



HAL
open science

L'encens et le divin : le matériel et l'immatériel en Grèce ancienne

Véronique Mehl

► **To cite this version:**

Véronique Mehl. L'encens et le divin : le matériel et l'immatériel en Grèce ancienne. *Archimède : archéologie et histoire ancienne*, 2022, n° 9, pp.34-45. 10.47245/archimede.0009.ds1.04. hal-03984782

HAL Id: hal-03984782

<https://hal.science/hal-03984782v1>

Submitted on 13 Feb 2023

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.

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 ZAIDMAN
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.

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.

QUESTIONS DE VOCABULAIRE

En 288, une lettre royale de Séleucos Nikator enregistre les offrandes faites à Apollon de Didymes [7], poursuivant sa politique de restauration du sanctuaire, entreprise dès 300 av. J.-C. Le texte note avec minutie les magnifiques objets d'orfèvrerie (essentiellement pour les libations), les animaux en grand nombre pour le sacrifice et les parfums d'un poids impressionnant : encens [8] (*libanos*, 10 talents), myrrhe [9] (*smyrna*, 1 talent), deux mines de casse ou cannelle (*kasia*), de cinnamome [10] (*kinnamômos*) et de *kostos* [11]. Il s'agit d'une offrande de prix, comme les lourdes phiales en or ou en argent. Le roi précise que les dons doivent servir au culte d'Apollon et non être thésaurisés. Les parfums n'ont pu être brûlés dans le seul sacrifice prévu par Séleucos et accompli par Polyanthès, son envoyé ; les objets précieux pour le culte apparaissent ensuite dans les inventaires du sanctuaire. Le roi montre ainsi sa richesse, ses liens avec Apollon protecteur de sa famille et, sans doute, le contrôle qu'il a sur les voies d'acheminement des produits odoriférants.

Malheureusement les textes ne sont pas toujours aussi prolixes, en particulier pour le lexique des matières odoriférantes. *Libanos* et *libanôtos* apparaissent dès l'époque archaïque dans un contexte

cultuel chez Sappho et Pindare [12], même si les débats sont nombreux sur l'usage réel de ces substances [13]. Les citations sont plus fréquentes à partir du v^e siècle avec Hérodote [14], Aristophane [15], puis Ménandre [16] ; elles sont régulières surtout à l'époque impériale, avec le développement des réseaux d'approvisionnement (Lucien, Élien, Alciphron et dans le roman de façon générale [17]). La rareté des mentions à l'époque hellénistique est à expliquer en partie par le manque plus général de textes pour cette période.

Le plus souvent, d'autres termes sont utilisés (*arômata* et *thumiamata*), derrière lesquels peut se lire l'encens, mais pas seulement. Les Grecs distinguent le parfum solide (*xêros*) et liquide (*hugros*) [18] ; l'encens appartient à la première catégorie, celle des parfums à brûler, *thumiamata* comme l'indique par exemple Hérodote [19]. Achille Tatius décrit son usage lors d'une procession à Tyr, en l'honneur d'Héraclès :

« Elles (les femmes) étaient sorties pour voir le sacrifice (*tên thusian*) qui était magnifique. Les parfums qui l'escortaient étaient nombreux, nombreuses étaient les fleurs qui formaient les guirlandes (*pollê men hê tôn thumiamatôn pompê, pollê de hê tôn antheôn sumplokê*) : les parfums étaient la casse, l'encens, le safran ; les fleurs, des narcisses, des roses, des

[7] I. *Didyma* 428. POUILLOUX 1971, n° 37. DIGNAS 2000 et 2002b, p. 40-42. Pour les liens entre Apollon et Séleucos, Justin, 15, 4, 3. МЕНЛ 2006 pour la bibliographie sur la restauration progressive du culte.

[8] Le *libanos* ou *libanôtos*, souvent qualifié d'encens véritable, est une gomme-résine produite par le *Boswellia carterii*, poussant essentiellement sur les côtes de la Mer Rouge. Pour l'origine des produits, voir Théophraste, *Histoire des plantes*, IX, 4, 2 et le riche commentaire de S. Amigues dans la Collection des Universités de France, p. 81-82, en particulier pour les deux noms et leur origine sémitique. Souvent, les deux termes sont utilisés l'un pour l'autre, même si les Anciens font la différence comme le rappelle une scholie à Aristophane, *Ploutos*, 703.

