19, 1-8 (trad. A.-M. Ozanam). La formule « volute de fumées » est reprise à Homère, *Iliade*, I, 317.

[39] Théophraste, *Des odeurs*, XII, 9-11 (trad. B. Nicolas).

l'encens est si actif qu'il a le pouvoir d'attirer les dieux et d'obtenir d'eux des réponses et des bienfaits.

DONNER UN CORPS AUX DIVINITÉS

Dans les différents rites, l'encens se présente comme une exhalaison qui se voit, se sent, mais ne peut se saisir. Mis au contact du feu, il disparaît mais provoque – pour un temps donné – une odeur reconnaissable [71]. Ainsi, pour les Grecs, ce qui sent relève du *pneuma* [72]. Les divinités sont nourries de ce souffle qui a plusieurs sources (nectar, ambroisie, fumet des viandes, fumée des brûle-parfums) [73]. Mais les dieux sont eux-mêmes *pneuma* ; ils ont et sont l'*euôdia*. Si tout leur être irradie la merveilleuse senteur, c'est surtout leur souffle qui est parfumé [74]. C'est par lui que la déesse Déméter essaie de transfuser l'immortalité au petit Démophon, en lui donnant aussi quelques gouttes d'ambroisie [75]. Europe aurait pu reconnaître Zeus [76] caché sous l'apparence d'un taureau à son haleine safranée ou à l'odeur de rose. Au contraire, les Érinyes et les Harpyes ont le souffle fétide [77]. L'encens et les divinités ont une capacité similaire, pouvoir exhaler, souffler, une bonne odeur.

C'est donc un discours, autant que des pratiques, qui peu à peu, au fil des siècles font de l'encens le produit parfait pour les fumigations, celui qui, à la fois, dit la divinité et la communication établie efficacement avec elle. Ces liens consubstantiels sont confirmés par la seule divinité qui refuse dans son culte d'en recevoir. À ce jour, un seul texte épigraphique, un règlement culturel pour Hécate à Cyrène [78], daté du III^e siècle av. J.-C., proscrit l'usage de l'encens (*Hieron Hekatas ou potipheretai libanôtos*). Si une prescription typiquement locale peut être avancée, l'interdit paraît plutôt lié à la nature de la divinité. Comme l'a montré A. Zografou, aux côtés d'aspects mieux connus de son culte en tant que divinité des voies, Hécate intervient dans des questions d'hygiène et d'entretien. Elle a des liens avec la digestion et les déchets de nature excrémentielle, contrôlant d'autres voies plus corporelles. Une telle divinité associée aux excréments malodorants du corps [79] ne peut se satisfaire d'un produit aussi éloigné d'elle. D'ailleurs, le Superstitieux de

Théophraste craint qu'Hécate hante sa maison, l'usage qu'il fait de l'encens est alors peut être une façon de l'éloigner ? Sur l'échelle des odeurs, l'encens est aux antipodes de la puanteur. D'ailleurs, pour les Anciens, il est devenu une sorte « d'étalon » des fragrances. Ce qui pue ne sent pas l'encens, comme les pets chez Aristophane [80] ou la mort chez Eschyle [81].

L'encens, dans le culte et particulièrement le sacrifice, permet de réfléchir à la nature divine, en particulier à la corporéité des dieux [82]. S'ils sont naturellement invisibles aux mortels, ils ont, au gré de leurs métamorphoses, des corps différents et successifs, mais ne sont jamais limités à lui. Le corps divin est défini par sa grande taille, sa droiture, son éclat (*charis*, « grâce ») sonore, lumineux et olfactif, provoquant l'*euôdia*, une odeur suave caractéristique. Les dieux sont des immortels, des *athanatoi*, qui ne connaissent ni le vieillissement ni la mort. Leur nourriture est consubstantielle à leur nature, immatérielle et incorruptible. Le nectar et l'ambroisie sont qualifiés de nourritures d'immortalité. Avec les fumées qui s'élèvent des sacrifices ou les vapeurs des brûle-parfums, ils contribuent à leur statut.

L'encens participe au façonnement de la divinité ; les rituels des hommes donnent ainsi corps aux dieux, particulièrement les pratiques odoriférantes. Les fumigations d'encens, dans les sources littéraires et épigraphiques, apparaissent à des moments stratégiques et dans des espaces particuliers. Offert en début de rite, il indique l'ouverture de la fête. Posés dans le sanctuaire, souvent à proximité des autels, transportés lors de la procession, les *thumiateria* délimitent l'espace du sanctuaire qui appartient à la divinité. L'encens induit aussi le temps de la fête et convie les dieux à prendre part aux réjouissances. Appâtés par cette belle senteur qui leur ressemble, les dieux sont invités à participer aux fêtes des hommes. S'ils n'ont pas besoin de nourritures terrestres, ils respirent les fumées, fumet des viandes et fumigations du brûle-parfum. Si Lucien, décrivant les dieux narines et bouches ouvertes, penchés vers les hommes et à l'affût des odeurs, joue sur la caricature, il expose cependant un mode évident de communication. La consommation de l'encens et la mise à mort d'un animal

[71] Svenbro 2005, p. 220.

[72] BARRA-SALZÉDO 2007, p. 84, 177-179.

[73] Pour le régime des Immortels, *Iliade*, V, 341-342 : les dieux « ne mangent pas de pain, de boivent pas de vin, donc pas de sang mais sont dits immortels ». Voir MEHL 2018.

[74] MEHL 2008.

[75] *Hymne homérique à Déméter*, 235-238.

[76] Pour le safran : Moschos, *Europe*, 91-92 et pour la rose : Apollodore, *Bibliothèque*, III, 1.

[77] Pour les Érinyes, Eschyle, *Euménides*, 53 et pour les Harpyes, Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 183-193.

[78] SEG 20, 1964, 718 et LSS 133 ; PUGLIESE-CARRATELLI 1961, p. 456-457.

[79] MEHL à paraître 2022a.

[80] Aristophane, *Ploutos*, 697-699.

[81] Eschyle, *Agamemnon*, 1308-1313.

[82] MEHL 2019.

concourent à concevoir et à construire la corporéité divine. L'encens, véritable résine du *Boswellia* ou simple matière à fumer, participe à cette « incorporation » des dieux, à cette « incarnation ». Selon Héraclite : « Le dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété famine... Il se différencie comme le feu, quand il est mêlé aux aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. » [83] Insaisissable, le dieu est métamorphose, par cette exhalaison et cette chaleur il prend forme et a une « apparence » [84].

Ce que les modernes qualifient d'encens n'est souvent qu'une « matière à brûler offrant une bonne odeur ». Plusieurs temps se dessinent pour faire de l'encens la matière à fumer. Des différences régionales sont sans doute également à l'œuvre, selon la facilité d'accès aux voies d'approvisionnement. Ce schéma spatial et temporel que l'on perçoit dans les textes semble actuellement confirmé par l'archéologie [85]. Lorsque ces routes commerciales sont mieux maîtrisées, après les conquêtes d'Alexandre, l'encens véritable devient plus fréquent [86]. Les offrandes mentionnées dans la lettre de Séleucos à Didymes sont une première étape. Lors des grandes fêtes royales (lagides et séleucides), l'encens est plus communément consommé [87]. Offrande coûteuse, il permet aux rois de satisfaire les dieux, de faire étalage de leur richesse, de montrer leur pouvoir et l'étendue de leurs possessions territoriales. Il rend leurs fêtes reconnaissables visuellement et olfactivement. Enfin, à l'époque impériale [88], avec les néo-platoniciens et le développement de la critique des sacrifices sanglants, les dieux sont perçus comme acorporels ; l'encens devient la substance idéale qui les rejoint par sa fumée évanescence et immatérielle. Il est aussi un élément du sacrifice intellectif à côté des vers des poètes ou de la philosophie, qui sont de l'encens « sans fumée » [89].