[9] La myrrhe, attestée dans les sources littéraires dès Sappho (fr. 44 L.-P., *myrrha*), est une gomme-résine à l'odeur camphrée produite par le *Commiphora*, poussant en Péninsule arabique sur les côtes de la Mer Rouge. Le terme *smyrna* est plus fréquemment utilisé à partir du v^e siècle av. J.-C. Pour les débats autour de son usage, ROMANIS 1997.

[10] Pour la cannelle et le cinnamome, Théophraste, *Histoire des plantes*, IX, 5 et le commentaire de AMIGUES, p. 90-92 qui résume les débats sur les noms et les origines géographiques des deux produits (Inde et Chine).

[11] Théophraste, *Histoire des plantes*, IX (première attestation, avec aussi son traité *Des odeurs*) et le commentaire, p. 114-115. La racine séchée du *Saussurea lappa* Clarke, originaire de l'Himalaya, est utilisée à la manière de l'encens.

[12] Sappho, fr. 44 L.-P. : « ... le hautbois au son suave ... se mêlait au bruit des crotales, et avec force les vierges

chantaient un air sacré, et jusqu'à l'éther montait l'écho merveilleux. Et le rire ... et partout dans les rues ... les cratères, les coupes ... la cannelle, la myrrhe et l'encens mêlaient leur parfum (*myrrha kai kasia libanos t' onemeichnuto*) » et Pindare, *Éloges*, 3.

[13] ZACCAGNINO 1998, p. 35-36.

[14] Hérodote, III, 107-113.

[15] Aristophane utilise généralement l'expression *libanôtôn epitithenai* : *Les Grenouilles*, 871-884 où Dionysos demande du feu et de l'encens (*libanos*) pour prier et commencer son discours ; il invite Euripide à en faire de même (« Prends et offre, toi aussi, de l'encens (*libanôtôn epitithenai*) » ; *Les Guêpes*, 93-95 « Le second serviteur : [...] il se lève en serrant trois doigts, comme s'il mettait de l'encens (*libanôtôn epitithenai*) sur un autel à la nouvelle lune... » et *Les Nuées*, 421-424 « Strépsiade. – Je ne converserai même pas avec les autres, absolument, même si je les rencontrais, et ne leur offrirai ni sacrifices, ni libations, ni encens (*libanôtôn epitithenai*). »

[16] Plusieurs mentions chez Ménandre, surtout pour des sacrifices « domestiques ». Par exemple, *La Samienne*, dans le cadre de noces (130-135, 283-284, 845-846) ou *Le Dyscolos*, 445-453 « L'encens (*libanôtos*), la galette d'orge (*popanon*), voilà ce qui est pieux (*eusebes*) ! C'est là une offrande que le dieu reçoit tout entière, une fois placée sur le feu (*epi to pur apan epitethen*). » BRUIT 2008, p. 181-189 pour le contexte et la limitation de la « pureté » du sacrifice d'encens.

[17] МЕНЛ à paraître 2022b.

[18] Théophraste, *Les causes des phénomènes végétaux*, VI, 14, 8.

[19] Hérodote, II, 86.

myrtes (*Ta thumiamata, kassia kai libanôtos kai krokos. Ta anthê, narkissoi kai rhoda kai murrhinai*) ; l'exhalaison des fleurs rivalisait avec l'odeur des parfums (*hê de tôn anthêon anapnoê pros tèn tôn thumiamatôn erizein odmên*). La brise (*pneuma*), en s'élevant mêlait le parfum (*tên odmên*) à l'air et c'était là un vent de plaisir (*anemos edonês*) » [20].

La procession parfumée (*pompê thumiamaton*) est un élément typique du sacrifice, et, ce, dès l'époque archaïque [21]. Elle devient un *topos* dans le roman grec [22] (Héliodore, Xénophon d'Éphèse...).

Dans un même texte, *thumiamata* et *libanos* peuvent être interchangeable, comme dans le *Zeus tragédien* de Lucien :

« Apollon. – Comment, Mômôs, puis-je le faire sans disposer de trépied (*tripodos*), ni d'encens (*thumiamatôn*), ni de source prophétique telle que Castalie ?

Mômôs. – Tu vois ! Tu esquives l'épreuve quand tu es acculé.