En rappelant la frontière entre mortels et immortels qui s'en nourrissent ou non, l'encens, par ses qualités intrinsèques ou supposées, devient au fil des siècles, la matière essentielle à consumer. Peu importe sans doute que derrière les *thumiamata* se cachent d'autres produits moins prestigieux ou moins onéreux, l'*euôdia* doit être présente et se reconnaître à coup sûr. Ce qui importe, c'est l'exhalaison qui se sent et se voit, son mouvement, le fait qu'elle soit insaisissable comme la divinité. Dans les stratégies olfactives des Grecs, l'encens n'est peut-être pas toujours présent, mais il est devenu dans l'imaginaire, la senteur divine par excellence. Progressivement, avec un accès facilité au commerce des aromates, les *thumiamata* se résument sans doute à l'encens. Il conforte l'atmosphère olfactive et visuelle d'un sanctuaire. Il rend perceptible, donc accessible, le divin. Ce qui sent bon est inévitablement qualifié d'encens. ■

[83] Héraclite, fr. 67 Diels-Kranz.

[84] BERGEAUD 2005.

[85] Voir DODINET 2018.

[86] MEHL 2006.

[87] MEHL à paraître 2022b.

[88] Pour l'évolution des usages de l'encens avec le christianisme, voir CASEAU 1994.

[89] Par exemple, *Anthologie palatine*, VI, 32, une épigramme de Léonidas d'Alexandrie.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout particulièrement Valérie Huet et Florence Gherchanoc pour leur relecture attentive et leurs suggestions fécondes, comme toujours.

BIBLIOGRAPHIE

- BARRA-SALZÉDO, Edoarda, 2007**, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Paris.
- BASLEZ, Marie-Françoise, 2001**, « Le corps, l'âme et la survie dans le monde gréco-romain », dans Odette Mainville & Daniel Marguerat (dir.), *Résurrection. L'après mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève, p. 73-89.
- BORGEAUD, Philippe, 2005**, « Fumigations antiques : l'odeur suave des dieux et des élus », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 2, p. 595-600.
- BRUIT, Louise, 2008**, « Les parfums et l'encens dans les offrandes et les sacrifices », dans Annie Verbanck-Piérard, Natacha Massar & Dominique Frère (dir.), *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée*, Catalogue de l'exposition au Musée Royal de Mariemont, Mariemont, p. 181-189.
- BRULÉ, Pierre, 2015**, *Les sens du poil (grec)*, Paris.
- BYL, Simon, 1989**, « L'odeur végétale dans la thérapeutique gynécologique du corpus hippocratique », *Revue Belge de Philologie* 62, p. 53-64.
- CASABONA, Jean, 1966**, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à l'époque classique*, Aix-en-Provence, p. 117-118.
- CASEAU, Béatrice, 1994**, *Euodia. The Use and Meaning of Fragrance in the Ancient World and Their Christianization (100-900 AD)*, Ann Arbor.
- COLLARD, Héléne, 2016**, *Montrer l'invisible. Rituel et présentification du divin dans l'imagerie attique*, Liège (Kernos suppl. 30.)
- DEONNA, Waldemar, 2003 (1939)**, *Euodia. Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, Turin.
- DE ROMANIS, Federico, 1997**, « Tuse e murra: aromi subarabici nella Roma arcaica », dans Alessandra Avanzini (éd.), *Profumi d'Arabia*, Roma, p. 221-230.
- DETIENNE, Marcel, 1970**, « La cuisine de Pythagore », *Archives et sociologie des religions* 29, p. 141-162.
- DETIENNE, Marcel, 2007 (1972)**, *Les jardins d'Adonis*, Paris.
- DIGNAS, Beate, 2002a**, « "Inventories" or "Offering Lists"? Assessing the Wealth of Apollon Didymaeus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 138, p. 235-244.
- DIGNAS, Beate, 2002b**, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002.
- DODINET, Élisabeth, 2017**, « L'encens antique, un singulier à mettre au pluriel ? », *ArchéOrient-Le Blog*, disponible sur <<https://archeorient.hypotheses.org/7786>>
- DODINET, Élisabeth, 2018**, « Odeurs et parfums en Méditerranée archaïque. Analyse critique des sources », *Pallas* 106, p. 17-41.
- EITREM, Samson, 1915**, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania.
- FRITZE, Hans von, 1894**, *Die Rauchopfer bei den Griechen*, Berlin.
- GANGLOFF, Anne, 2006**, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble.
- KEI, Nikolina, 2010**, *Esthétique des fleurs. Kosmos, poikilia et charis dans la céramique attique du VI^e au V^e s. av. J.-C.*, thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- KOVACS, Alexandra, 2022**, *Refuser la nourriture carnée. Végétarisme et pratiques civiques en Grèce ancienne*, Bordeaux.
- LALLEMAND, Annick, 1988**, « Le parfum comme signe fabuleux des pays mythiques », dans François Jouan & Bernard Deforge (éd.), *Peuples et pays mythiques*, Paris, p. 73-90.
- LALLEMAND, Annick, 2008**, « Vocabulaire des parfums », dans Annie Verbanck-Piérard, Natacha Massar & Dominique Frère (dir.), *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée*, Catalogue de l'exposition au Musée Royal de Mariemont, Mariemont, p. 45-52.