Zeus. – Malgré tout, mon fils, parle et ne donne pas à ce sycophante prétexte à calomnier ou à ridiculiser ton art, comme s'il dépendait d'un trépied (*tripodî*), d'eau (*hudatî*) et d'encens (*libanôtôi*), comme si en leur absence tu devais être privé de ton art.

Apollon. – Il vaudrait mieux, père, pratiquer cela à Delphes ou à Colophon, où je dispose de tout ce qui m'est utile comme d'habitude. Cependant, même ainsi dénué de tout cela et sans mon équipement, je vais essayer de prédire lequel des deux sera vainqueur. Et vous, vous supporterez que je parle en vers » [23].

Selon Isidore de Séville, « on appelle aromates tous les produits odorants envoyés par l'Inde ou l'Arabie ou d'autres régions » [24], une idée de prestige leur est accolée. L'encens est aussi dans la catégorie des

prothumata, avec les céréales. Selon une scholie à Aristophane, « *prothumata* désigne les premières offrandes, ou ce qu'on fait avant le sacrifice ; " les parfums à brûler ou les tartes " ; le mot vient de " sacrifier avant le sacrifice des victimes " : c'est-à-dire les grains de froment, ou les grains d'orge, ou l'encens. » [25]

Thumiamata et *prothumata* évoquent le feu. En effet, l'encens doit être mis à son contact pour sentir. Une série de termes [26] sont formés à partir de la racine *thu-* qui note l'idée de brûler, ils peuvent évoquer les fumigations : *thuein* « offrir (en sacrifice) », *to thuos* (« offrande que l'on brûle » d'où « parfum », « encens »), *thumian* (« faire brûler des parfums ») par exemple. L'accent est mis sur le résultat obtenu [27] : des vapeurs (*atmis* « vapeur humide », *atmos* « vapeur »), une exhalaison (*aura*), une fumée (*kapnos*). Les dieux sont ainsi des *homokapnoi* « ceux qui partagent les mêmes fumées », terme utilisé aussi par Aristote [28] pour désigner les membres d'un même foyer.

Plus souvent, les textes mentionnent simplement un autel, un temple, un sanctuaire « odorant », « parfumé » (*thuôdês, thuêeisi* et des dérivés *euôdia* [29]), sans que l'origine soit précisée, comme si elle allait de soi. Le vocabulaire est identique quel que soit l'usage (cathartique, propitiatoire, prophylactique) ou le contexte. C'est souvent par un abus de langage que ces termes sont traduits systématiquement aujourd'hui par « encens », sans doute parce qu'au cours des siècles le produit est devenu la matière à fumiger. Si l'encens appartient aux *thumiamata*, aux *arômata* et autres *epithumata*, il n'est pas le seul dans cette catégorie (myrrhe, casse etc.). De la même manière, les brûle-parfums, en iconographie ou dans les textes [30], sont aujourd'hui souvent appelés ou traduits par facilité « encensoirs », sans que l'on connaisse la matière consommée. Dans les inventaires

[20] Achille Tatiûs, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, II, 15, 1-3.

[21] Voir la procession lors des noces d'Hector et Andromaque, Sappho, fr. 44 L.-P.

[22] MEHL à paraître 2022b.

[23] Lucien, *Zeus tragédien*, 30, 5-20.

[24] Isidore de Séville, *Étymologies*, 17, 8, 1. Selon Athénée (I, 3e), à propos de l'offrande d'Empédocle à Olympie, la myrrhe et l'encens appartiennent à la catégorie des *arômata* « Comme il (Empédocle) était pythagoricien et s'abstenait de viande, il fit faire un taureau de myrrhe, d'encens et des aromates les plus coûteux (*ek smurnês kai libanôtou kai tôn polutelestatôn arômâtôn*) et le partagea avec le public du concours ».

[25] Scholie à Aristophane, *Ploutos*, 660.

[26] LALLEMAND 2008, p. 45-52.

[27] DETIENNE (2007, p. 59-62) rappelle que pour Homère

thuos, « l'offrande aux dieux », a pour sens premier « substances brûlées pour obtenir des fumées odorantes. ». Cela explique les liens de l'odeur avec les termes issus de la racine *pne-* (*pnein* « respirer », « sentir », *pneuma* « souffle », *pnoê* « souffle », *eupnoia* « respiration, souffle suave », *êudupnous* « au souffle suave »).

[28] Aristote, *Politique*, 1252b12-15.

[29] Par exemple, Eschyle, *Agamemnon*, 544-597 (les « flammes parfumées (*euôdê*) »). Pour l'étude du vocabulaire, CASABONA 1966, p. 117-118. LALLEMAND 2008, p. 45-52. Racine (*od-*) : *ozein* (sentir, exhiler), *osmê* (odeur, bonne ou mauvaise), *euôdia* (bonne odeur, senteur), *euôdês* ou *euosmos* (à l'odeur agréable, odorant).

[30] Pour les objets, leurs noms interchangeable dans les inventaires et leur possible usage, MEHL 2006, p. 175-177 et ZACCAGNINO 1998, p. 41-49.

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 ou si 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 (*tôi 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'autre, elles prennent une odeur qui n'est pas la leur. L'encens (*libanos*) et la myrrhe (*smyrna*), qui par nature sont plus compactes encore, requièrent une combustion douce (*micron ekthermainousa*), qui, grâce à un échauffement progressif, produira l'exhalaison (*anathumiasin*). Si on les écrase ou si on les frotte, ces substances exhalent certes une odeur (*osmên*), mais elle n'est pas aussi agréable ni diffusée régulièrement. Telles sont donc, en partie, les causes de ces phénomènes. » [40]

C'est par le feu, cadeau des dieux, que l'encens exprime son odeur et monte vers les divinités, par un brûle-parfum ou le feu de l'autel. Sa nature sèche, compacte, est expliquée par les Anciens, par l'origine géographique du produit, le climat chaud sous lequel l'arbre pousse et la saison à laquelle on incise l'arbre [41]. Le pouvoir (*dunamis*) odoriférant des matières sèches (*xêra*) et compactes (*pukna*) est fort, parce que celles-ci ne contiennent pas ou peu d'humidité [42].

Ces éléments de classification sont importants pour la botanique antique, ils renvoient aussi à des classifications traditionnelles. Ainsi selon Porphyre, « de même que l'immortel s'oppose au mortel, l'incorruptible au corruptible, l'incorporel au corporel, il fut de même, puisque le rationnel existe, que l'irrationnel se pose et existe en face de lui et que de tant de couples, celui-là ne reste pas seul inachevé et mutilé » [43]. Les Grecs en effet organisent le monde en logiques binaires, le chaud et le froid, le sec et l'humide, l'invisible et le

visible, l'immatériel et le matériel etc. Les dieux sont du côté du chaud, du sec et de l'immortel, comme l'encens. L'humide et le froid sont au contraire du côté de la mort. D'ailleurs, lorsqu'une offrande d'encens est considérée comme déplacée ou mesquine, elle est constituée de quelques grains d'encens moisis [44]. On peut y voir un produit qui aurait mal vieilli ; il faut comprendre que la matière a été corrompue par l'humidité ou plutôt qu'elle est frauduleuse et ne peut pas exhaler sa véritable odeur. Dans un passage du *Zeus tragédien* de Lucien, les grains sont si moisis qu'ils s'éteignent sur le feu [45]. Cette conception se retrouve dans la compréhension grecque des corps, la mort s'annonce par un refroidissement et une humidité induite par l'arrêt de la *pepsis* [46]. L'immortalité est pensée par les Grecs en fonction du régime alimentaire des dieux qui éloigne toute corruptibilité, en particulier la plus dangereuse, la mort [47]. La nature ignée des divinités correspond à celle des matières odorantes [48]. Le sec et le chaud sont du côté de l'incorruptible, l'humide et le froid du délétère [49].

Les qualités de l'encens produit en Arabie [50], sous un climat chaud et sec, après une incision à la plus chaude saison sont confortées par son mythe de naissance [51]. Leucothoé, fille d'Orchamos, roi des Perses de « la nation d'où nous viennent les parfums » est aimée du Soleil ; son père la punit en l'enterrant et la recouvrant de sable. Réchauffée par la puissance des rayons du Soleil, nourrie d'un nectar odorant, « une tige d'encens dont la pointe brise le tombeau » s'élève vers son amant. Comme l'a montré M. Detienne [52], l'encens a dépassé la mort et se place du côté de

[40] Théophraste, *Des odeurs*, XIII (trad. B. Nicolas).

[41] Théophraste, *Recherches sur les plantes*, IX, 1, 1-2 ; IX, 1, 6 et IX, 1, 70 pour les qualités olfactives de la sève de l'encensier et les larmes d'encens. Théophraste ajoute que les incisions pour l'arbre à encens, l'arbre à myrrhe et le baumier sont faites « pendant la canicule et aux jours les plus chauds ».

[42] Selon Théophraste (*Les causes des phénomènes végétaux*, VI, 14, 8), le « plus grand nombre d'entre eux (*arômata*) se trouve dans un pays chaud, où tout parfum est plus fort, de toute évidence parce que sa coction y est meilleure. » Les matières sèches, *xêra*, et compactes, *pukna* (racines, écorces, résines) nécessitent soit d'être pulvérisées, soit – comme l'encens – de subir une combustion (*purôsis*). Plutarque, *Banquet des sept sages*, 157d « Les régions les plus sèches et les plus chaudes de la terre sont celles qui produisent l'encens et le cinnamome, et Théophraste attribue la bonne odeur à une sorte de coction (*pepsis*) des matières aqueuses, lorsque le principe humide, qui est funeste, a été évacué sous l'effet de la chaleur. » NICOLAS 2008, p. 33-43.

[43] Porphyre, *De l'Abstinence*, III, 21.

[44] Alciphron, *Lettres d'hétaïres*, II, 33.

[45] Lucien, *Zeus tragédien*, 36, 20-25.

[46] MEHL à paraître 2022a.

[47] MEHL 2018.

[48] Théophraste, *Des odeurs*, XXI, 14-19 « Toutes les substances aromatiques (*ta arômata*) ou presque, ainsi que les substances odoriférantes (*ta euosma*), à l'exception des fleurs (*tôn anthôn*), ont une nature sèche, chaude, astringente et mordante (*xêra kai therma kai stuptika kai dêktika*). Quelques-unes ont une certaine amertume, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment, comme l'iris, la myrrhe, l'encens (*libanôtos*), et tout particulièrement, en un mot, les parfums (*ta mura*). Ils partagent pratiquement tous, entre autres propriétés, les caractères astringent et échauffant que précisément on exploite. » (trad. B. Nicolas) [49] BASLEZ 2001, p. 73-89. Aristote, *Problèmes*, XIV, 7, 909b25 : la longévité des gens des pays chauds tient de leur nature sèche.

[50] LALLEMAND 1988, p. 73-90. Selon Denys le Périégète, géographe du II^e siècle ap. J.-C. « Cette contrée encore offre une autre merveille : constamment, elle exhale un parfum d'arômates ou d'encens ou de myrrhe ou de roseau suaves, odeur de *libanon* par miracle fondu ou de casse ; car Zeus, jadis, en cette terre, enfanta de sa cuisse, où il l'avait cousu, Bacchos : en cet instant cent parfums s'épanchèrent. » (V, 935-941, éd. Müller, Hildesheim, 1965, II, p. 162).

[51] Ovide, *Métamorphoses*, IV, 190-255.

[52] DETIENNE 2007, p. 59-62.

l'immortalité, sa verticalité vers le Soleil annonce les volutes odorantes vers les divinités, rappelées par une scholie à Eschine, « les aromates (*thumiamata*) visent à attirer les dieux (*ta theia*), le semblable va vers le semblable (*eilke tois homoiois ta homoia*) » [53].



Fig. 1. Oenochoé attique à figures rouges, attribuée au Peintre de Berlin : Londres, British Museum, GR 1859.0301.6 (E513), vers 490-480 av. J.-C. © The Trustees of the British Museum (CC BY-NC-SA 4.0).

[53] Eschine, *Contre Timarque*, 23 (éd. Dindorf, p. 13, 9-11).

[54] MEHL 2006.

[55] COLLARD 2016, p. 111-116.

[56] Voir la liste dans ZACCAGNINO 1998, p. 127-128 et RT58-59. PADGETT 2017.

[57] THOMSEN 2011, particulièrement la 3ème partie.

[58] ARV² 210/184 ; ZACCAGNINO 1998, RT 19 ; PADGETT 2017, cat. 25 (Beazley Database, n°203000) : amphore attique à figures rouges, Londres British Museum GR 1859.0301.6 (E513), vers 490-480 av. J.-C.

L'ÉVANESCENCE ASCENSIONNELLE DES VOLUTES PARFUMÉES

Naturellement chaud et sec, l'encens est promis à la communication avec les divinités. Brûlé, il produit des volutes odorantes. Les théoriciens – Empédocle, Aristote et Théophraste particulièrement – ont discuté de la nature des odeurs. Sans entrer dans leurs théories respectives, ils considèrent que l'odeur est une émanation, un souffle, une exhalaison, une fumée... Dans tous les cas, ce qui se sent a un même aspect, aérien et immatériel.

Sur les vases peints portant des scènes sacrificielles (sanglantes ou non), ces caractéristiques sont présentes. Les brûle-parfums – avec de l'encens ou toute autre matière à fumer – apparaissent surtout lors des processions, pour construire l'espace et le temps de la fête ou à proximité de l'autel [54]. Ils sont fréquemment tenus par Niké, comme l'a montré H. Collard [55]. Une série de vases montre Niké manipulant les objets traditionnels du sacrifice [56] : bandelettes, *kanoun*, phiale, *makhaira*, *oenoché* et brûle-parfums. Elle est représentée soit debout devant l'autel, soit, le plus souvent, en vol, ailes nettement visibles. Sur quelques vases, elle tient l'*os-phus*, l'extrémité de la colonne vertébrale de l'animal, indiquant que la mise à mort a eu lieu et que les dieux ont accepté le sacrifice accompli.

Niké est le gage du rituel bien accompli – une forme de victoire – et elle assure la médiation entre deux mondes, en faisant en quelque sorte passer les frontières [57]. C'est dans cette logique que l'on peut inscrire la série de vases où Niké tient un brûle-parfum ou est à côté d'un autel sur lequel l'objet est directement posé. Le sujet est prisé par le Peintre de Berlin qui joue avec les signes, renforçant l'aspect aérien par les plis du vêtement qu'elle lève avec délicatesse, la position des pieds, les ailes parfois vues de face, la présence d'une fleur de lotus stylisée, généralement de grande taille, tenue ou posée sur l'autel, comme si elle émanait de lui. Dans sa thèse, Nikolina Kei a montré qu'en image le rôle des fleurs était de magnifier le vase, d'exposer la *charis* et bien sûr, d'indiquer visuellement une odeur.

Sur une oenochoé attique à figures rouges (fig. 1) [58], attribuée au Peintre de Berlin, Niké de face, en vol, ailes largement écartées, tient dans sa main droite un brûle-parfum et dans la gauche une phiale au-dessus de l'autel. Sur celui-ci s'élève une fleur. La verticalité est induite par la libation, le brûle-parfum et le lotus stylisé. Le type d'autel à volutes n'est pas anodin : des bordures pour retenir les cendres sont représentées, ce qui inscrit le rite dans la durée et la répétition. Dans ces scènes nombreuses montrant Niké avec un *thumiaterion*, l'exhalaison parfumée monte vers les divinités, avec efficacité ; le contact est établi avec succès. La forme de

l'objet que le peintre a choisie renforce cet effet. Alors que d'autres types sont connus par l'archéologie, plus bas, plus trapus, la forme élancée, haute sur pied, est privilégiée ; elle apparaît également en sculpture, comme sur la frise du Parthénon (fig. 2) [59].

Aérien, ayant la capacité de se déplacer, l'encens rappelle la métamorphose. Sève, puis produit sec et resserré, il se transforme au contact du feu. Celui-ci ne le détruit pas, seule disparaît la matière, reste l'odeur, l'exhalaison. Les fumigations lors des cultes évoquent l'immatérialité, proche de celle des divinités. Car si les Grecs ont pensé leurs dieux avec un corps, ceux-ci sont avant tout des puissances, qui vont de métamorphose en métamorphose [60], prenant toute forme en se matérialisant. Comme la fumée de l'encens, ils échappent à toute saisie, mais sont toujours une puissance agissante.

À l'instar des divinités, le *libanos* est considéré par les Grecs comme efficace. En médecine, il est utilisé en fumigation, essentiellement en gynécologie [61], et sous forme de poudre dans des onguents. Selon Galien [62], il est un ingrédient précieux car chaud et sec, mais sans excès. Plus encore, il est fréquent dans les recettes magiques, en « parfums à fumer » (*thumiamata*) ou parmi les « aromates de toutes sortes » (*arômata pantodapa*) [63]. L'encens (*libanos*, *libanôtos*) apparaît de façon récurrente dans les *papyri* magiques grecs ; avec la myrrhe, il est l'offrande la plus fréquente. Le but est d'obtenir une fumée ou une vapeur (*atmis*, *atmos*, *kapnos*), avec une odeur spécifique, qui pénètre l'objet « à activer » [64] ; *libanôtizein* est le verbe couramment utilisé [65], aux côtés d'*epithuein* et de *kapnizein*. *Epithuein* alterne avec *thuein*, avec un sens local « brûler dessus (l'autel) » et peut être un sens plus ancien « brûler en plus » [66]. L'encens est aussi considéré comme efficace dans les *Hymnes orphiques* où parmi les *thumiamata*, l'encens, la myrrhe et le pavot sont fréquemment cités pour renforcer le pouvoir de



Fig. 2. Fragment de la frise est du Parthénon, Phidias. Londres, British Museum, 1816,0610.24, vers 438-432 av. J.-C. © The Trustees of the British Museum (CC BY-NC-SA 4.0).

la prière énoncée. Dans ce contexte, trois termes sont utilisés : *libanos*, *libanomanna*, sans doute sous forme de grains et *manna*, plutôt sous forme de poudre, et non *libanôtos* [67].

L'encens est si efficace que, dans les *Caractères* [68] de Théophraste, le Superstitieux en acquiert tous les mois et tous les 4^{ème} et 24^{ème} jour, il honore, dans sa maison, les images d'Hermaphrodite avec des branches de myrte, de l'encens (*libanôtos*) et des gâteaux sacrés. Enfin, la tradition accorde à Pythagore d'avoir inventé la divination par l'encens [69]. La *libanomanteia* est connue par ailleurs dans plusieurs sanctuaires [70] ;

[59] MEHL 2006, p. 173-174.

[60] Dion Chrysostome, *Discours*, XXXVI, 56 « [Zeus] se rappelant alors d'Aphrodite et de la genèse, s'adoucit et se laisse aller, puis, ayant éteint la plupart de sa flamme, il se change en air igné, mais d'un feu mitigé ; c'est à ce moment, quand il s'unit sexuellement avec Héra et qu'il obtient le lit parfait, qu'il s'apaise et émet la semence de tout ce qu'il est. C'est ce bienheureux *gamos* entre Zeus et Héra que chantent les enfants des sages dans les rites secrets. » Voir GANGLOFF 2006, p. 358.

[61] BYL 1989, p. 53-64. Il est utilisé aussi dans des onguents pour des plaies. Ce rôle se retrouve chez les médecins à Rome (par exemple Cassius Felix, *De la médecine*, 82, 2 contre les hémorragies, en gynécologie). Il apparaît également dans les recettes antipoison (Nicandre, *Les Alexipharmques*, 74-115) et est utilisé pour éloigner les nuisibles (serpents, insectes). Voir BARRA-SALZÉDO 2007, p. 80-81.

[62] Galien, *De la méthode thérapeutique*, 3, 3, p. 178 Kühn.

[63] ZOGRAFOU 2006 et 2013, p. 35-54. Dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore (IV, 5, 1-7 ; IV, 16, 4 ; IV, 18, 3-6), il assure l'efficacité des serments. L'encens apparaît régulièrement dans le roman grec où, associé à des prières, il agit sans faille.

[64] ZOGRAFOU 2013, p. 38-39.

[65] Voir par exemple, *PGM*, XIII, 1016.

[66] ZOGRAFOU 2006, p. 189.

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

[68] Théophraste, *Caractères*, XVI, 10.

[69] Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 8, 20 ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, 11.

[70] Don Cassius, *Histoires romaines*, 41, 45 (*libanomanteia* au Nymphaion de l'Apollonia). De façon générale, les vapeurs parfumées ont une place dans les sanctuaires oraculaires : Lucien, *Zeus tragédien*, 30 pour Delphes et Colophon ; Philostrate, *Galerie de tableaux*, II, 33 pour Dodone ou encore Delphes, Plutarque, *De la disparition des oracles*, 437c.

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, ambrosie, 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'ambrosie [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., proscriit 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'ambrosie 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] BORGEAUD 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.