- MEHL, Véronique, 2006**, « Parfums de fête. Usages de parfums et sacrifices sanglants », dans Pierre Brulé & Véronique Mehl (éd.), *Le sacrifice. Vestiges, Performances, Stratégies*, Rennes, p. 167-186.
- MEHL, Véronique, 2008**, « Sociologie des odeurs en pays grec. I. L'odeur suave du divin », dans Lydie Bodiou, Dominique Frère & Véronique Mehl (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, p. 141-163.
- MEHL, Véronique, 2017**, « Le sacrifice : sacrifier pour le plaisir des dieux et des hommes », *Rituels grecs, Une expérience sensible*, Catalogue de l'exposition au Musée Saint-Raymond, Toulouse, p. 53-69.
- MEHL, Véronique, 2018**, « Atmosphère olfactive et festive du sanctuaire grec : l'odeur du divin », *Pallas* 116, p. 85-103.
- MEHL, Véronique, 2019**, « Échelle de perfection », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes, p. 203-204.
- MEHL, Véronique, à paraître 2022a**, « Perception, soins et pratiques autour des cadavres en Grèce ancienne », *Cahiers du GAAF*.
- MEHL, Véronique, à paraître 2022b**, « La procession sacrificielle : une accession sensorielle à l'espace sacré », dans Dorothée Elwart (éd.), *Les sens dans l'espace sacré antique*.
- MEHL, Véronique, à paraître**, « Injures olfactives et laideurs intimes dans le monde des cités grecques », dans Valérie Huet (éd.), *Caricature et laideur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Brest.
- MORAND, Anne-France, 2001**, *Études sur les hymnes orphiques*, Leiden.
- NICOLAS, Béatrice, 2008**, « Le vocabulaire de la parfumerie ancienne : ou comment parler d'une "senteur telle qu'on ne peut ni la décrire, ni la comparer" », dans Lydie Bodiou, Dominique Frère & Véronique Mehl (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, p. 33-43.
- PADGETT, J. Michael, 2017**, *The Berlin Painter and his World. Athenian Vase-Painting in the Early Fifth Century B.C.*, Princeton.
- POUILLOUX, Jean, 1971**, *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris.
- PUGLIESE-CARRATELLI, Giovanni, 1961**, « Un documento del culto di Ecate a Cirene », *La parola del passato* 16, p. 456-457.
- SVENBRO, Jasper, 2005**, « *Thusia* et partage. Remarques sur la "destruction" par le feu dans le sacrifice grec », dans Stella Georgoudi, Koch Piettre Renée & Francis Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Le sacrifice en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 124), p. 217-225.
- THOMSEN, Arne, 2011**, *Die Wirkung der Götter. Bilder mit Flügelfiguren auf griechischen Vasen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin.
- ZACCAGNINO, Cristiana, 1998**, *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Roma.
- ZOGRAFOU, Athanassia, 2006**, « Prescriptions sacrificielles dans les *papyri* magiques », dans Pierre Brulé & Véronique Mehl (éd.), *Le sacrifice. Vestiges, Performances, Stratégies*, Rennes, p. 187-203.
- ZOGRAFOU, Athanassia, 2010**, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège (*Kernos* suppl. 24).
- ZOGRAFOU, Athanassia, 2013**, *Papyrus magiques grecs : le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina.